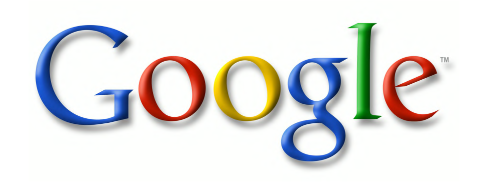
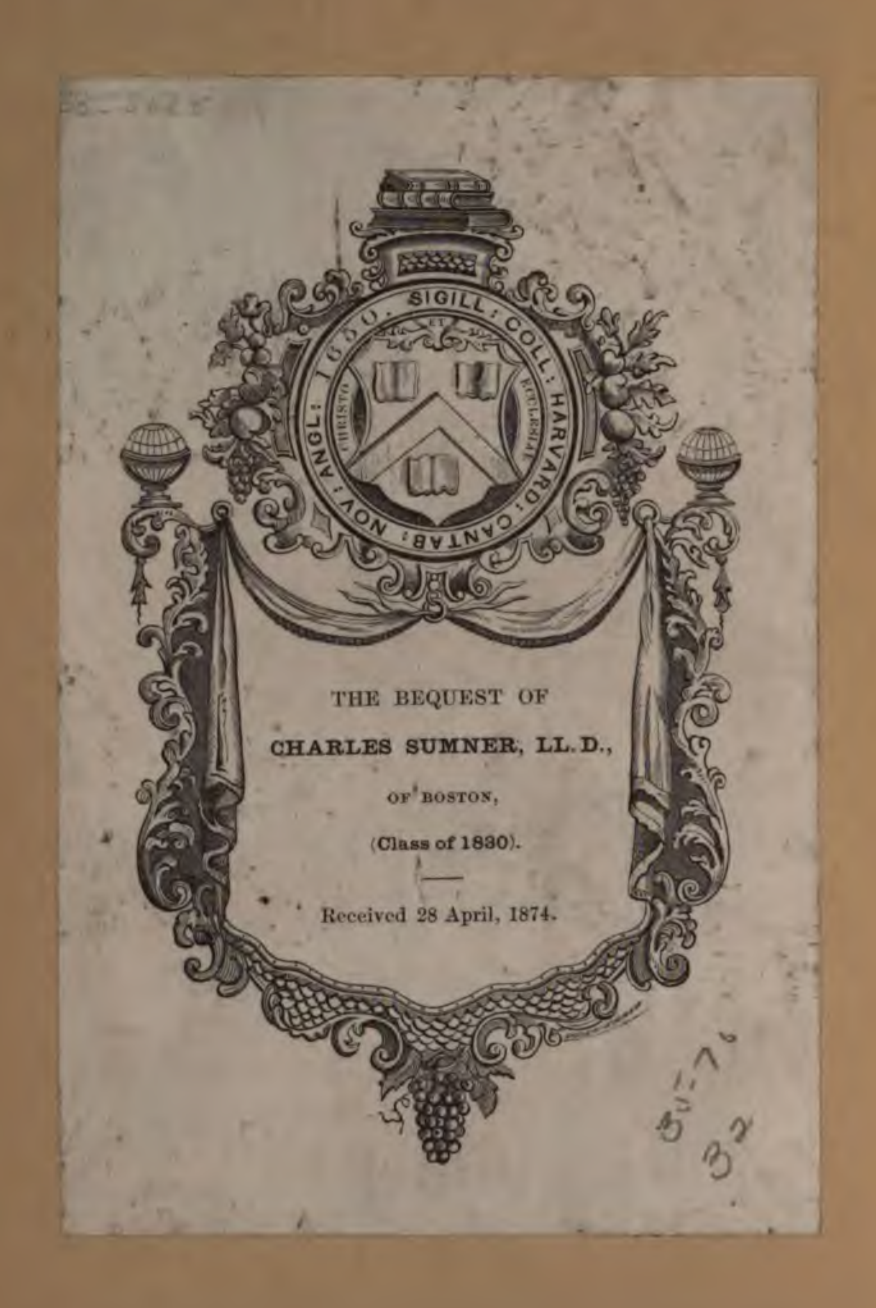



SIGILL : COLL : HARVARD : CANTAB : NOV : ANGL : 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
THE BEQUEST OF
CHARLES SUMNER, LL.D.,
OF BOSTON,
(Class of 1830).
Received 28 April, 1874.

OEUVRES

DE BOSSUET.

IV.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES, RUE JACOB, 56.

ŒUVRES

Jacques Bénigne, Bp. of Meaux,

DE BOSSUET.



TOME QUATRIÈME.

HISTOIRE DES VARIATIONS DES ÉGLISES PROTESTANTES.
INSTRUCTION PASTORALE SUR LES PROMESSES DE L'ÉGLISE.
ÉLÉVATION A DIEU SUR LES MYSTÈRES.
PENSÉES MORALES ET CHRÉTIENNES.



PARIS,

CHEZ FIRMIN DIDOT FRÈRES, LIBRAIRES,
IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE,
RUE JACOB, 56.

M DCCC XLI.

Mais, pendant que les hérésies toujours variables ne s'accordent pas avec elles-mêmes, et introduisent continuellement de nouvelles règles, c'est-à-dire, de nouveaux symboles, dans l'Église, dit Tertullien[1], *la règle de la foi est immuable, et ne se réforme point.* C'est que l'Église, qui fait profession de ne dire et de n'enseigner que ce qu'elle a reçu, ne varie jamais; et au contraire l'hérésie, qui a commencé par innover, innove toujours, et ne change point de nature.

De là vient que saint Chrysostôme traitant ce précepte de l'apôtre : *Évitez les nouveautés profanes dans vos discours*, a fait cette réflexion[2] : « Évitez les nouveautés dans vos discours; car les « choses n'en demeurent pas là : une nouveauté en « produit une autre; et on s'égare sans fin quand « on a une fois commencé à s'égarer. »

Deux choses causent ce désordre dans les hérésies : l'une est tirée du génie de l'esprit humain, qui depuis qu'il a goûté une fois l'appât de la nouveauté, ne cesse de rechercher avec un appétit déréglé cette trompeuse douceur : l'autre est tirée de la différence de ce que Dieu fait, d'avec ce que font les hommes. La vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection : l'hérésie, faible production de l'esprit humain, ne se peut faire que par pièces mal assorties. Pendant qu'on veut renverser, contre le précepte du Sage[3], *les anciennes bornes posées par nos pères*, et réformer la doctrine une fois reçue parmi les fidèles, on s'engage sans bien pénétrer toutes les suites de ce qu'on avance. Ce qu'une fausse lueur avait fait hasarder au commencement, se trouve avoir des inconvénients qui obligent les réformateurs à se réformer tous les jours : de sorte qu'ils ne peuvent dire quand finiront les innovations, ni jamais se contenter eux-mêmes.

Voilà les principes solides et inébranlables par lesquels je prétends démontrer aux protestants la fausseté de leur doctrine dans leurs continuelles variations, et dans la manière changeante dont ils ont expliqué leurs dogmes; je ne dis pas seulement en particulier, mais en corps d'Église, dans les livres qu'ils appellent symboliques, c'est-à-dire, dans ceux qu'on a faits pour exprimer le consentement des Églises; en un mot, dans leurs propres Confessions de foi, arrêtées, signées, publiées, dont on a donné la doctrine comme une doctrine qui ne contenait que la pure parole de Dieu, et qu'on a changées néanmoins en tant de manières dans les articles principaux.

Au reste, quand je parlerai de ceux qui se sont dits réformés en ces derniers siècles, mon dessein n'est point de parler des sociniens, ni des différentes sociétés d'anabaptistes, ni de tant de diverses sectes qui s'élèvent, en Angleterre et ailleurs, dans le sein de la nouvelle réforme; mais seulement de ces deux corps, dont l'un comprend les luthériens, c'est-à-dire, ceux qui ont pour règle la confession d'Augsbourg; et l'autre suit les sentiments de Zuingle et de Calvin. Les premiers, dans l'institution de l'eucharistie, sont défenseurs du sens littéral, et les autres du sens figuré. C'est aussi par ce caractère que nous les distinguerons principalement les uns des autres, quoiqu'il y ait entre eux beaucoup d'autres démêlés très-graves et très-importants, comme la suite le fera paraître.

Les luthériens nous diront ici qu'ils prennent fort peu de part aux variations et à la conduite des zuingliens et des calvinistes; et quelques-uns de ceux-ci pourront penser à leur tour que l'inconstance des luthériens ne les touche pas; mais ils se trompent les uns et les autres, puisque les luthériens peuvent voir dans les calvinistes les suites du mouvement qu'ils ont excité; et au contraire, les calvinistes doivent remarquer dans les luthériens le désordre et l'incertitude du commencement qu'ils ont suivi : mais surtout les calvinistes ne peuvent nier qu'ils n'aient toujours regardé Luther et les luthériens comme leurs auteurs; et sans parler de Calvin, qui a souvent nommé Luther avec respect, comme le chef de la réforme, on verra dans la suite de cette histoire[1], tous les calvinistes (j'appelle ici de ce nom le second parti des protestants) allemands, anglais, hongrois, polonais, hollandais, et tous les autres généralement assemblés à Francfort[2], par les soins de la reine Élisabeth, après avoir reconnu *ceux de la confession d'Augsbourg*, c'est-à-dire, les luthériens, *comme les premiers qui ont fait renaître l'Église*, reconnaître encore la confession d'Augsbourg, comme une pièce commune de tout le parti, qu'ils ne veulent pas contredire, *mais seulement la bien entendre;* et encore dans un seul article, qui est celui de la cène, nommant aussi pour cette raison parmi leurs pères, non-seulement Zuingle, Bucer et Calvin; mais encore Luther et Melanchton; et mettant Luther à la tête de tous leurs réformateurs.

Qu'ils disent après cela que les variations de Luther et des luthériens ne les touchent pas : nous leur dirons au contraire, que, selon leurs propres principes et leurs propres déclarations, montrer les variations et les inconstances de Luther et des luthériens, c'est montrer l'esprit de vertige dans la source de la réforme, et dans la tête où elle a été premièrement conçue.

On a imprimé à Genève, il y a longtemps, un recueil de Confessions de foi[3], où avec celle des défenseurs du sens figuré, comme celle de France et des Suisses, sont aussi celles des défenseurs du sens littéral, comme celle d'Augsbourg, et quelques autres; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'encore que les Confessions qu'on y a ramassées soient si différentes, et se condamnent les unes les autres en plusieurs articles de foi, on ne laisse pas néanmoins de les proposer, dans la préface de ce recueil, « comme un corps entier de la saine théolo- « gie, et comme des registres authentiques, où il « fallait avoir recours pour connaître la foi ancienne « et primitive. » Elles sont dédiées aux rois d'An-

[1] *De Virg. vel. n.* 1. — [2] *Hom.* v, *in* 2. *ad Tim.* — [3] *Prov.* XXII, 28.

[1] *Lib.* XII. — [2] *Act. Auth. Blond. p.* 65. — [3] *Syntagma. Conf. fidei. Gen.* 1654.

gleterre, d'Écosse, de Danemark et de Suède, et aux princes et républiques par qui elles sont suivies. N'importe que ces rois et ces états soient séparés entre eux de communion aussi bien que de croyance. Ceux de Genève ne laissent pas de leur parler comme à des fidèles *éclairés dans ces derniers temps par une grâce singulière de Dieu, de la véritable lumière de son Évangile*, et ensuite de leur présenter à tous ces Confessions de foi, comme *un monument éternel de la piété extraordinaire de leurs ancêtres.*

C'est qu'en effet ces doctrines sont également adoptées par les calvinistes, ou absolument comme véritables, ou du moins comme n'ayant rien de contraire au fondement de la foi : et ainsi, quand on verra dans cette histoire la doctrine des Confessions de foi, je ne dis pas de France ou des Suisses, et des autres défenseurs du sens figuré, mais encore d'Augsbourg, et des autres qui ont été faites par les luthériens, on ne la doit pas prendre pour une doctrine étrangère au calvinisme; mais pour une doctrine que les calvinistes ont expressément approuvée comme véritable, ou en tout cas épargnée comme innocente, dans les actes les plus authentiques qui se soient faits parmi eux.

Je n'en dirai pas autant des luthériens, qui, au lieu d'être touchés de l'autorité des défenseurs du sens figuré, n'ont que du mépris et de l'aversion pour leurs sentiments. Leurs propres changements les doivent confondre. Quand on ne ferait seulement que lire les titres de leurs Confessions de foi dans ce recueil de Genève, et dans les autres livres de cette nature, où nous les voyons ramassées, on serait étonné de leur multitude. La première qu'on voit paraître est celle d'Augsbourg, d'où les luthériens prennent leur nom. On la verra présenter à Charles V, en 1530; et on verra depuis qu'on y a touché et retouché plusieurs fois. Melanchton, qui l'avait dressée, en tourna encore le sens d'une autre manière, dans l'Apologie qu'il en fit alors, souscrite de tout le parti : ainsi elle fut changée en sortant des mains de son auteur. Depuis, on n'a cessé de la réformer, et de l'expliquer en différentes manières; tant ces nouveaux réformateurs avaient de peine à se contenter, et tant ils étaient peu stylés à enseigner précisément ce qu'il fallait croire!

Mais comme si une seule Confession de foi ne suffisait pas sur les mêmes matières, Luther crut qu'il avait besoin d'expliquer ses sentiments d'une autre façon, et dressa, en 1537, les articles de Smalcalde, pour être présentés au concile que le pape Paul III avait indiqué à Mantoue : les articles furent souscrits par tout le parti, et se trouvent insérés dans le livre que les luthériens appellent la *Concorde* [1].

Cette explication ne satisfit pas tellement, qu'il ne fallût encore dresser la Confession que l'on appelle *Saxonique*, qui fut présentée au concile de Trente en l'an 1551, et celle de Wittemberg, qui fut aussi présentée au même concile en 1552.

A tout cela il faut joindre les explications de l'Église de Wittemberg, où la réforme avait pris naissance; et les autres, que cette histoire fera paraître en leur rang, principalement celle du livre de la Concorde, dans *l'abrégé des articles*, et encore dans le même livre, les *explications répétées* [1], qui sont tout autant de Confessions de foi, publiées authentiquement dans le parti, embrassées par des Églises, combattues par d'autres, dans des points très-importants : et ces Églises ne laissent pas de faire semblant de composer un seul corps, à cause que, par politique, elles dissimulent leurs dissensions sur l'ubiquité et sur les autres matières.

L'autre parti des protestants n'a pas été moins fécond en Confessions de foi. En même temps que celle d'Augsbourg fut présentée à Charles V, ceux qui ne voulurent pas en convenir lui présentèrent la leur, qui fut publiée sous le nom de quatre villes de l'Empire, dont celle de Strasbourg était la première.

Elle satisfit si peu les défenseurs du sens figuré, que chacun voulut faire la sienne : nous en verrons quatre ou cinq de la façon des Suisses. Mais si les ministres zuingliens avaient leurs pensées, les autres avaient aussi les leurs; et c'est ce qui a produit la Confession de France et de Genève. On voit à peu près dans le même temps deux Confessions de foi sous le nom de l'Église anglicane, et autant sous le nom de l'Église d'Écosse. L'électeur palatin Frédéric III, voulut faire la sienne en particulier: et celle-ci a trouvé sa place avec les autres dans le recueil de Genève. Ceux des Pays-Bas ne se sont tenus à pas une de celles qu'on avait faites devant eux, et nous avons une Confession de foi belgique, approuvée au synode de Dordrecht. Pourquoi les calvinistes polonais n'auraient-ils pas eu la leur? En effet, encore qu'ils eussent souscrit la dernière confession des zuingliens, on voit qu'ils ne laissent pas d'en publier encore une autre au synode de Czenger : outre cela, s'étant assemblés avec les vaudois et les luthériens à Sendomir, ils convinrent d'une nouvelle manière d'expliquer l'article de l'eucharistie, sans qu'aucun d'eux se départît de ses sentiments.

Je ne parle pas de la Confession de foi des Bohémiens, qui voulaient contenter les deux partis de la nouvelle réforme. Je ne parle pas des traités d'accord qui furent faits entre les Églises avec tant de variétés et tant d'équivoques : ils paraîtront en leur lieu, avec les décisions des synodes nationaux, et d'autres Confessions de foi faites en différentes conjonctures. Est-il possible, ô grand Dieu! que sur les mêmes matières et sur les mêmes questions on ait eu besoin de tant d'actes multipliés, de tant de décisions et de Confessions de foi si différentes? Encore ne puis-je pas me vanter de les savoir toutes; et j'en sais que je n'ai pu trouver. L'Église catholique n'en eut jamais qu'une à opposer à chaque hérésie : mais les Églises de la nouvelle réforme, qui en ont produit un si grand nombre, chose étrange, et néanmoins véritable! n'en sont pas encore contentes; et on verra dans cette histoire,

[1] *Concord.* p. 298, 730.

[1] *Conc.* p. 670, 778.

qu'il n'a pas tenu à nos calvinistes qu'ils n'en aient fait de nouvelles, qui aient supprimé ou réformé toutes les autres.

On est étonné de ces variations. On le sera beaucoup davantage quand on verra le détail et la manière dont des actes si authentiques ont été dressés. On s'est joué, je le dis sans exagérer, du nom de confession de foi; et rien n'a été moins sérieux dans la nouvelle réforme, que ce qu'il y a de plus sérieux dans la religion.

Cette prodigieuse multitude de Confessions de foi a effrayé ceux qui les ont faites : on verra les pitoyables raisons par lesquelles ils ont tâché de s'en excuser : mais je ne puis m'empêcher ici de rapporter celles qui sont proposées dans la préface du recueil de Genève [1]; parce qu'elles sont générales, et regardent également toutes les Églises qui se disent réformées.

La première raison qu'on allègue pour établir la nécessité de multiplier ces Confessions, c'est que plusieurs articles de foi ayant été attaqués, il a fallu opposer plusieurs Confessions à ce grand nombre d'erreurs : j'en conviens; et en même temps, par une raison contraire, je démontre l'absurdité de toutes ces Confessions de foi des protestants; puisque toutes, comme il paraît par la seule lecture des titres, regardent précisément les mêmes articles; de sorte que c'était le cas de dire avec saint Athanase [2] : « Pourquoi un nouveau concile, de nouvelles « Confessions, un nouveau symbole? Quelle nou« velle question s'était élevée? »

Une autre excuse qu'on apporte, c'est que tout le monde, comme dit l'apôtre, doit rendre raison de sa foi; de sorte que les Églises répandues en divers lieux ont dû déclarer leur croyance par un témoignage public : comme si toutes les Églises du monde, dans quelque éloignement qu'elles soient, ne pouvaient pas convenir dans le même témoignage, quand elles ont la même croyance; et qu'on n'ait pas vu en effet, dès l'origine du christianisme, un semblable consentement dans les Églises. Où est-ce que l'on me montrera que les Églises d'Orient aient eu dans l'antiquité une confession différente de celle d'Occident? Le symbole de Nicée ne leur a-t-il pas servi également de témoignage contre tous les ariens? la définition de Calcédoine, contre tous les eutychiens, les huit chapitres de Carthage, contre tous les pélagiens? et ainsi du reste.

Mais, disent les protestants, y avait-il une des Églises réformées qui pût faire la loi à toutes les autres? Non, sans doute : toutes ces nouvelles Églises, sous prétexte d'éloigner la domination, se sont même privées de l'ordre, et n'ont pas pu conserver le principe d'unité. Mais enfin, si la vérité les dominait toutes, comme elles s'en glorifient, il ne fallait autre chose, pour les unir dans une même Confession de foi, sinon que toutes entrassent dans le sentiment de celles à qui Dieu aurait fait la grâce d'exposer la première la vérité.

Enfin, nous lisons encore dans la préface de Genève, que si la réforme n'avait produit qu'une seule Confession de foi, on aurait pris ce consentement pour un concert étudié; au lieu qu'un consentement entre tant d'Églises, et de Confessions de foi sans concert, est l'œuvre du Saint-Esprit. Ce concert, en effet, serait merveilleux : mais par malheur la merveille du consentement manque à ces Confessions de foi; et cette histoire fera paraître qu'il n'y eut jamais, dans une matière si sérieuse, une si étrange inconstance.

On s'est aperçu d'un si grand mal dans la réforme, et on a vainement tenté d'y remédier. Tout le second parti des protestants a tenu une assemblée générale, pour dresser une commune Confession de foi. Mais nous verrons par les actes [1] qu'autant qu'on trouvait d'inconvénient à n'en avoir point, autant fut-il impossible d'en convenir.

Les luthériens, qui paraissent plus unis dans la confession d'Augsbourg, n'ont pas été moins embarrassés de ces éditions différentes, et n'y ont pas pu trouver un meilleur remède [2].

On sera fatigué sans doute en voyant ces variations, et tant de fausses subtilités de la nouvelle réforme; tant de chicanes sur les mots; tant de divers accommodements; tant d'équivoques et d'explications forcées sur lesquelles on les a fondées. Est-ce là, dira-t-on souvent, la religion chrétienne, que les païens ont admirée autrefois comme si simple, si nette et si précise en ses dogmes! *Christianam, religionem absolutam et simplicem?* Non certainement, ce ne l'est pas. Ammian Marcelin avait raison, quand il disait que Constance, par tous ses conciles et tous ses symboles, était éloigné de cette admirable simplicité, et qu'il avait affaibli toute la vigueur de la foi, par la crainte perpétuelle qu'il avait de s'être trompé dans ses sentiments [3].

Encore que mon intention soit ici de représenter les Confessions de foi, et les autres actes publics où paraissent les variations, non pas des particuliers, mais des Églises entières de la nouvelle réforme : je ne pourrai m'empêcher de parler en même temps des chefs de parti qui ont dressé ces Confessions, ou qui ont donné lieu à ces changements. Ainsi Luther, Melanchton, Carlostad, Zuingle, Bucer, Œcolampade, Calvin, et les autres, paraîtront souvent sur les rangs : mais je n'en dirai rien qui ne soit tiré le plus souvent de leurs propres écrits, et toujours d'auteurs non suspects : de sorte qu'il n'y aura dans tout ce récit aucun fait qui ne soit constant, et utile à faire entendre les variations dont j'écris l'histoire.

Pour ce qui regarde les actes publics des protestants, outre leurs Confessions de foi et leurs Catéchismes, qui sont entre les mains de tout le monde, j'en ai trouvé quelques-uns dans le recueil de Genève; d'autres dans le livre appelé *Concorde,* imprimé par les luthériens en 1654; d'autres dans le résultat des synodes nationaux de nos prétendus réformés, que j'ai vus en forme authentique dans la bibliothèque du Roi; d'autres dans l'Histoire Sacramentaire, imprimée à Zurich, en 1602, par

[1] *Synt. Conf. Præf.* — [2] *Athan. de Syn. et Ep. ad. Afr.*

[1] *Liv.* XII. — [2] *Liv.* III, VIII. — [3] *Ammian. Marcel. lib.* XXI.

Hospinien, auteur zuinglien, ou enfin dans d'autres auteurs protestants : en un mot, je ne dirai rien qui ne soit authentique et incontestable. Au reste, pour le fond des choses, on sait bien de quel avis je suis : car assurément je suis catholique aussi soumis qu'aucun autre aux décisions de l'Église, et tellement disposé, que personne ne craint davantage de préférer son sentiment particulier au sentiment universel. Après cela, d'aller faire le neutre et l'indifférent, à cause que j'écris une histoire, ou de dissimuler ce que je suis, quand tout le monde le sait et que j'en fais gloire, ce serait faire au lecteur une illusion trop grossière : mais avec cet aveu sincère, je maintiens aux protestants qu'ils ne peuvent me refuser leur croyance, et qu'ils ne liront jamais nulle histoire, quelle qu'elle soit, plus indubitable que celle-ci ; puisque, dans ce que j'ai à dire contre leurs Églises et leurs auteurs, je n'en raconterai rien qui ne soit prouvé clairement par leurs propres témoignages.

Je n'ai pas épargné ma peine à les transcrire ; et le lecteur se plaindra peut-être que je n'aie pas assez ménagé la sienne. D'autres trouveront mauvais que je me sois quelquefois attaché à des choses qui leur paraîtront méprisables. Mais, outre que ceux qui sont accoutumés à traiter les matières de la religion savent bien que dans un sujet de cette importance et de cette délicatesse, presque tout, jusqu'aux moindres mots, est essentiel ; il a fallu considérer, non ce que les choses sont en elles-mêmes, mais ce qu'elles ont été ou sont encore dans l'esprit de ceux à qui j'ai affaire ; et après tout on verra bien que cette histoire est d'un genre tout particulier ; qu'elle a dû paraître avec toutes ses preuves, et munie, pour ainsi dire, de tous côtés ; et qu'il a fallu hasarder de la rendre moins divertissante, pour la rendre plus convaincante et plus utile.

Quoique mon dessein me renferme dans l'histoire des protestants, j'ai cru en certains endroits devoir remonter plus haut [1] ; et c'a été lorsqu'on a vu les vaudois et les hussites se réunir avec les calvinistes et les luthériens : il a donc fallu, en ces endroits, faire connaître l'origine et les sentiments de ces sectes, en montrer la descendance, les distinguer d'avec celles avec qui on a voulu les confondre, découvrir le manichéisme de Pierre de Bruis et des albigeois, et montrer comment les vaudois sont sortis d'eux : raconter les impiétés et les blasphèmes de Viclef, dont Jean Hus et ses disciples ont pris naissance : en un mot, révéler la honte de tous ces sectaires à ceux qui se glorifient de les avoir pour prédécesseurs.

Quant a la méthode de cet ouvrage, on y verra marcher les disputes et les décisions dans l'ordre qu'elles ont paru, sans distinction des matières, parce que les temps mêmes m'invitaient à suivre cet ordre. Il est certain que, par ce moyen, les variations des protestants et l'état de leurs Églises sera mieux marqué. On verra aussi plus clairement, en mettant ensemble sous les yeux les circonstances des lieux et des temps, ce qui pourra servir à la conviction ou à la défense de ceux dont il s'agit.

[1] *Liv.* XI.

Il n'y a qu'une controverse dont je fais l'histoire à part ; et c'est celle qui regarde l'Église [1] : matière si importante, et qui seule pourrait emporter la décision de tout le procès, si elle n'était aussi embrouillée dans les écrits des protestants, qu'elle est claire et intelligible en elle-même. Pour lui rendre sa netteté et sa simplicité naturelle, j'ai recueilli dans le dernier livre tout ce que j'ai eu à raconter sur cette matière, afin qu'ayant une fois bien envisagé la difficulté, le lecteur puisse apercevoir pourquoi les nouvelles Églises se sont senties obligées à tourner successivement de tant de côtés ce qui dans le fond ne pouvait jamais avoir qu'une même face. Car enfin tout se réduit à montrer où était l'Église avant la réforme. Naturellement on la doit faire visible, selon la commune idée de tous les chrétiens, et on était allé là dans les premières Confessions de foi, comme on le verra dans celles d'Augsbourg et de Strasbourg, qui sont dans chaque parti des protestants les deux premières. On s'obligeait, par ce moyen, à montrer dans sa croyance, non pas des particuliers répandus deçà et delà, et encore les uns sur un point, et les autres sur un autre ; mais des corps d'Église, c'est-à-dire des corps composés de pasteurs et de peuples : et on a longtemps amusé le monde en disant, qu'à la vérité l'Église n'était pas toujours dans l'éclat ; mais qu'il y avait du moins, dans tous les temps, quelque petite assemblée où la vérité se faisait entendre. A la fin, comme on a bien vu qu'on n'en pouvait marquer, ni petite ni grande, ni obscure ni éclatante, qui fût de la croyance protestante ; le refuge d'Église invisible s'est présenté très à propos, et la dispute a roulé longtemps sur cette question. De nos jours on a reconnu plus clairement que l'Église réduite à un état invisible était une chimère inconciliable avec le plan de l'Écriture et la commune notion des chrétiens, et on a abandonné ce mauvais poste. Les protestants ont été contraints à chercher leur succession jusque dans l'Église romaine. Deux fameux ministres de France ont travaillé à l'envi à sauver les inconvénients de ce système, pour parler dans le style du temps : on entend bien que ces deux ministres sont messieurs Claude et Jurieu. On ne pouvait apporter ni plus d'esprit, ni plus d'étude, ni plus de subtilité et d'adresse, en un mot, plus de tout ce qu'il fallait pour se bien défendre : on ne pouvait non plus faire meilleure contenance, ni renvoyer leurs adversaires d'un air plus fier et plus dédaigneux avec les petits esprits, et avec les missionnaires tant méprisés par les ministres : toutefois la difficulté qu'on voulait faire paraître si légère, à la fin s'est trouvée si grande, qu'elle a mis la division dans le parti. Il a enfin fallu reconnaître publiquement qu'on trouvait dans l'Église romaine, comme dans les autres Églises, avec la suite essentielle du vrai christianisme, même le salut éternel ; secret que la politique du parti avait tenu si caché depuis longtemps. Au reste, on nous a donné tant d'avantage, il a fallu se jeter dans des excès si visibles, on a si

[1] *Liv.* XV.

fort oublié et les anciennes maximes de la réforme, et ses propres Confessions de foi, que je n'ai pu m'empêcher de raconter ce changement dans toute sa suite. Que si je me suis attaché à tracer ici avec soin le plan de ces deux ministres, et à faire bien connaître l'état où ils ont mis la question; c'est de bonne foi que j'ai trouvé dans leurs écrits, avec les plus adroits, toute l'érudition et toutes les subtilités que j'avais pu remarquer dans tous les auteurs que je connais, soit luthériens ou calvinistes : et si parmi les protestants on s'avisait de les dédire, sous prétexte des absurdités où on les verrait poussés, et qu'on voulût se réfugier de nouveau, ou dans l'Église invisible, ou dans les autres retraites également abandonnées; ce serait comme le désordre d'une armée vaincue, qui, consternée par sa déroute, voudrait rentrer dans les forts qu'elle n'aurait pu défendre, au hasard de s'y voir bientôt forcée encore une fois; ou comme l'inquiétude d'un malade, qui après s'être longtemps inutilement tourné et retourné dans son lit, pour y trouver une place plus commode, reviendrait à celle qu'il aurait quittée, où peu après il sentirait qu'il n'est pas mieux.

Je ne crains ici qu'une chose, c'est, s'il m'est permis de le dire, de faire trop voir à nos frères le faible de leur réforme. Il y en aura parmi eux qui s'aigriront contre nous, plutôt que de se calmer, en voyant dans leur religion un tort si visible; quoique, hélas! je ne songe point à leur imputer le malheur de leur naissance, et que je les plaigne encore plus que je ne les blâme. Mais ils ne laisseront pas de s'élever contre nous. Que de récriminations préparera-t-on contre l'Église, et que de reproches peut-être, contre moi-même, sur la nature de cet ouvrage! Combien de nos adversaires me diront, quoique sans sujet, que je suis sorti de mon caractère et de mes maximes, en abandonnant la modération qu'ils ont eux-mêmes louée, et en tournant les disputes de religion à des accusations personnelles et particulières! Mais assurément ils auront tort. Si ce récit rend le procédé de la réforme odieux, les bons esprits verront bien qu'en cela ce n'est pas moi, mais la chose même qui parle. Il ne s'agit de rien moins que de faits personnels, dans un discours où je me propose d'exposer, sur les matières de la foi, les actes les plus authentiques de la religion protestante. Que si on trouve dans leurs auteurs, qu'on nous vante comme des hommes extraordinairement envoyés pour faire renaître le christianisme au seizième siècle, une conduite directement opposée à un tel dessein; et qu'on voie en général, dans le parti qu'ils ont formé, tous les caractères contraires à un christianisme renaissant : les protestants apprendront dans cet endroit de l'histoire à ne point déshonorer Dieu et sa providence, en lui attribuant un choix spécial qui serait visiblement mauvais.

Pour les récriminations, il les faudra essuyer, avec toutes les injures et les calomnies dont nos adversaires ont accoutumé de nous charger : mais je leur demande deux conditions, qu'ils trouveront

équitables : la première, qu'ils ne so
accuser de variations dans les matières
près qu'ils s'en seront purgés eux-m
ment il faut avouer que ce ne serait p
à cette histoire, mais éblouir le lecte
le change : la seconde, qu'ils n'opposer
sonnements ou des conjectures à des fa
mais des faits constants à des faits con
décisions de foi authentiques à des dé
authentiques. Que si par de telles pre
montrent la moindre inconstance, ou
variation dans les dogmes de l'Église ca
puis son origine jusqu'à nous, c'est-
la fondation du christianisme, je ve
avouer qu'ils ont raison : et moi-mê
toute mon histoire.

Au reste, je ne prétends pas faire
et décharné des variations de nos r
découvrirai les causes : je montrerai
fait aucun changement parmi eux, qu
un inconvénient dans leur doctrine,
soit l'effet nécessaire. Leurs variati
celles des ariens, découvriront ce qu'
excuser, ce qu'ils ont voulu suppléer,
voulu déguiser dans leur croyance. Le
leurs contradictions et leurs équivoq
témoignage à la vérité catholique. Il
de temps en temps la représenter tell
afin qu'on voie par combien d'endroi
mis sont enfin contraints de s'en rappr
au milieu de tant de disputes, et des
la nouvelle réforme, la vérité cathol
partout, comme un beau soleil qui a
pais nuages; et ce traité, si je l'ex
Dieu me l'a inspiré, sera une démons
justice de notre cause; d'autant plu
qu'elle procèdera par des principes et
constants entre les parties.

Enfin, les altercations et les acco
des protestants nous feront voir en
mis de part ou d'autre l'essentiel d
et le nœud de la dispute; ce qu'il y
ce qu'il y faut du moins supporter
principes. La seule Confession de foi
avec son apologie, décidera en notre
coup plus de points qu'on ne pense,
siter, ce qu'il y a de plus essentiel.
aussi reconnaître au calviniste, com
vers les uns, et inexorable envers les
ce qui lui paraît odieux dans le cath
le paraître de la même sorte dans
ne l'est pas au fond. Quand on verr
gère contre l'un ce qu'on favorise ou
dans l'autre, c'en sera assez pour m
n'agit point par principes, mais par
qui est le véritable esprit de schisme. C
que le calviniste pourra faire ici de lu
tendra plus loin qu'il ne croit. Le luthé
aussi les disputes fort abrégées par les
reconnaît; et cet ouvrage, qui d'abord
raître contentieux, se trouvera dans l
coup plus tourné à la paix qu'à la

le prenait dans la suite d'un ton plus haut : « Je « vois, disait-il, que la cognée est à la racine, l'ar-« bre penche; et au lieu de le soutenir pendant « qu'on le pourrait encore, nous le précipitons à « terre. » Il voit une prompte désolation dans le clergé d'Allemagne [1]. Les biens temporels dont on voudra le priver, lui paraissent comme l'endroit par où le mal commencera : « Les corps, dit-il, péri-« ront avec les âmes. Dieu nous ôte la vue de nos « périls, comme il a coutume de faire à ceux qu'il « veut punir : le feu est allumé devant nous, et nous « y courons. »

C'est ainsi que, dans le quinzième siècle, ce cardinal, le plus grand homme de son temps, en déplorait les maux et en prévoyait la suite funeste : par où il semble avoir prédit ceux que Luther allait apporter à toute la chrétienté, en commençant par l'Allemagne; et il ne s'est pas trompé, lorsqu'il a cru que la réformation méprisée, et la haine redoublée contre le clergé, allait enfanter une secte plus redoutable à l'Église que celle des bohémiens. Elle est venue cette secte, sous la conduite de Luther; et en prenant le titre de réforme, elle s'est vantée d'avoir accompli les vœux de toute la chrétienté, puisque la réformation était désirée par les peuples, par les docteurs et par les prélats catholiques. Ainsi, pour autoriser cette réformation prétendue, on a ramassé avec soin ce que les auteurs ecclésiastiques ont dit contre les désordres et du peuple et du clergé même. Mais c'est une illusion manifeste, puisque, de tant de passages qu'on allègue, il n'y en a pas un seul où ces docteurs aient seulement songé à changer la foi de l'Église, à corriger son culte, qui consistait principalement dans le sacrifice de l'autel, à renverser l'autorité de ses prélats, et principalement celle du Pape, qui était le but où tendait toute cette nouvelle réformation, dont Luther était l'architecte.

Nos réformés nous allèguent saint Bernard, qui, faisant le dénombrement des maux de l'Église [2], et de ceux qu'elle a soufferts dans son origine durant les persécutions, et de ceux qu'elle a sentis dans son progrès par les hérésies, et de ceux qu'elle a éprouvés dans les derniers temps par la dépravation des mœurs, dit que ceux-ci sont le plus à craindre, parce qu'ils gagnent le dedans, et remplissent toute l'Église de corruption : d'où ce grand homme conclut que l'Église peut dire avec Isaïe, que *son amertume la plus amère et la plus douloureuse est dans la paix* [3]; lorsqu'en paix du côté des infidèles, et en paix du côté des hérétiques, elle est plus dangereusement combattue par les mauvaises mœurs de ses enfants. Mais il n'en faut pas davantage pour montrer que ce qu'il déplore n'est pas, comme ont fait nos réformateurs, les erreurs où l'Église était tombée, puisqu'au contraire il la représente comme étant à couvert de ce côté-là; mais seulement les maux qui venaient du relâchement de la discipline. D'où il est aussi arrivé que, lorsqu'au lieu de la discipline, des esprits inquiets et turbulents comme

[1] *Epist.* I, *Julian. Card. ad Eug.* IV, *inter Op. Æn. Silv. p.* 70. — [2] *Bern. Serm.* 33. *in Cant. n.* 10. — [3] *Isai.* XXXVIII, 17.

un Pierre de Bruis, un Henri, un Arnaud de Bresse, ont commencé à reprendre les dogmes; ce grand homme n'a jamais souffert qu'on en affaiblît aucun, et a combattu avec une force invincible, tant pour la foi de l'Église, que pour l'autorité de ses prélats [1].

Il en est de même des autres docteurs catholiques, qui dans les siècles suivants ont déploré les abus, et en ont demandé la réformation. Gerson est le plus célèbre de tous; et nul n'a proposé avec plus de force la réformation de l'Église dans le chef et dans les membres. Dans un sermon qu'il fit après le concile de Pise devant Alexandre V, il introduisit l'Église demandant au Pape la réformation et le rétablissement du royaume d'Israël : mais pour montrer qu'il ne se plaignait d'aucune erreur qu'on pût remarquer dans la doctrine de l'Église, il adresse au Pape ces paroles : « Pourquoi, dit-il [2], n'en-« voyez-vous pas aux Indiens, dont la foi peut être « facilement corrompue, puisqu'ils ne sont pas unis « à l'Église romaine, de laquelle se doit tirer la cer-« titude de la foi? » Son maître, le cardinal Pierre d'Ailli, évêque de Cambrai, soupirait aussi après la réformation : mais il en posait le fondement sur un principe bien différent de celui que Luther établissait; puisque celui-ci écrivait à Melanchton, « que « la bonne doctrine ne pouvait subsister, tant que « l'autorité du Pape serait conservée [3] : » et au contraire ce cardinal estimait que « durant le schisme « les membres de l'Église étant séparés de leur chef, « et n'y ayant point d'économe et de directeur apos-« tolique, » c'est-à-dire, n'y ayant point de pape que toute l'Église reconnût, « il ne fallait pas espérer « que la réformation se pût faire [4]. » Ainsi l'un faisait dépendre la réformation de la destruction de la papauté, et l'autre, du parfait rétablissement de cette autorité sainte, que Jésus-Christ avait établie pour entretenir l'unité parmi ses membres, et tenir tout dans le devoir.

Il y avait donc de deux sortes d'esprit qui demandaient la réformation : les uns, vraiment pacifiques et vrais enfants de l'Église, en déploraient les maux sans aigreur, en proposaient avec respect la réformation, dont aussi ils toléraient humblement le délai; et loin de la vouloir procurer par la rupture, ils regardaient au contraire la rupture comme le comble de tous les maux : au milieu des abus ils admiraient la divine Providence, qui savait selon ses promesses conserver la foi de l'Église : et si on semblait leur refuser la réformation des mœurs, sans s'aigrir et sans s'emporter, ils s'estimaient assez heureux de ce que rien ne les empêchait de la faire parfaitement en eux-mêmes. C'étaient là les forts de l'Église, dont nulle tentation ne pouvait ébranler la foi ni les arracher de l'unité. Mais il y avait outre cela des esprits superbes, pleins de chagrin et d'aigreur, qui, frappés des désordres qu'ils voyaient régner dans l'Église et principalement parmi ses ministres, ne croyaient pas que les promesses de son éternelle durée pussent subsister parmi ces abus : au

[1] *Bern. Serm.* 65, 66, *in Cant.* — [2] *Gers. Serm. de Ascens. Dom. ad Alex.* V, *tom.* II, *pag.* 131. — [3] *Sleid. l.* VII, *fol.* 112. — [4] *Conc.* I, *de S. Lud.*

lieu que le Fils de Dieu avait enseigné à respecter *la chaire de Moïse*, malgré les mauvaises œuvres *des docteurs et des pharisiens assis dessus*[1]. Ceux-ci devenus superbes, et par là devenus faibles, succombaient à la tentation qui porte à haïr la chaire en haine de ceux qui y président; et comme si la malice des hommes pouvait anéantir l'œuvre de Dieu, l'aversion qu'ils avaient conçue pour les docteurs leur faisait haïr tout ensemble et la doctrine qu'ils enseignaient, et l'autorité qu'ils avaient reçue de Dieu pour enseigner.

Tels étaient les albigeois et les vaudois, tels étaient Jean Viclef et Jean Hus. L'appât le plus ordinaire, dont ils se servaient pour attirer les âmes infirmes dans leurs lacets, était la haine qu'ils leur inspiraient pour les pasteurs de l'Église : par cet esprit d'aigreur on ne respirait que la rupture; et il ne faut pas s'étonner si dans le temps de Luther, où les invectives et l'aigreur contre le clergé furent portées à la dernière extrémité, on vit aussi la rupture la plus violente, et la plus grande apostasie qu'on eût peut-être jamais vue jusques alors dans la chrétienté.

Martin Luther, augustin de profession, docteur et professeur en théologie dans l'université de Wittemberg, donna le branle à ces mouvements. Les deux partis de ceux qui se sont dits réformés, l'ont également reconnu pour l'auteur de cette nouvelle réformation. Ce n'a pas été seulement les luthériens ses sectateurs qui lui ont donné à l'envi de grandes louanges. Calvin admire souvent ses vertus, sa magnanimité, sa constance, l'insdustrie incomparable qu'il a fait paraître contre le Pape. C'est la trompette, ou plutôt c'est le tonnerre, c'est le foudre qui a tiré le monde de sa léthargie : ce n'était pas Luther qui parlait, c'était Dieu qui foudroyait par sa bouche[2].

Il est vrai qu'il eut de la force dans le génie, de la véhémence dans ses discours, une éloquence vive et impétueuse, qui entraînait les peuples et les ravissait; une hardiesse extraordinaire quand il se vit soutenu et applaudi, avec un air d'autorité qui faisait trembler devant lui ses disciples : de sorte qu'ils n'osaient le contredire ni dans les grandes choses ni dans les petites.

Il faudrait ici raconter les commencements de la querelle de 1517, s'ils n'étaient connus de tout le monde. Mais qui ne sait la publication des indulgences de Léon X, et la jalousie des augustins contre les jacobins, qu'on leur avait préférés en cette occasion? Qui ne sait que Luther, docteur augustin, choisi pour maintenir l'honneur de son ordre, attaqua premièrement les abus que plusieurs faisaient des indulgences, et les excès qu'on en prêchait? Mais il était trop ardent pour se renfermer dans ces bornes : des abus, il passa bientôt à la chose même. Il avançait par degrés; et encore qu'il allât toujours diminuant les indulgences, et les réduisant presque à rien par la manière de les expliquer dans le fond, il faisait semblant d'être d'accord avec ses adversaires, puisque, lorsqu'il mit ses propositions par écrit, il y en eut une couchée en ces termes : *Si quelqu'un nie la vérité des indulgences du Pape, qu'il soit anathème*[1].

Cependant une matière le menait à l'autre. Comme celle de la justification et de l'efficace des sacrements touchait de près à celle des indulgences, Luther se jeta sur ces deux articles; et cette dispute devint bientôt la plus importante.

La justification, c'est la grâce, qui, nous remettant nos péchés, nous rend en même temps agréables à Dieu. On avait cru jusqu'alors que ce qui faisait cet effet devait à la vérité venir de Dieu, mais enfin devait être en nous; et que pour être justifié, c'est-à-dire de pécheur être fait juste, il fallait avoir en soi la justice; comme pour être savant et vertueux, il faut avoir en soi la science et la vertu. Mais Luther n'avait pas suivi une idée si simple. Il voulait que ce qui nous justifie, et ce qui nous rend agréables aux yeux de Dieu, ne fût rien en nous; mais que nous fussions justifiés parce que Dieu nous imputait la justice de Jésus-Christ, comme si elle eût été la nôtre propre, et parce qu'en effet nous pouvions nous l'approprier par la foi.

Mais le secret de cette foi justifiante avait encore quelque chose de bien particulier : c'est qu'elle ne consistait pas à croire en général au Sauveur, à ses mystères et ses promesses; mais à croire très-certainement, chacun dans son cœur, que tous nos péchés nous étaient remis. On était justifié, disait sans cesse Luther, dès qu'on croyait l'être avec certitude; et la certitude qu'il exigeait n'était pas seulement cette certitude morale qui, fondée sur des motifs raisonnables, exclut l'agitation et le trouble; mais une certitude absolue, une certitude infaillible, où le pécheur devait croire qu'il était justifié, de la même foi dont il croit que Jésus-Christ est venu au monde[2].

Sans cette certitude il n'y avait point de justification pour le fidèle : car il ne pouvait, lui disait-on, ni invoquer Dieu, ni se confier en lui seul, tant qu'il avait le moindre doute, non-seulement de la bonté divine en général, mais encore de la bonté particulière par laquelle Dieu imputait à chacun de nous la justice de Jésus-Christ; et c'est ce qui s'appelait la foi spéciale.

Il s'élevait ici une nouvelle difficulté, savoir si pour être assuré de sa justification, il fallait l'être en même temps de la sincérité de sa pénitence. C'est ce qui d'abord venait dans l'esprit à tout le monde; et puisque Dieu ne promettait de justifier que les pénitents, si l'on était assuré de sa justification; il semblait qu'il le fallait être en même temps de la sincérité de sa pénitence. Mais cette dernière certitude était l'aversion de Luther; et loin qu'on fût assuré de la sincérité de sa pénitence, « on n'était pas même « assuré, disait-il[3], de ne pas commettre plusieurs « péchés mortels dans ses meilleures œuvres, à « cause du vice très-caché de la vaine gloire ou de « l'amour propre. »

Luther poussait encore la chose plus loin; car il

[1] *Matth.* XXIII, 2, 3. — [2] *Calv. 2. def. Cont. Vestph. opusc. f.* 786, 787 *et seq. Resp. cont. Pigh. ibid. fol.* 137, 141, *etc.*

[1] *Prop.* 1517, 71; *t.* 1. *Viteb.* — [2] *Luth. t.* 1. *Vit. Prop.* 1518. *f.* 52. *Serm. de Indulg. f.* 61. *Act. ap. Legat. Apost. f.* 211. *Luth. ad Frider. f.* 222. — [3] *Luth. t.* 1. *Prop.* 1518. *Prop.* 48.

Mais, pendant que les hérésies toujours variables ne s'accordent pas avec elles-mêmes, et introduisent continuellement de nouvelles règles, c'est-à-dire, de nouveaux symboles, dans l'Église, dit Tertullien [1], *la règle de la foi est immuable, et ne se réforme point*. C'est que l'Église, qui fait profession de ne dire et de n'enseigner que ce qu'elle a reçu, ne varie jamais; et au contraire l'hérésie, qui a commencé par innover, innove toujours, et ne change point de nature.

De là vient que saint Chrysostôme traitant ce précepte de l'apôtre : *Évitez les nouveautés profanes dans vos discours*, a fait cette réflexion [2] : « Évitez les nouveautés dans vos discours; car les « choses n'en demeurent pas là : une nouveauté en « produit une autre; et on s'égare sans fin quand « on a une fois commencé à s'égarer. »

Deux choses causent ce désordre dans les hérésies : l'une est tirée du génie de l'esprit humain, qui depuis qu'il a goûté une fois l'appât de la nouveauté, ne cesse de rechercher avec un appétit déréglé cette trompeuse douceur : l'autre est tirée de la différence de ce que Dieu fait, d'avec ce que font les hommes. La vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection : l'hérésie, faible production de l'esprit humain, ne se peut faire que par pièces mal assorties. Pendant qu'on veut renverser, contre le précepte du Sage [3], *les anciennes bornes posées par nos pères*, et réformer la doctrine une fois reçue parmi les fidèles, on s'engage sans bien pénétrer toutes les suites de ce qu'on avance. Ce qu'une fausse lueur avait fait hasarder au commencement, se trouve avoir des inconvénients qui obligent les réformateurs à se réformer tous les jours : de sorte qu'ils ne peuvent dire quand finiront les innovations, ni jamais se contenter eux-mêmes.

Voilà les principes solides et inébranlables par lesquels je prétends démontrer aux protestants la fausseté de leur doctrine dans leurs continuelles variations, et dans la manière changeante dont ils ont expliqué leurs dogmes; je ne dis pas seulement en particulier, mais en corps d'Église, dans les livres qu'ils appellent symboliques, c'est-à-dire, dans ceux qu'on a faits pour exprimer le consentement des Églises; en un mot, dans leurs propres Confessions de foi, arrêtées, signées, publiées, dont on a donné la doctrine comme une doctrine qui ne contenait que la pure parole de Dieu, et qu'on a changées néanmoins en tant de manières dans les articles principaux.

Au reste, quand je parlerai de ceux qui se sont dits réformés en ces derniers siècles, mon dessein n'est point de parler des sociniens, ni des différentes sociétés d'anabaptistes, ni de tant de diverses sectes qui s'élèvent, en Angleterre et ailleurs, dans le sein de la nouvelle réforme; mais seulement de ces deux corps, dont l'un comprend les luthériens, c'est-à-dire, ceux qui ont pour règle la confession d'Augsbourg; et l'autre suit les sentiments de Zuingle et de Calvin. Les premiers, dans l'institution de l'eucharistie, sont défenseurs du sens littéral, et les autres du sens figuré. C'est aussi par ce caractère que nous les distinguerons principalement les uns des autres, quoiqu'il y ait entre eux beaucoup d'autres démêlés très-graves et très-importants, comme la suite le fera paraître.

Les luthériens nous diront ici qu'ils prennent fort peu de part aux variations et à la conduite des zuingliens et des calvinistes; et quelques-uns de ceux-ci pourront penser à leur tour que l'inconstance des luthériens ne les touche pas; mais ils se trompent les uns et les autres, puisque les luthériens peuvent voir dans les calvinistes les suites du mouvement qu'ils ont excité; et au contraire, les calvinistes doivent remarquer dans les luthériens le désordre et l'incertitude du commencement qu'ils ont suivi : mais surtout les calvinistes ne peuvent nier qu'ils n'aient toujours regardé Luther et les luthériens comme leurs auteurs; et sans parler de Calvin, qui a souvent nommé Luther avec respect, comme le chef de la réforme, on verra dans la suite de cette histoire [1], tous les calvinistes (j'appelle ici de ce nom le second parti des protestants) allemands, anglais, hongrois, polonais, hollandais, et tous les autres généralement assemblés à Francfort [2], par les soins de la reine Élisabeth, après avoir reconnu *ceux de la confession d'Augsbourg*, c'est-à-dire, les luthériens, *comme les premiers qui ont fait renaître l'Église*, reconnaître encore la confession d'Augsbourg, comme une pièce commune de tout le parti, qu'ils ne veulent pas contredire, *mais seulement la bien entendre;* et encore dans un seul article, qui est celui de la cène, nommant aussi pour cette raison parmi leurs pères, non-seulement Zuingle, Bucer et Calvin; mais encore Luther et Melanchton; et mettant Luther à la tête de tous leurs réformateurs.

Qu'ils disent après cela que les variations de Luther et des luthériens ne les touchent pas : nous leur dirons au contraire, que, selon leurs propres principes et leurs propres déclarations, montrer les variations et les inconstances de Luther et des luthériens, c'est montrer l'esprit de vertige dans la source de la réforme, et dans la tête où elle a été premièrement conçue.

On a imprimé à Genève, il y a longtemps, un recueil de Confessions de foi [3], où avec celle des défenseurs du sens figuré, comme celle de France et des Suisses, sont aussi celles des défenseurs du sens littéral, comme celle d'Augsbourg, et quelques autres; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'encore que les Confessions qu'on y a ramassées soient si différentes, et se condamnent les unes les autres en plusieurs articles de foi, on ne laisse pas néanmoins de les proposer, dans la préface de ce recueil, « comme un corps entier de la saine théolo« gie, et comme des registres authentiques, où il « fallait avoir recours pour connaître la foi ancienne « et primitive. » Elles sont dédiées aux rois d'An-

[1] *De Virg. vel. n.* 1. — [2] *Hom.* v, *in* 2. *ad Tim.* — [3] *Prov.* XXII, 28.

[1] *Lib.* XII. — [2] *Act. Auth. Blond. p.* 65. — [3] *Syntagm. Conf. fidei. Gen.* 1654.

re, d'Écosse, de Danemark et de Suède, et
inces et républiques par qui elles sont suivies.
orte que ces rois et ces états soient séparés
eux de communion aussi bien que de croyan-
ux de Genève ne laissent pas de leur parler
e à des fidèles *éclairés dans ces derniers
par une grâce singulière de Dieu, de la
ble lumière de son Évangile,* et ensuite de
résenter à tous ces Confessions de foi, comme
*ument éternel de la piété extraordinaire de
ancêtres.*

st qu'en effet ces doctrines sont également
ées par les calvinistes, ou absolument comme
bles, ou du moins comme n'ayant rien de
ire au fondement de la foi : et ainsi, quand
rra dans cette histoire la doctrine des Confes-
de foi, je ne dis pas de France ou des Suisses,
autres défenseurs du sens figuré, mais encore
sbourg, et des autres qui ont été faites par
thériens, on ne la doit pas prendre pour une
ine étrangère au calvinisme; mais pour une
ine que les calvinistes ont expressément ap-
ée comme véritable, ou en tout cas épargnée
e innocente, dans les actes les plus authenti-
qui se soient faits parmi eux.

n'en dirai pas autant des luthériens, qui, au lieu
e *touchés de l'autorité* des défenseurs du sens
é, *n'ont que du* mépris et de l'aversion pour
sentiments. Leurs propres changements les
nt confondre. Quand on ne ferait seulement
re les titres de leurs Confessions de foi dans
ueil de Genève, et dans les autres livres de
nature, où nous les voyons ramassées, on se-
tonné de leur multitude. La première qu'on
araître est celle d'Augsbourg, d'où les luthé-
prennent leur nom. On la verra présenter à
les V, en 1530; et on verra depuis qu'on y a
é et retouché plusieurs fois. Melanchton, qui
t dressée, en tourna encore le sens d'une autre
ère, dans l'Apologie qu'il en fit alors, souscrite
nt le parti : ainsi elle fut changée en sortant
ains de son auteur. Depuis, on n'a cessé de la
mer, et de l'expliquer en différentes manières;
ces nouveaux réformateurs avaient de peine
ontenter, et tant ils étaient peu stylés à ensei-
précisément ce qu'il fallait croire!

ais comme si une seule Confession de foi ne
sait pas sur les mêmes matières, Luther crut
avait besoin d'expliquer ses sentiments d'une
façon, et dressa, en 1537, les articles de
calde, pour être présentés au concile que le
Paul III avait indiqué à Mantoue : les articles
t souscrits par tout le parti, et se trouvent
és dans le livre que les luthériens appellent la
orde [1].

tte explication ne satisfit pas tellement, qu'il
llût encore dresser la Confession que l'on ap-
Saxonique, qui fut présentée au concile de
te en l'an 1551, et celle de Wittemberg, qui fut
présentée au même concile en 1552.

tout cela il faut joindre les explications de l'É-
glise de Wittemberg, où la réforme avait pris nais-
sance; et les autres, que cette histoire fera paraître
en leur rang, principalement celle du livre de la
Concorde, dans *l'abrégé des articles,* et encore
dans le même livre, les *explications répétées* [1], qui
sont tout autant de Confessions de foi, publiées
authentiquement dans le parti, embrassées par des
Églises, combattues par d'autres, dans des points
très-importants : et ces Églises ne laissent pas de
faire semblant de composer un seul corps, à cause
que, par politique, elles dissimulent leurs dissensions
sur l'ubiquité et sur les autres matières.

L'autre parti des protestants n'a pas été moins
fécond en Confessions de foi. En même temps que
celle d'Augsbourg fut présentée à Charles V, ceux
qui ne voulurent pas en convenir lui présentèrent
la leur, qui fut publiée sous le nom de quatre villes
de l'Empire, dont celle de Strasbourg était la pre-
mière.

Elle satisfit si peu les défenseurs du sens figuré,
que chacun voulut faire la sienne : nous en verrons
quatre ou cinq de la façon des Suisses. Mais si les
ministres zuingliens avaient leurs pensées, les au-
tres avaient aussi les leurs; et c'est ce qui a produit
la Confession de France et de Genève. On voit à
peu près dans le même temps deux Confessions de
foi sous le nom de l'Église anglicane, et autant
sous le nom de l'Église d'Écosse. L'électeur palatin
Frédéric III, voulut faire la sienne en particulier:
et celle-ci a trouvé sa place avec les autres dans le
recueil de Genève. Ceux des Pays-Bas ne se sont te-
nus à pas une de celles qu'on avait faites devant
eux, et nous avons une Confession de foi belgique,
approuvée au synode de Dordrecht. Pourquoi les
calvinistes polonais n'auraient-ils pas eu la leur? En
effet, encore qu'ils eussent souscrit la dernière con-
fession des zuingliens, on voit qu'ils ne laissent pas
d'en publier encore une autre au synode de Czen-
ger : outre cela, s'étant assemblés avec les vaudois
et les luthériens à Sendomir, ils convinrent d'une
nouvelle manière d'expliquer l'article de l'eucharis-
tie, sans qu'aucun d'eux se départît de ses senti-
ments.

Je ne parle pas de la Confession de foi des Bohé-
miens, qui voulaient contenter les deux partis de
la nouvelle réforme. Je ne parle pas des traités d'ac-
cord qui furent faits entre les Églises avec tant de
variétés et tant d'équivoques : ils paraîtront en leur
lieu, avec les décisions des synodes nationaux, et
d'autres Confessions de foi faites en différentes con-
jonctures. Est-il possible, ô grand Dieu! que sur
les mêmes matières et sur les mêmes questions on
ait eu besoin de tant d'actes multipliés, de tant de
décisions et de Confessions de foi si différentes?
Encore ne puis-je pas me vanter de les savoir tou-
tes; et j'en sais que je n'ai pu trouver. L'Église ca-
tholique n'en eut jamais qu'une à opposer à chaque
hérésie : mais les Églises de la nouvelle réforme,
qui en ont produit un si grand nombre, chose
étrange, et néanmoins véritable! n'en sont pas en-
core contentes; et on verra dans cette histoire,

[1] *ncord.* p. 298, 730.

[1] *Conc.* p. 670, 778.

qu'il n'a pas tenu à nos calvinistes qu'ils n'en aient fait de nouvelles, qui aient supprimé ou réformé toutes les autres.

On est étonné de ces variations. On le sera beaucoup davantage quand on verra le détail et la manière dont des actes si authentiques ont été dressés. On s'est joué, je le dis sans exagérer, du nom de confession de foi; et rien n'a été moins sérieux dans la nouvelle réforme, que ce qu'il y a de plus sérieux dans la religion.

Cette prodigieuse multitude de Confessions de foi a effrayé ceux qui les ont faites : on verra les pitoyables raisons par lesquelles ils ont tâché de s'en excuser : mais je ne puis m'empêcher ici de rapporter celles qui sont proposées dans la préface du recueil de Genève [1]; parce qu'elles sont générales, et regardent également toutes les Églises qui se disent réformées.

La première raison qu'on allègue pour établir la nécessité de multiplier ces Confessions, c'est que plusieurs articles de foi ayant été attaqués, il a fallu opposer plusieurs Confessions à ce grand nombre d'erreurs : j'en conviens; et en même temps, par une raison contraire, je démontre l'absurdité de toutes ces Confessions de foi des protestants; puisque toutes, comme il paraît par la seule lecture des titres, regardent précisément les mêmes articles; de sorte que c'était le cas de dire avec saint Athanase [2] : « Pourquoi un nouveau concile, de nouvelles « Confessions, un nouveau symbole? Quelle nou« velle question s'était élevée? »

Une autre excuse qu'on apporte, c'est que tout le monde, comme dit l'apôtre, doit rendre raison de sa foi; de sorte que les Églises répandues en divers lieux ont dû déclarer leur croyance par un témoignage public : comme si toutes les Églises du monde, dans quelque éloignement qu'elles soient, ne pouvaient pas convenir dans le même témoignage, quand elles ont la même croyance; et qu'on n'ait pas vu en effet, dès l'origine du christianisme, un semblable consentement dans les Églises. Où est-ce que l'on me montrera que les Églises d'Orient aient eu dans l'antiquité une confession différente de celle d'Occident? Le symbole de Nicée ne leur a-t-il pas servi également de témoignage contre tous les ariens? la définition de Calcédoine, contre tous les eutychiens, les huit chapitres de Carthage, contre tous les pélagiens? et ainsi du reste.

Mais, disent les protestants, y avait-il une des Églises réformées qui pût faire la loi à toutes les autres? Non, sans doute : toutes ces nouvelles Églises, sous prétexte d'éloigner la domination, se sont même privées de l'ordre, et n'ont pas pu conserver le principe d'unité. Mais enfin, si la vérité les dominait toutes, comme elles s'en glorifient, il ne fallait autre chose, pour les unir dans une même Confession de foi, sinon que toutes entrassent dans le sentiment de celles à qui Dieu aurait fait la grâce d'exposer la première la vérité.

Enfin, nous lisons encore dans la préface de Ge-

[1] *Synt. Conf. Præf.* — [2] *Athan. de Syn. et Ep. ad. Afr.*

nève, que si la réforme n'avait produit
seule Confession de foi, on aurait pris ce
tement pour un concert étudié; au lieu qu
sentement entre tant d'Églises, et de Con
de foi sans concert, est l'œuvre du Saint
Ce concert, en effet, serait merveilleux :
malheur la merveille du consentement m
ces Confessions de foi; et cette histoire fer
tre qu'il n'y eut jamais, dans une matiè
rieuse, une si étrange inconstance.

On s'est aperçu d'un si grand mal dan
forme, et on a vainement tenté d'y remédi
le second parti des protestants a tenu une
blée générale, pour dresser une commune
sion de foi. Mais nous verrons par les actes
tant qu'on trouvait d'inconvénient à n'
point, autant fut-il impossible d'en conven

Les luthériens, qui paraissent plus un
la confession d'Augsbourg, n'ont pas été
embarrassés de ces éditions différentes, et
pas pu trouver un meilleur remède [3].

On sera fatigué sans doute en voyant ce
tions, et tant de fausses subtilités de la nou
forme; tant de chicanes sur les mots; tant d
accommodements; tant d'équivoques et d'
tions forcées sur lesquelles on les a fondées
là, dira-t-on souvent, la religion chrétien
les païens ont admirée autrefois comme si
si nette et si précise en ses dogmes! *Christ
religionem absolutam et simplicem?* Non
nement, ce ne l'est pas. Ammian Marceli
raison, quand il disait que Constance, par
conciles et tous ses symboles, était éloigné
admirable simplicité, et qu'il avait affaibli
vigueur de la foi, par la crainte perpétue
avait de s'être trompé dans ses sentiments

Encore que mon intention soit ici de rep
les Confessions de foi, et les autres actes pu
paraissent les variations, non pas des parti
mais des Églises entières de la nouvelle re
je ne pourrai m'empêcher de parler en mêm
des chefs de parti qui ont dressé ces Conf
ou qui ont donné lieu à ces changements
Luther, Melanchton, Carlostad, Zuingle,
Œcolampade, Calvin, et les autres, paraîtr
vent sur les rangs : mais je n'en dirai rien
soit tiré le plus souvent de leurs propres é
toujours d'auteurs non suspects : de sorte
aura dans tout ce récit aucun fait qui ne so
tant, et utile à faire entendre les variation
j'écris l'histoire.

Pour ce qui regarde les actes publics d
testants, outre leurs Confessions de foi
Catéchismes, qui sont entre les mains de
monde, j'en ai trouvé quelques-uns dans le
de Genève; d'autres dans le livre appelé *Co*
imprimé par les luthériens en 1654; d'autr
le résultat des synodes nationaux de nos pr
réformés, que j'ai vus en forme authentique
bibliothèque du Roi; d'autres dans l'Histo
cramentaire, imprimée à Zurich, en 16

[1] *Liv.* XII. — [2] *Liv.* III, VIII. — [3] *Ammian. Marcel*

Hospinien, auteur zuinglien, ou enfin dans d'autres auteurs protestants : en un mot, je ne dirai rien qui ne soit authentique et incontestable. Au reste, pour le fond des choses, on sait bien de quel avis je suis : car assurément je suis catholique aussi soumis qu'aucun autre aux décisions de l'Église, et tellement disposé, que personne ne craint davantage de préférer son sentiment particulier au sentiment universel. Après cela, d'aller faire le neutre et l'indifférent, à cause que j'écris une histoire, ou de dissimuler ce que je suis, quand tout le monde le sait et que j'en fais gloire, ce serait faire au lecteur une illusion trop grossière : mais avec cet aveu sincère, je maintiens aux protestants qu'ils ne peuvent me refuser leur croyance, et qu'ils ne liront jamais nulle histoire, quelle qu'elle soit, plus indubitable que celle-ci ; puisque, dans ce que j'ai à dire contre leurs Églises et leurs auteurs, je n'en raconterai rien qui ne soit prouvé clairement par leurs propres témoignages.

Je n'ai pas épargné ma peine à les transcrire ; et le lecteur se plaindra peut-être que je n'aie pas assez ménagé la sienne. D'autres trouveront mauvais que je me sois quelquefois attaché à des choses qui leur paraîtront méprisables. Mais, outre que ceux qui sont accoutumés à traiter les matières de la religion savent bien que dans un sujet de cette importance et de cette délicatesse, presque tout, jusqu'aux moindres mots, est essentiel ; il a fallu considérer, non ce que les choses sont en elles-mêmes, mais ce qu'elles ont été ou sont encore dans l'esprit de ceux à qui j'ai affaire ; et après tout on verra bien que cette histoire est d'un genre tout particulier ; qu'elle a dû paraître avec toutes ses preuves, et munie, pour ainsi dire, de tous côtés ; et qu'il a fallu hasarder de la rendre moins divertissante, pour la rendre plus convaincante et plus utile.

Quoique mon dessein me renferme dans l'histoire des protestants, j'ai cru en certains endroits devoir remonter plus haut [1] ; et c'a été lorsqu'on a vu les vaudois et les hussites se réunir avec les calvinistes et les luthériens : il a donc fallu, en ces endroits, faire connaître l'origine et les sentiments de ces sectes, en montrer la descendance, les distinguer d'avec celles avec qui on a voulu les confondre, découvrir le manichéisme de Pierre de Bruis et des albigeois, et montrer comment les vaudois sont sortis d'eux ; raconter les impiétés et les blasphèmes de Viclef, dont Jean Hus et ses disciples ont pris naissance ; en un mot, révéler la honte de tous ces sectaires à ceux qui se glorifient de les avoir pour prédécesseurs.

Quant à la méthode de cet ouvrage, on y verra marcher les disputes et les décisions dans l'ordre qu'elles ont paru, sans distinction des matières, parce que les temps mêmes m'invitaient à suivre cet ordre. Il est certain que, par ce moyen, les variations des protestants et l'état de leurs Églises sera mieux marqué. On verra aussi plus clairement, en mettant ensemble sous les yeux les circonstances des lieux et des temps, ce qui pourra servir à la conviction ou à la défense de ceux dont il s'agit.

Il n'y a qu'une controverse dont je fais l'histoire à part ; et c'est celle qui regarde l'Église [2] : matière si importante, et qui seule pourrait emporter la décision de tout le procès, si elle n'était aussi embrouillée dans les écrits des protestants, qu'elle est claire et intelligible en elle-même. Pour lui rendre sa netteté et sa simplicité naturelle, j'ai recueilli dans le dernier livre tout ce que j'ai eu à raconter sur cette matière, afin qu'ayant une fois bien envisagé la difficulté, le lecteur puisse apercevoir pourquoi les nouvelles Églises se sont senties obligées à tourner successivement de tant de côtés ce qui dans le fond ne pouvait jamais avoir qu'une même face. Car enfin tout se réduit à montrer où était l'Église avant la réforme. Naturellement on la doit faire visible, selon la commune idée de tous les chrétiens, et on était allé là dans les premières Confessions de foi, comme on le verra dans celles d'Augsbourg et de Strasbourg, qui sont dans chaque parti des protestants les deux premières. On s'obligeait, par ce moyen, à montrer dans sa croyance, non pas des particuliers répandus deçà et delà, et encore les uns sur un point, et les autres sur un autre ; mais des corps d'Église, c'est-à-dire des corps composés de pasteurs et de peuples : et on a longtemps amusé le monde en disant, qu'à la vérité l'Église n'était pas toujours dans l'éclat ; mais qu'il y avait du moins, dans tous les temps, quelque petite assemblée où la vérité se faisait entendre. A la fin, comme on a bien vu qu'on n'en pouvait marquer, ni petite ni grande, ni obscure ni éclatante, qui fût de la croyance protestante ; le refuge d'Église invisible s'est présenté très à propos, et la dispute a roulé longtemps sur cette question. De nos jours on a reconnu plus clairement que l'Église réduite à un état invisible était une chimère inconciliable avec le plan de l'Écriture et la commune notion des chrétiens, et on a abandonné ce mauvais poste. Les protestants ont été contraints à chercher leur succession jusque dans l'Église romaine. Deux fameux ministres de France ont travaillé à l'envi à sauver les inconvénients de ce système, pour parler dans le style du temps : on entend bien que ces deux ministres sont messieurs Claude et Jurieu. On ne pouvait apporter ni plus d'esprit, ni plus d'étude, ni plus de subtilité et d'adresse, en un mot, plus de tout ce qu'il fallait pour se bien défendre : on ne pouvait non plus faire meilleure contenance, ni renvoyer leurs adversaires d'un air plus fier et plus dédaigneux avec les petits esprits, et avec les missionnaires tant méprisés par les ministres : toutefois la difficulté qu'on voulait faire paraître si légère, à la fin s'est trouvée si grande, qu'elle a mis la division dans le parti. Il a enfin fallu reconnaître publiquement qu'on trouvait dans l'Église romaine, comme dans les autres Églises, avec la suite essentielle du vrai christianisme, même le salut éternel ; secret que la politique du parti avait tenu si caché depuis longtemps. Au reste, on nous a donné tant d'avantage, il a fallu se jeter dans des excès si visibles, on a si

[1] *Liv.* XI.

[2] *Liv.* XV.

fort oublié et les anciennes maximes de la réforme, et ses propres Confessions de foi, que je n'ai pu m'empêcher de raconter ce changement dans toute sa suite. Que si je me suis attaché à tracer ici avec soin le plan de ces deux ministres, et à faire bien connaître l'état où ils ont mis la question : c'est de bonne foi que j'ai trouvé dans leurs écrits, avec les plus adroits, toute l'érudition et toutes les subtilités que j'avais pu remarquer dans tous les auteurs que je connais, soit luthériens ou calvinistes : et si parmi les protestants on s'avisait de les dédire, sous prétexte des absurdités où on les verrait poussés, et qu'on voulût se réfugier de nouveau, ou dans l'Église invisible, ou dans les autres retraites également abandonnées; ce serait comme le désordre d'une armée vaincue, qui, consternée par sa déroute, voudrait rentrer dans les forts qu'elle n'aurait pu défendre, au hasard de s'y voir bientôt forcée encore une fois; ou comme l'inquiétude d'un malade, qui après s'être longtemps inutilement tourné et retourné dans son lit, pour y trouver une place plus commode, reviendrait à celle qu'il aurait quittée, où peu après il sentirait qu'il n'est pas mieux.

Je ne crains ici qu'une chose, c'est, s'il m'est permis de le dire, de faire trop voir à nos frères le faible de leur réforme. Il y en aura parmi eux qui s'aigriront contre nous, plutôt que de se calmer, en voyant dans leur religion un tort si visible; quoique, hélas! je ne songe point à leur imputer le malheur de leur naissance, et que je les plaigne encore plus que je ne les blâme. Mais ils ne laisseront pas de s'élever contre nous. Que de récriminations préparera-t-on contre l'Église, et que de reproches peut-être, contre moi-même, sur la nature de cet ouvrage! Combien de nos adversaires me diront, quoique sans sujet, que je suis sorti de mon caractère et de mes maximes, en abandonnant la modération qu'ils ont eux-mêmes louée, et en tournant les disputes de religion à des accusations personnelles et particulières! Mais assurément ils auront tort. Si ce récit rend le procédé de la réforme odieux, les bons esprits verront bien qu'en cela ce n'est pas moi, mais la chose même qui parle. Il ne s'agit de rien moins que de faits personnels, dans un discours où je me propose d'exposer, sur les matières de la foi, les actes les plus authentiques de la religion protestante. Que si on trouve dans leurs auteurs, qu'on nous vante comme des hommes extraordinairement envoyés pour faire renaître le christianisme au seizième siècle, une conduite directement opposée à un tel dessein; et qu'on voie en général, dans le parti qu'ils ont formé, tous les caractères contraires à un christianisme renaissant : les protestants apprendront dans cet endroit de l'histoire à ne point déshonorer Dieu et sa providence, en lui attribuant un choix spécial qui serait visiblement mauvais.

Pour les récriminations, il les faudra essuyer, avec toutes les injures et les calomnies dont nos adversaires ont accoutumé de nous charger : mais je leur demande deux conditions, qu'ils trouveront équitables : la première, qu'ils ne songent [...] accuser de variations dans les matières de foi [...] près qu'ils s'en seront purgés eux-mêmes : [...]ment il faut avouer que ce ne serait pas ré[...] à cette histoire, mais éblouir le lecteur, et [...] le change : la seconde, qu'ils n'opposent pas [...] sonnements ou des conjectures à des faits con[...] mais des faits constants à des faits constants [...] décisions de foi authentiques à des décisions [...] authentiques. Que si par de telles preuves il[s] montrent la moindre inconstance, ou la m[...] variation dans les dogmes de l'Église catholiq[ue] puis son origine jusqu'à nous, c'est-à-dire [...] la fondation du christianisme, je veux bie[n] avouer qu'ils ont raison : et moi-même j'ef[...] toute mon histoire.

Au reste, je ne prétends pas faire un re[...] et décharné des variations de nos réforme[s] découvrirai les causes : je montrerai qu'il n[...] fait aucun changement parmi eux, qui ne n[...] un inconvénient dans leur doctrine, et q[...] soit l'effet nécessaire. Leurs variations, [...] celles des ariens, découvriront ce qu'ils ont [...] excuser, ce qu'ils ont voulu suppléer, ce qu'[...] voulu déguiser dans leur croyance. Leurs dis[...] leurs contradictions et leurs équivoques re[...] témoignage à la vérité catholique. Il faudr[a] de temps en temps la représenter telle qu'el[...] afin qu'on voie par combien d'endroits ses [...]mis sont enfin contraints de s'en rapprocher. [...] au milieu de tant de disputes, et des embar[...] la nouvelle réforme, la vérité catholique é[...] partout, comme un beau soleil qui aura per[...] pais nuages; et ce traité, si je l'exécute [...] Dieu me l'a inspiré, sera une démonstration [...] justice de notre cause; d'autant plus se[...] qu'elle procèdera par des principes et par d[...] constants entre les parties.

Enfin, les altercations et les accommod[...] des protestants nous feront voir en quoi [...] mis de part ou d'autre l'essentiel de la r[...] et le nœud de la dispute; ce qu'il y faut a[...] ce qu'il y faut du moins supporter selon [...] principes. La seule Confession de foi d'Aug[...] avec son apologie, décidera en notre faveur [...] coup plus de points qu'on ne pense, et sa[...] siter, ce qu'il y a de plus essentiel. Nous [...] aussi reconnaître au calviniste, complaisa[...] vers les uns, et inexorable envers les autre[s] ce qui lui paraît odieux dans le catholique [...] le paraître de la même sorte dans le luth[...] ne l'est pas au fond. Quand on verra qu'o[...] gère contre l'un ce qu'on favorise ou qu'on [...] dans l'autre, c'en sera assez pour montrer [...] n'agit point par principes, mais par aversi[...] qui est le véritable esprit de schisme. Cette é[...] que le calviniste pourra faire ici de lui-mêm[...] tendra plus loin qu'il ne croit. Le luthérien tr[...] aussi les disputes fort abrégées par les vérit[...] reconnaît; et cet ouvrage, qui d'abord pourr[...] raître contentieux, se trouvera dans le fond [...] coup plus tourné à la paix qu'à la dispute.

Pour ce qui regarde le catholique, il ne cessera partout de louer Dieu de la continuelle protection qu'il donne à son Église, pour en maintenir la simplicité et la droiture inflexible, au milieu des subtilités dont on embrouille les vérités de l'Évangile. La perversité des hérétiques sera un grand spectacle aux humbles de cœur. Ils apprendront à mépriser, avec la science qui enfle, l'éloquence qui éblouit; et les talents que le monde admire leur paraîtront peu de chose, lorsqu'ils verront tant de vaines curiosités et tant de travers dans les savants; tant de déguisements et tant d'artifice dans la politesse du style; tant de vanité, tant d'ostentation et des illusions si dangereuses parmi ceux qu'on appelle beaux esprits, et enfin tant d'arrogance, tant d'emportement, et ensuite des égarements si fréquents et si manifestes dans les hommes qui paraissent grands, parce qu'ils entraînent les autres. On déplorera les misères de l'esprit humain, et on connaîtra que le seul remède à de si grands maux est de savoir se détacher de son propre sens; car c'est ce qui fait la différence du catholique et de l'hérétique. Le propre de l'hérétique, c'est-à-dire de celui qui a une opinion particulière, est de s'attacher à ses propres pensées; et le propre du catholique, c'est-à-dire de l'universel, est de préférer à ses sentiments le sentiment commun de toute l'Église : c'est la grâce qu'on demandera pour les errants. Cependant on sera saisi d'une sainte et humble frayeur, en considérant les tentations si dangereuses et si délicates que Dieu envoie quelquefois à son Église, et les jugements qu'il exerce sur elle; et on ne cessera de faire des vœux pour lui obtenir des pasteurs également éclairés et exemplaires, puisque c'est faute d'en avoir eu beaucoup de semblables, que le troupeau racheté d'un si grand prix a été si indignement ravagé.

HISTOIRE DES VARIATIONS

DES

ÉGLISES PROTESTANTES.

LIVRE PREMIER.

Depuis l'an 1517, *jusqu'à l'an* 1520.

SOMMAIRE.

Le commencement des disputes de Luther. Ses agitations. Ses soumissions envers l'Église et envers le Pape. Les fondements de sa réforme dans la justice imputée; ses propositions inouïes; sa condamnation. Ses emportements, ses menaces furieuses, ses vaines prophéties, et les miracles dont il se vante. La papauté devait tomber tout à coup sans violence. Il promet de ne point permettre de prendre les armes pour son Évangile.

Il y avait plusieurs siècles qu'on désirait la réformation de la discipline ecclésiastique : « Qui me « donnera, disait saint Bernard [1], que je voie, « avant que de mourir, l'Église de Dieu comme elle « était dans les premiers jours? » Si ce saint homme a eu quelque chose à regretter en mourant, c'a été de n'avoir pas vu un changement si heureux. Il a gémi toute sa vie des maux de l'Église. Il n'a cessé d'en avertir les peuples, le clergé, les évêques, les papes même : il ne craignait pas d'en avertir aussi les religieux, qui s'en affligeaient avec lui dans leur solitude, et louaient d'autant plus la bonté divine de les y avoir attirés, que la corruption était plus grande dans le monde. Les désordres s'étaient encore augmentés depuis. L'Église romaine, la mère des Églises, qui durant neuf siècles entiers, en observant la première, avec une exactitude exemplaire, la discipline ecclésiastique, la maintenait de toute sa force par tout l'univers, n'était pas exempte de mal; et dès le temps du concile de Vienne, un grand évêque, chargé par le Pape de préparer les matières qui devaient y être traitées, mit pour fondement de l'ouvrage de cette sainte assemblée, qu'il y fallait *réformer l'Église dans le chef et dans les membres* [1]. Le grand schisme, arrivé un peu après, mit plus que jamais cette parole à la bouche non-seulement des docteurs particuliers, d'un Gerson, d'un Pierre d'Ailli, des autres grands hommes de ce temps-là, mais encore des conciles; et tout en est plein dans le concile de Pise et dans le concile de Constance. On sait ce qui arriva dans le concile de Bâle, où la réformation fut malheureusement éludée, et l'Église replongée dans de nouvelles divisions. Le cardinal Julien représentait à Eugène IV les désordres du clergé, principalement de celui d'Allemagne. « Ces « désordres, lui disait-il [2], excitent la haine du « peuple contre tout l'ordre ecclésiastique; et si on « ne le corrige, on doit craindre que les laïques ne « se jettent sur le clergé, à la manière des hussites, « comme ils nous en menacent hautement. » Si on ne réformait promptement le clergé d'Allemagne, il prédisait qu'après l'hérésie de Bohême, et *quand elle serait éteinte, il s'en élèverait bientôt une autre* encore plus dangereuse; « car on dira, poursuivait-« il [3], que le clergé est incorrigible, et ne veut point « apporter de remède à ses désordres. On se jet-« tera sur nous, continuait ce grand cardinal, « quand on n'aura plus aucune espérance de notre « correction. Les esprits des hommes sont en attente « de ce qu'on fera, et ils semblent devoir bientôt « enfanter quelque chose de tragique. Le venin « qu'ils ont contre nous se déclare : bientôt ils croi-« ront faire à Dieu un sacrifice agréable, en maltrai-« tant ou en dépouillant les ecclésiastiques, comme « des gens odieux à Dieu et aux hommes, et plon-« gés dans la dernière extrémité du mal. Le peu qui « reste de dévotion envers l'ordre sacré achèvera « de se perdre. On rejettera la faute de tous ces « désordres sur la cour de Rome, qu'on regardera « comme la cause de tous les maux [4], » parce qu'elle aura négligé d'y apporter le remède nécessaire. Il

[1] *Bern. Epist.* 257, *ad Eugen. Papam, nunc* 238, *n.* 6.

[1] *Guill. Durand. Episc. Mimat. Speculator dictus; Tract. de modo Gen. Conc. celeb. tit.* I, *part.* I; *tit.* I, *part.* III, *et ult. part. tit.* 33, *etc.* — [2] *Epist.* I. *Julian. Card. ad Eug.* IV, *inter Op. Æn. Silv. p.* 66. — [3] *Ibid. p.* 67. — [4] *Ibid. p.* 68.

le prenait dans la suite d'un ton plus haut : « Je « vois, disait-il, que la cognée est à la racine, l'ar- « bre penche; et au lieu de le soutenir pendant « qu'on le pourrait encore, nous le précipitons à « terre. » Il voit une prompte désolation dans le clergé d'Allemagne [1]. Les biens temporels dont on voudra le priver, lui paraissent comme l'endroit par où le mal commencera : « Les corps, dit-il, péri- « ront avec les âmes. Dieu nous ôte la vue de nos « périls, comme il a coutume de faire à ceux qu'il « veut punir : le feu est allumé devant nous, et nous « y courons. »

C'est ainsi que, dans le quinzième siècle, ce cardinal, le plus grand homme de son temps, en déplorait les maux et en prévoyait la suite funeste : par où il semble avoir prédit ceux que Luther allait apporter à toute la chrétienté, en commençant par l'Allemagne; et il ne s'est pas trompé, lorsqu'il a cru que la réformation méprisée, et la haine redoublée contre le clergé, allait enfanter une secte plus redoutable à l'Église que celle des bohémiens. Elle est venue cette secte, sous la conduite de Luther; et en prenant le titre de réforme, elle s'est vantée d'avoir accompli les vœux de toute la chrétienté, puisque la réformation était désirée par les peuples, par les docteurs et par les prélats catholiques. Ainsi, pour autoriser cette réformation prétendue, on a ramassé avec soin ce que les auteurs ecclésiastiques ont dit contre les désordres et du peuple et du clergé même. Mais c'est une illusion manifeste, puisque, de tant de passages qu'on allègue, il n'y en a pas un seul où ces docteurs aient seulement songé à changer la foi de l'Église, à corriger son culte, qui consistait principalement dans le sacrifice de l'autel, à renverser l'autorité de ses prélats, et principalement celle du Pape, qui était le but où tendait toute cette nouvelle réformation, dont Luther était l'architecte.

Nos réformés nous allèguent saint Bernard, qui, faisant le dénombrement des maux de l'Église [2], et de ceux qu'elle a soufferts dans son origine durant les persécutions, et de ceux qu'elle a sentis dans son progrès par les hérésies, et de ceux qu'elle a éprouvés dans les derniers temps par la dépravation des mœurs, dit que ceux-ci sont le plus à craindre, parce qu'ils gagnent le dedans, et remplissent toute l'Église de corruption : d'où ce grand homme conclut que l'Église peut dire avec Isaïe, que *son amertume la plus amère et la plus douloureuse est dans la paix* [3]; lorsqu'en paix du côté des infidèles, et en paix du côté des hérétiques, elle est plus dangereusement combattue par les mauvaises mœurs de ses enfants. Mais il n'en faut pas davantage pour montrer que ce qu'il déplore n'est pas, comme ont fait nos réformateurs, les erreurs où l'Église était tombée, puisqu'au contraire il la représente comme étant à couvert de ce côté-là; mais seulement les maux qui venaient du relâchement de la discipline. D'où il est aussi arrivé que, lorsqu'au lieu de la discipline, des esprits inquiets et turbulents comme

[1] *Epist.* I, *Julian. Card. ad Eug.* IV, *inter Op. Æn. Silv. p.* — [2] *Bern. Serm.* 33. *in Cant. n.* 10. — [3] *Isai.* XXXVIII, 17.

un Pierre de Bruis, un Henri, un Arnaud de Bresse, ont commencé à reprendre les dogmes; ce grand homme n'a jamais souffert qu'on en affaiblît aucun, et a combattu avec une force invincible, tant pour la foi de l'Église, que pour l'autorité de ses prélats [1].

Il en est de même des autres docteurs catholiques, qui dans les siècles suivants ont déploré les abus, et en ont demandé la réformation. Gerson est le plus célèbre de tous; et nul n'a proposé avec plus de force la réformation de l'Église dans le chef et dans les membres. Dans un sermon qu'il fit après le concile de Pise devant Alexandre V, il introduisit l'Église demandant au Pape la réformation et le rétablissement du royaume d'Israël : mais pour montrer qu'il ne se plaignait d'aucune erreur qu'on pût remarquer dans la doctrine de l'Église, il adresse au Pape ces paroles : « Pourquoi, dit-il [2], n'en- « voyez-vous pas aux Indiens, dont la foi peut être « facilement corrompue, puisqu'ils ne sont pas unis « à l'Église romaine, de laquelle se doit tirer la cer- « titude de la foi? » Son maître, le cardinal Pierre d'Ailli, évêque de Cambrai, soupirait aussi après la réformation : mais il en posait le fondement sur un principe bien différent de celui que Luther établissait; puisque celui-ci écrivait à Melanchton, « que « la bonne doctrine ne pouvait subsister, tant que « l'autorité du Pape serait conservée [3] : » et au contraire ce cardinal estimait que « durant le schisme « les membres de l'Église étant séparés de leur chef, « et n'y ayant point d'économe et de directeur apos- « tolique, » c'est-à-dire, n'y ayant point de pape que toute l'Église reconnût, « il ne fallait pas espérer « que la réformation se pût faire [4]. » Ainsi l'un faisait dépendre la réformation de la destruction de la papauté, et l'autre, du parfait rétablissement de cette autorité sainte, que Jésus-Christ avait établie pour entretenir l'unité parmi ses membres, et tenir tout dans le devoir.

Il y avait donc de deux sortes d'esprit qui demandaient la réformation : les uns, vraiment pacifiques et vrais enfants de l'Église, en déploraient les maux sans aigreur, en proposaient avec respect la réformation, dont aussi ils toléraient humblement le délai; et loin de la vouloir procurer par la rupture, ils regardaient au contraire la rupture comme le comble de tous les maux : au milieu des abus ils admiraient la divine Providence, qui savait selon ses promesses conserver la foi de l'Église : et si on semblait leur refuser la réformation des mœurs, sans s'aigrir et sans s'emporter, ils s'estimaient assez heureux de ce que rien ne les empêchait de la faire parfaitement en eux-mêmes. C'étaient là les forts de l'Église, dont nulle tentation ne pouvait ébranler la foi ni les arracher de l'unité. Mais il y avait outre cela des esprits superbes, pleins de chagrin et d'aigreur, qui, frappés des désordres qu'ils voyaient régner dans l'Église et principalement parmi ses ministres, ne croyaient pas que les promesses de son éternelle durée pussent subsister parmi ces abus : au

[1] *Bern. Serm.* 65, 66, *in Cant.* — [2] *Gers. Serm. de Ascens. Dom. ad Alex.* V, *tom.* II, *pag.* 131. — [3] *Sleid. l.* VII, *fol.* 112. — [4] *Conc.* I, *de S. Lud.*

lieu que le Fils de Dieu avait enseigné à respecter *la chaire de Moïse*, malgré les mauvaises œuvres *des docteurs et des pharisiens assis dessus*[1]. Ceux-ci devenus superbes, et par là devenus faibles, succombaient à la tentation qui porte à haïr la chaire en haine de ceux qui y président; et comme si la malice des hommes pouvait anéantir l'œuvre de Dieu, l'aversion qu'ils avaient conçue pour les docteurs leur faisait haïr tout ensemble et la doctrine qu'ils enseignaient, et l'autorité qu'ils avaient reçue de Dieu pour enseigner.

Tels étaient les albigeois et les vaudois, tels étaient Jean Viclef et Jean Hus. L'appât le plus ordinaire, dont ils se servaient pour attirer les âmes infirmes dans leurs lacets, était la haine qu'ils leur inspiraient pour les pasteurs de l'Église : par cet esprit d'aigreur on ne respirait que la rupture; et il ne faut pas s'étonner si dans le temps de Luther, où les invectives et l'aigreur contre le clergé furent portées à la dernière extrémité, on vit aussi la rupture la plus violente, et la plus grande apostasie qu'on eût peut-être jamais vue jusques alors dans la chrétienté.

Martin Luther, augustin de profession, docteur et professeur en théologie dans l'université de Wittemberg, donna le branle à ces mouvements. Les deux partis de ceux qui se sont dits réformés, l'ont également reconnu pour l'auteur de cette nouvelle réformation. Ce n'a pas été seulement les luthériens ses sectateurs qui lui ont donné à l'envi de grandes louanges. Calvin admire souvent ses vertus, sa magnanimité, sa constance, l'insdustrie incomparable qu'il a fait paraître contre le Pape. C'est la trompette, ou plutôt c'est le tonnerre, c'est le foudre qui a tiré le monde de sa léthargie : ce n'était pas Luther qui parlait, c'était Dieu qui foudroyait par sa bouche[2].

Il est vrai qu'il eut de la force dans le génie, de la véhémence dans ses discours, une éloquence vive et impétueuse, qui entraînait les peuples et les ravissait; une hardiesse extraordinaire quand il se vit soutenu et applaudi, avec un air d'autorité qui faisait tembler devant lui ses disciples : de sorte qu'ils n'osaient le contredire ni dans les grandes choses ni dans les petites.

Il faudrait ici raconter les commencements de la querelle de 1517, s'ils n'étaient connus de tout le monde. Mais qui ne sait la publication des indulgences de Léon X, et la jalousie des augustins contre les jacobins, qu'on leur avait préférés en cette occasion? Qui ne sait que Luther, docteur augustin, choisi pour maintenir l'honneur de son ordre, attaqua premièrement les abus que plusieurs faisaient des indulgences, et les excès qu'on en prêchait? Mais il était trop ardent pour se renfermer dans ces bornes : des abus, il passa bientôt à la chose même. Il avançait par degrés; et encore qu'il allât toujours diminuant les indulgences, et les réduisant presque à rien par la manière de les expliquer dans le fond, il faisait semblant d'être d'accord avec ses adversaires, puisque, lorsqu'il mit ses propositions par écrit, il y en eut une couchée en ces termes : *Si quelqu'un nie la vérité des indulgences du Pape, qu'il soit anathème*[1].

Cependant une matière le menait à l'autre. Comme celle de la justification et de l'efficace des sacrements touchait de près à celle des indulgences, Luther se jeta sur ces deux articles; et cette dispute devint bientôt la plus importante.

La justification, c'est la grâce, qui, nous remettant nos péchés, nous rend en même temps agréables à Dieu. On avait cru jusqu'alors que ce qui faisait cet effet devait à la vérité venir de Dieu, mais enfin devait être en nous; et que pour être justifié, c'est-à-dire de pécheur être fait juste, il fallait avoir en soi la justice; comme pour être savant et vertueux, il faut avoir en soi la science et la vertu. Mais Luther n'avait pas suivi une idée si simple. Il voulait que ce qui nous justifie, et ce qui nous rend agréables aux yeux de Dieu, ne fût rien en nous; mais que nous fussions justifiés parce que Dieu nous imputait la justice de Jésus-Christ, comme si elle eût été la nôtre propre, et parce qu'en effet nous pouvions nous l'approprier par la foi.

Mais le secret de cette foi justifiante avait encore quelque chose de bien particulier : c'est qu'elle ne consistait pas à croire en général au Sauveur, à ses mystères et ses promesses; mais à croire très-certainement, chacun dans son cœur, que tous nos péchés nous étaient remis. On était justifié, disait sans cesse Luther, dès qu'on croyait l'être avec certitude; et la certitude qu'il exigeait n'était pas seulement cette certitude morale qui, fondée sur des motifs raisonnables, exclut l'agitation et le trouble; mais une certitude absolue, une certitude infaillible, où le pécheur devait croire qu'il était justifié, de la même foi dont il croit que Jésus-Christ est venu au monde[2].

Sans cette certitude il n'y avait point de justification pour le fidèle : car il ne pouvait, lui disait-on, ni invoquer Dieu, ni se confier en lui seul, tant qu'il avait le moindre doute, non-seulement de la bonte divine en général, mais encore de la bonté particulière par laquelle Dieu imputait à chacun de nous la justice de Jésus-Christ; et c'est ce qui s'appelait la foi spéciale.

Il s'élevait ici une nouvelle difficulté, savoir si pour être assuré de sa justification, il fallait l'être en même temps de la sincérité de sa pénitence. C'est ce qui d'abord venait dans l'esprit à tout le monde; et puisque Dieu ne promettait de justifier que les pénitents, si l'on était assuré de sa justification; il semblait qu'il le fallait être en même temps de la sincérité de sa pénitence. Mais cette dernière certitude était l'aversion de Luther; et loin qu'on fût assuré de la sincérité de sa pénitence, « on n'était pas même « assuré, disait-il[3], de ne pas commettre plusieurs « péchés mortels dans ses meilleures œuvres, à « cause du vice très-caché de la vaine gloire ou de « l'amour propre. »

Luther poussait encore la chose plus loin; car il

[1] *Matth.* XXIII, 2, 3. — [2] *Calv.* 2. *def. Cont. Vestph. opusc. f.* 785. 787 *et seq. Resp. cont. Pigh. ibid. f. l.* 137, 141, *etc.*

[1] *Prop.* 1517, 71; *t.* 1. *Viteb.* — [2] *Luth. t.* 1. *Vit. Prop.* 1518. *f.* 52. *Serm. de Indulg. f.* 61. *Act. ap. Legat. Apost. f.* 211. *Luth. ad Frider. f.* 222. — [3] *Luth. t.* 1. *Prop.* 1618. *Prop.* 48.

avait inventé cette distinction entre les œuvres des hommes et celles de Dieu, « que les œuvres des « hommes, quand elles seraient toujours belles en « apparence, et sembleraient bonnes probablement, « étaient des péchés mortels; et qu'au contraire « les œuvres de Dieu, quand elles seraient toujours « laides, et qu'elles paraîtraient mauvaises, sont « d'un mérite éternel [1]. » Ébloui de son antithèse et de ce jeu de paroles, Luther s'imagine avoir trouvé la vraie différence entre les œuvres de Dieu et celles des hommes, sans considérer seulement que les bonnes œuvres des hommes sont en même temps des œuvres de Dieu, puisqu'il les produit en nous par sa grâce; ce qui, selon Luther même, leur devait nécessairement donner un *immortel mérite :* mais c'est ce qu'il voulait éviter, puisqu'il concluait au contraire [2], « que toutes les œuvres des justes se« raient des péchés mortels, s'ils n'appréhendaient « qu'elles n'en fussent; et qu'on ne pouvait éviter « la présomption, ni avoir une véritable espérance, « si on ne craignait la damnation dans chaque œuvre « qu'on faisait. »

Sans doute la pénitence ne compatit pas avec des péchés mortels actuellement commis : car on ne peut ni être vraiment repentant de quelques péchés mortels sans l'être de tous, ni l'être de ceux qu'on fait pendant qu'on les fait. Si donc on n'est jamais assuré de ne pas faire à chaque bonne œuvre plusieurs péchés mortels : si au contraire on doit craindre d'en faire toujours, on n'est jamais assuré d'être vraiment pénitent; et si on était assuré de l'être, on n'aurait pas à craindre la damnation, comme Luther le prescrit; à moins de croire en même temps que Dieu, contre sa promesse, condamnerait à l'enfer un cœur pénitent. Et cependant s'il arrivait qu'un pécheur doutât de sa justification, à cause de son indisposition particulière dont il n'était pas assuré, Luther lui disait, qu'à la vérité il n'était pas assuré de sa bonne disposition, et ne savait pas, par exemple, s'il était vraiment pénitent, vraiment contrit, vraiment affligé de ses péchés; mais qu'il n'en était pas moins assuré de son entière justification, parce qu'elle ne dépendait d'aucune bonne disposition de sa part. C'est pourquoi ce nouveau docteur disait au pécheur : « Croyez fermement que vous êtes « absous, et dès là vous l'êtes, quoi qu'il puisse être « de votre contrition [3]; » comme s'il eût dit : Vous n'ayez pas besoin de vous mettre en peine si vous êtes pénitent ou non. Tout consiste, disait-il toujours, *à croire sans hésiter que vous êtes absous* [4] : d'où il concluait [5], *qu'il n'importait pas que le prêtre vous baptisât, ou vous donnât l'absolution sérieusement, ou en se moquant;* parce que dans les sacrements il n'y avait qu'une chose à craindre, qui était de ne croire pas assez fortement que tous vos crimes vous étaient pardonnés, dès que vous aviez pu gagner sur vous de le croire.

Les catholiques trouvaient un terrible inconvénient dans cette doctrine. C'est que le fidèle étant obligé de se tenir assuré de sa justification, sans l'être de sa pénitence, il s'ensuivait qu'il devait croire qu'il serait justifié devant Dieu, quand même il ne serait pas vraiment pénitent et vraiment contrit : ce qui ouvrait le chemin à l'impénitence.

Il est néanmoins très-véritable, car il ne faut rien dissimuler, que Luther n'excluait pas de la justification une sincère pénitence, c'est-à-dire l'horreur de son péché et la volonté de bien faire; en un mot, la conversion du cœur : et il trouvait absurde, aussi bien que nous, qu'on pût être justifié sans pénitence et sans contrition. Il ne paraissait sur ce point nulle différence entre lui et les catholiques; si ce n'est que les catholiques appelaient ces actes des dispositions à la justification du pécheur, et que Luther croyait bien mieux rencontrer en les appelant seulement des conditions nécessaires. Mais cette subtile distinction au fond ne le tirait pas d'embarras : car enfin, de quelque sorte qu'on nommât ces actes, qu'ils fussent ou conditions, ou disposition et préparation nécessaire à la rémission des péchés; quoi qu'il en soit, on est d'accord qu'il les faut avoir pour l'obtenir : ainsi la question revenait toujours, comment Luther pouvait dire que le pécheur devait croire très-certainement qu'il était absous, *quoi qu'il en fût de sa contrition;* c'est-à-dire quoi qu'il en fût de sa pénitence : comme si être pénitent ou non était une chose indifférente à la rémission des péchés.

C'était donc la difficulté du nouveau dogme, ou, comme on parle à présent, du nouveau système de Luther : comment sans être assuré et sans pouvoir l'être qu'on fût vraiment pénitent et vraiment converti, on ne laissait pas d'être assuré d'avoir le pardon entier de ses péchés? Mais c'était assez, disait Luther, d'être assuré de sa foi. Nouvelle difficulté, d'être assuré de sa foi sans l'être de la pénitence, que la foi, selon Luther, produit toujours. Mais, répond-il [1], le fidèle peut dire *Je crois,* et par là sa foi lui devient sensible; comme si le même fidèle ne disait pas de la même sorte *Je me repens,* et qu'il n'eût pas le même moyen de s'assurer de sa repentance. Que si l'on répond enfin que le doute lui reste toujours, s'il se repent comme il faut, j'en dis autant de la foi; et tout aboutit à conclure que le pécheur se tient assuré de sa justification, sans pouvoir être assuré d'avoir acompli comme il faut la condition que Dieu exigeait de lui pour l'obtenir.

C'était encore ici un nouvel abîme. Quoique la foi, selon Luther, ne disposât pas à la justification (car il ne pouvait souffrir ces dispositions), c'en était la condition nécessaire, et l'unique moyen que nous eussions pour nous approprier Jésus-Christ et sa justice. Si donc, après tout l'effort que fait le pécheur de se bien mettre dans l'esprit que ses péchés lui sont remis par sa foi, il venait à dire en lui-même : Qui me dira, faible et imparfait comme je suis, si j'ai cette vraie foi qui change

[1] *Prop. Heidls. an.* 1518. *ibid. Prop.* 3, 4, 7, 11. — [2] *Ibid.* — [3] *Serm. de Indulg. T.* 1, *f.* 59. — [4] *Prop.* 1518. *ibid.* — [5] *Serm. de Indulgent.*

[1] *Ass. artic. damnat. t,* II, *ad Prop.* 11.

le cœur? C'est une tentation, selon Luther. Il faut croire que tous nos péchés nous sont remis par la foi, sans s'inquiéter si cette foi est telle que Dieu la demande, et même sans y penser : car y penser seulement, c'est faire dépendre la grâce et la justification d'une chose qui peut être en nous; ce que la gratuité, pour ainsi parler, de la justification, selon lui, ne souffrait pas.

Avec cette certitude que mettait Luther de la rémission des péchés, il ne laissait pas de dire qu'il y avait un certain état dangereux à l'âme, qu'il appelle la sécurité. « Que les fidèles prennent « garde, dit-il [1], à ne venir pas à la sécurité : » et incontinent après : « Il y a une détestable arro- « gance et sécurité dans ceux qui se flattent eux- « mêmes, et ne sont pas véritablement affligés de « leurs péchés, qui tiennent encore bien avant dans « leur cœur. » Si l'on joint à ces deux thèses de Luther celle où il disait, comme on a vu [2], qu'à cause de l'amour-propre on *n'est jamais assuré de ne pas commettre plusieurs péchés mortels dans ses meilleures œuvres*, de sorte qu'il y *fallait toujours craindre la damnation* [3]; il pouvait sembler que ce docteur était d'accord dans le fond avec les catholiques, et qu'on ne devrait pas prendre la certitude qu'il pose à la dernière rigueur, comme nous avons fait. Mais il ne s'y faut pas tromper : Luther tient au pied de la lettre ces deux propositions, qui paraissent si contraires : *On n'est jamais assuré d'être affligé comme il faut de ses péchés;* et, *On doit se tenir pour assuré d'en avoir la rémission;* d'où suivent ces deux autres propositions, qui ne semblent pas moins opposées : la certitude doit être admise : la sécurité est à craindre. Mais quelle est donc cette certitude, si ce n'est la sécurité? C'était l'endroit inexplicable de la doctrine de Luther, et on n'y trouvait aucun dénoûment.

Pour moi, tout ce que j'ai pu trouver dans ses écrits qui serve à développer ce mystère, c'est la distinction qu'il fait entre les péchés que l'on commet sans le savoir, et ceux que l'on commet *sciemment et contre sa conscience : lapsus contra conscientiam* [4]. Il semble donc que Luther ait voulu dire, qu'un chrétien ne peut s'assurer de n'avoir pas les péchés du premier genre; mais qu'il peut être assuré de n'en avoir pas du second; et si en les commettant il se tenait assuré de la rémission de ses péchés, il tomberait dans cette damnable et pernicieuse sécurité, que Luther condamne : au lieu qu'en les évitant il se peut tenir assuré de la rémission de tous les autres, et même des plus cachés; ce qui suffit pour la certitude que Luther veut établir.

Mais la difficulté revenait toujours : car il demeurait pour indubitable, selon Luther, que l'homme ne sait jamais si ce vice caché de l'amour-propre n'infecte pas ses meilleures œuvres; qu'au contraire, pour éviter la présomption, il doit tenir pour certain qu'elles en sont mortellement infectées : qu'il *se flatte;* et que, lorsqu'il croit *être affligé véritablement de son péché,* il ne s'ensuit pas qu'il le soit autant qu'il faut pour en obtenir la rémission. Si cela est, malgré tout ce qu'il croit ressentir, il ne sait jamais si le péché ne règne pas dans son cœur, d'autant plus dangereusement qu'il est plus caché. Nous en serons donc réduits à croire que nous serons réconciliés avec Dieu, quand même le péché règnerait en nous : autrement il n'y aurait jamais de certitude.

Ainsi tout ce qu'on nous dit de la certitude qu'on peut avoir sur le péché commis contre la conscience, est inutile. Ce n'est pas aller assez avant que de ne pas reconnaître que ce péché qui se cache, cet orgueil secret, cet amour-propre qui prend tant de formes, et même celle de la vertu, est peut-être le plus grand obstacle de notre conversion, et toujours l'inévitable sujet de ce tremblement continuel, que les catholiques enseignaient après saint Paul. Les mêmes catholiques observaient que tout ce qu'on leur répondait sur cette matière, était manifestement contradictoire. Luther avait avancé cette proposition : *Personne ne doit répondre au prêtre qu'il est contrit* [1], c'est-à-dire pénitent. Et comme cette proposition fut trouvée étrange, il la soutint de ces passages : « *Saint Paul dit :* Je ne me sens coupable en rien; « mais je ne suis pas pour cela justifié [2]. *David dit :* « Qui connaît ses péchés [3]? *Saint Paul dit :* Celui « qui s'approuve lui-même n'est pas approuvé : « mais celui que Dieu approuve [4]. » Luther concluait de ces passages que nul pécheur n'est en état de répondre au prêtre : *Je suis vraiment pénitent;* et à le prendre à la rigueur, et pour une certitude entière, il avait raison. On n'était donc pas assuré absolument, selon lui, qu'on fût pénitent; et néanmoins, selon lui, on était absolument assuré que les péchés sont remis : on était donc assuré que le pardon est indépendant de la pénitence. Les catholiques n'entendaient rien dans ces nouveautés : Voilà, disaient-ils, un prodige dans les mœurs et dans la doctrine; l'Église ne peut pas souffrir un tel scandale.

Mais, disait Luther [5], on est assuré de sa foi : et la foi est inséparable de la contrition. On lui répliquait : Permettez donc au fidèle de répondre de sa contrition, comme de sa foi; ou si vous défendez l'un, défendez l'autre.

« Mais, poursuivait-il, saint Paul a dit : Exa- « minez-vous vous-mêmes, si vous êtes dans la « foi; éprouvez-vous vous-mêmes [6]. » Donc on sent la foi, conclut Luther : et on concluait, au contraire, qu'on ne la sent pas. Si c'est une matière d'épreuve, si c'est un sujet d'examen, ce n'est donc pas une chose que l'on connaisse par sentiment, ou, comme on parle, par conscience. Ce qu'on appelle la foi, poursuivait-on, n'en est peut-être qu'une vaine image ou une faible répétition

[1] *V. disp.* 1538. *Prop.* 44, 45. I. *T.* — [2] *Ci-dessus n.* IX. — [3] *Prop.* 1518 *ss. t.* I. — [4] *Luth. Themat. t.* I, *f.* 490. *Conf. Aug. cap. de bon op. Synt. Gen.* 2, *part.* *p.* 21.

[1] *Assert. art. damnat. ad art.* 14, *t.* II. — [2] *I. Cor.* IV, 4. — [3] *Ps.* XVIII, 13. — [4] *II Cor.* X, 18. — [5] *Ibid. ad Prop.* 12 *et* 11. — [6] *Ibid.* XIII, 5.

de ce qu'on a lu dans les livres, de ce qu'on a entendu dire aux autres fidèles. Pour être assuré d'avoir cette foi vive, qui opère la véritable conversion du cœur, il faudrait être assuré que le péché ne règne plus en nous; c'est ce que Luther ne me peut ni ne me veut garantir, pendant qu'il me garantit ce qui en dépend, c'est-à-dire, la rémission des péchés. Voilà toujours la contradiction, et le faible inévitable de sa doctrine.

Et qu'on n'allègue pas ce que dit saint Paul : *Qui sait ce qui est en l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui*[1] ? Il est vrai : nulle autre créature, ni homme, ni ange, ne voit en nous ce que nous n'y voyons pas : mais il ne s'ensuit pas de là que nous-mêmes nous le voyions toujours : autrement comment David aurait-il dit ce que Luther objectait, *Qui connaît ses péchés?* Ces péchés ne sont-ils pas en nous? Et puisqu'il est certain que nous ne les connaissons pas toujours, l'homme sera toujours à lui-même une grande énigme; et son propre esprit lui sera toujours le sujet d'une éternelle et impénétrable question. C'est donc une folie manifeste de vouloir qu'on soit assuré du pardon de son péché, si on n'est pas assuré d'en avoir entièrement retiré son cœur.

Luther disait beaucoup mieux au commencement de la dispute; car voici ses premières thèses sur les indulgences en 1517, et dès l'origine de la querelle : « Nul n'est assuré de la vérité de sa contrition; et « à plus forte raison ne l'est-il pas de la plénitude « du pardon[2]. » Alors il reconnaissait, par l'inséparable union de la pénitence et du pardon, que l'incertitude de l'un emportait l'incertitude de l'autre. Dans la suite il changea, mais de bien en mal : en retenant l'incertitude de la contrition, il ôta l'incertitude du pardon; et le pardon ne dépendait plus de la pénitence. Voilà comme Luther se réformait. Tel fut son progrès, à mesure qu'il s'échauffait contre l'Église, et qu'il s'enfonçait dans le schisme. Il s'étudiait en toutes choses à prendre le contrepied de l'Église. Bien loin de s'efforcer, comme nous, à inspirer aux pécheurs la crainte des jugements de Dieu, pour les exciter à la pénitence, Luther en était venu à cet excès de dire, « que la « contrition par laquelle on repasse ses ans écoulés « dans l'amertume de son cœur, en pesant la griè- « veté de ses péchés, leur difformité, leur multi- « tude, la béatitude perdue, et la damnation méri- « tée, ne faisait que rendre les hommes plus hy- « pocrites[3] : » comme si c'était une hypocrisie au pécheur, de commencer à se réveiller de son assoupissement.

Mais peut-être qu'il voulait dire que ces sentiments de crainte ne suffisaient pas, et qu'il y fallait joindre la foi et l'amour de Dieu. J'avoue qu'il s'explique ainsi dans la suite[4]; mais contre ses propres principes; car il voulait, au contraire (et nous verrons dans la suite que c'est un des fondements de sa doctrine), que la rémission des péchés précédât l'amour; et il abusait pour cela de la parabole des deux débiteurs de l'Évangile, dont le Sauveur avait dit : *Celui-là à qui on remet la plus grande dette aime aussi avec plus d'ardeur*[1] : d'où Luther et ses disciples concluaient qu'on n'aimait qu'après que la dette, c'est-à-dire, les péchés étaient remis. Telle était la grande indulgence que prêchait Luther, et qu'il opposait à celles que les jacobins publiaient, et que Léon X avait données. Sans s'exciter à la crainte, sans avoir besoin de l'amour, pour être justifié de tous ses péchés, il ne fallait que croire, sans hésiter, qu'ils étaient tous pardonnés; et dans le moment l'affaire était faite.

Parmi les singularités qu'il avançait tous les jours, il y en eut une qui étonna tout le monde chrétien. Pendant que l'Allemagne, menacée par les armes formidables du Turc, était tout en mouvement pour lui résister, Luther établissait ce principe : Qu'*il fallait vouloir non-seulement ce que Dieu veut que nous voulions, mais absolument tout ce que Dieu veut :* d'où il concluait que *combattre contre le Turc, c'était résister à la volonté de Dieu qui nous voulait visiter*[2].

Au milieu de tant de hardies propositions, il n'y avait à l'extérieur rien de plus humble que Luther. Homme timide et retiré, « il avait, disait-il[3], été « traîné par force dans le public, et jeté dans ces « troubles plutôt par hasard que de dessein. Son « style n'avait rien d'uniforme : il était même gros- « sier en quelques endroits, et il écrivait exprès de « cette manière. Loin de se promettre l'immorta- « lité de son nom et de ses écrits, il ne l'avait ja- « mais recherchée. » Au surplus, il attendait avec respect le jugement de l'Église, jusqu'à déclarer en termes exprès, que « s'il ne s'en tenait à sa déter- « mination, il consentait d'être traité comme hé- « rétique[4]. » Enfin; tout ce qu'il disait était plein de soumission non-seulement envers le concile, mais encore envers le saint-siége et envers le Pape : car le Pape, ému des clameurs qu'excitait dans toute l'Église la nouveauté de sa doctrine, en avait pris connaissance; et ce fut alors que Luther parut le plus respectueux. « Je ne suis pas, disait- « il[5], assez téméraire pour préférer mon opinion « particulière à celle de tous les autres. » Et pour le Pape, voici ce qu'il lui écrit le dimanche de la Trinité, en 1518 : « Donnez la vie ou la mort, ap- « pelez ou rappelez, approuvez ou réprouvez comme « il vous plaira, j'écouterai votre voix comme celle « de Jésus-Christ même[6]. » Tous ses discours furent pleins de semblables protestations durant environ trois ans. Bien plus, il s'en rapportait à la décision des universités de Bâle, de Fribourg et de Louvain[7]. Un peu après il y ajouta celle de Paris : et il n'y avait dans l'Église aucun tribunal qu'il ne voulût reconnaître.

Il semblait même qu'il parlait de bonne foi sur l'autorité du saint-siége. Car les raisons dont il

[1] *I Cor.* II, 11. — [2] *Prop.* 1517. *Prop.* 30, *t.* 1, *f.* 50. — [3] *Serm. de Indulgent.* — [4] *Adver. exec. Antich. Bull. t.* II, *f.* 93. *Prop.* 6. *Disp.* 1535. *Prop.* 16, 17. *Ibid.*

[1] *Luc.* VII, 42, 43. — [2] *Prop.* 15, 98, *f.* 58. — [3] *Resol. de Pot. Papæ. Præfat. t.* 1, *f.* 310. *Præf. oper. ibid.* 2. — [4] *Cont. Prier. t.* 1, *f.* 177. — [5] *Prot. Luth. t.* 1, *f.* 195 — [6] *Epist. ad Leon.* X. *ibid.* — [7] *Act. ap. Legat. Ibid. f.* 208.

appuyait son attachement pour ce grand siége, étaient en effet les plus capables de toucher un cœur chrétien. Dans un livre qu'il écrivit contre Silvestre de Prière, jacobin, il alléguait en premier lieu ces paroles de Jésus-Christ : *Tu es pierre;* et celles-ci : *Pais mes brebis.* « Tout le monde confesse, « dit-il [1], que l'autorité du Pape vient de ces pas- « sages. » Là même, après avoir dit « que la foi de « tout le monde se doit conformer à celle que pro- « fesse l'Église romaine, » il continue en cette sorte : « Je rends grâces à Jésus-Christ de ce qu'il conser- « ve sur la terre cette Église unique par un grand « miracle, et qui seul peut montrer que notre foi « est véritable; en sorte qu'elle ne s'est jamais « éloignée de la vraie foi par aucun décret. » Après même que dans l'ardeur de la dispute ces bons principes se furent un peu ébranlés, « le consente- « ment de tous les fidèles le retenait dans la révé- « rence de l'autorité du Pape. Est-il possible, di- « sait-il [2], que Jésus-Christ ne soit pas avec ce « grand nombre de chrétiens? » Ainsi il condamnait « les bohémiens qui s'étaient séparés de notre « communion, et protestait qu'il ne lui arriverait « jamais de tomber dans un semblable schisme. »

On ressentait cependant dans ses écrits je ne sais quoi de fier et d'emporté. Mais encore qu'il attribuât ses emportements à la violence de ses adversaires, dont les excès en effet n'étaient pas petits, il ne laissait pas de demander pardon de ceux où il tombait. « Je confesse, écrivait-il au cardinal Ca- « jetan, légat alors en Allemagne [3], que je me suis « emporté indiscrètement, et que j'ai manqué de « respect envers le Pape. Je m'en repens. Quoique « poussé, je ne devais pas répondre au fou qui écri- « vait contre moi, selon sa folie. Daignez, pour- « suivait-il, rapporter l'affaire au Saint-Père : je ne « demande qu'à écouter la voix de l'Église, et la « suivre. »

Après qu'il eut été cité à Rome, en formant son appel du Pape mal informé au Pape mieux informé, il ne laissait pas de dire, *que l'appellation, quant à lui, ne lui semblait pas nécessaire* [4], puisqu'il demeurait toujours soumis au jugement du Pape : mais il s'excusait d'aller à Rome *à cause des frais*. Et d'ailleurs, disait-il [5], cette citation devant le Pape était inutile contre un homme qui n'attendait que son jugement pour y obéir.

Dans la suite de la procédure, il appela du Pape au concile le dimanche 28 novembre 1518. Mais dans son acte d'appel il persista toujours à dire, « qu'il ne prétendait ni douter de la primauté et « de l'autorité du saint-siége, ni rien dire qui fût « contraire à la puissance du Pape bien avisé et bien « instruit [6]. »

En effet, le 3 mars 1519, il écrivait encore à Léon X, qu'*il ne prétendait en aucune sorte toucher à sa puissance, ni à celle de l'Église romaine* [7]. Il s'obligeait à un silence éternel, comme il avait toujours fait, pourvu qu'on imposât une loi semblable à ses adversaires : car il ne pouvait soutenir un jugement inégal; et il fût demeuré content du Pape, à ce qu'il disait, s'il eût voulu seulement ordonner aux deux partis un égal silence : tant il jugeait la réformation qu'on a depuis tant vantée, peu nécessaire au bien de l'Église!

Pour ce qui est de rétractation, il n'en voulut jamais entendre parler, encore qu'il y en eût assez de matière, comme on a pu voir : et cependant je n'ai pas tout dit; il s'en faut beaucoup. Mais, disait-il, *étant engagé, sa réputation chrétienne ne permettait pas qu'il se cachât dans un coin,* ou qu'il reculât en arrière. Voilà ce qu'il dit pour s'excuser après la rupture ouverte. Mais durant la contention il alléguait une excuse plus vraisemblable comme plus soumise. Car après tout, dit-il [1], « je ne vois pas à quoi est bonne ma rétractation; « puisqu'il ne s'agit pas de ce que j'ai dit, mais de « ce que dira l'Église, à laquelle je ne prétends « pas répondre comme un adversaire, mais l'écouter « comme un disciple. »

Au commencement de 1520, il le prit d'un ton un peu plus haut : aussi la dispute s'échauffait-elle, et le parti grossissait. Il écrivit donc au Pape [2] : « Je hais les disputes : je n'attaquerai personne; « mais aussi je ne veux pas être attaqué. Si on « m'attaque, puisque j'ai Jésus-Christ pour maî- « tre, je ne demeurerai pas sans réplique. Pour « ce qui est de chanter la palinodie, que personne « ne s'y attende. Votre sainteté peut finir toutes « ces contentions par un seul mot, en évoquant « l'affaire à elle, et en imposant silence aux uns « et aux autres. » Voilà ce qu'il écrivit à Léon X, en lui dédiant le livre *de la Liberté chrétienne,* plein de nouveaux paradoxes, dont nous verrons bientôt les effets funestes. La même année, après la censure des universités de Louvain et de Cologne, tant contre ce livre que contre les autres, Luther s'en plaignit en cette sorte : « En quoi est- « ce que notre saint Père Léon a offensé ces uni- « versités, pour lui avoir arraché des mains un « livre dédié à son nom, et mis à ses pieds pour « y attendre sa sentence? » Enfin, il écrivit à Charles V, « qu'il serait jusqu'à la mort un fils humble « et obéissant de l'Église catholique, et promet- « tait de se taire si ses ennemis le lui permettaient [3]. Il prenait ainsi à témoin tout l'univers, et ses deux plus grandes puissances, qu'on pouvait cesser de parler de toutes les choses qu'il avait remuées; et lui-même il s'y obligeait de la manière du monde la plus solennelle.

Mais cette affaire avait fait un trop grand éclat pour être dissimulée. La sentence partit de Rome : Léon X publia sa bulle de condamnation du 18 juin 1520; et Luther oublia en même temps toutes ses soumissions, comme si c'eût été de vains compliments. Dès lors il n'eut que de la fureur : on vit voler des nuées d'écrits contre la bulle. Il fit paraître d'abord des notes ou des apostilles pleines de

[1] *Cont. Prier. t. 1, p.* 173, 188. — [2] *Disp. Lips. t.* 1, *f.* 251. — [3] *Ibid. f.* 215. — [4] *Ad. Card. Caj.* — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid. appell. Lut. ad Conc.* — [7] *Luth. ad Leon X.* 1519. *Ibid.*

[1] *Ad Card. Cajet. t.* 1, *p.* 216 *et seq.* — [2] *Ad Leon. X, t.* II, *f.* 2, 6. *April.* 1520. — [3] *Prot. Lut. ad Car. V, Ibid.* 44.

mépris [1]. Un second écrit portait ce titre : *Contre la bulle exécrable de l'Antechrist* [2]. Il le finissait par ces mots : *De même qu'ils m'excommunient, je les excommunie aussi à mon tour.* C'est ainsi que prononçait ce nouveau pape. Enfin, il publia un troisième écrit pour *la défense des articles condamnés par la bulle* [3]. Là, bien loin de se rétracter d'aucune de ses erreurs, ou d'adoucir du moins un peu ses excès, il enchérit par-dessus, et confirma tout, jusqu'à cette proposition : que « tout chré- « tien, une femme ou un enfant, peuvent absoudre « en l'absence du prêtre, en vertu de ces paroles de « Jésus-Christ : Tout ce que vous délierez sera dé- « lié [4]; » jusqu'à celle où il avait dit, que « c'était « résister à Dieu que de combattre contre le Turc [5]. » Au lieu de se corriger sur une proposition si absurde et si scandaleuse, il l'appuyait de nouveau; et prenant un ton de prophète, il parlait en cette sorte : « Si l'on ne met le Pape à la raison, c'est « fait de la chrétienté. Fuie qui peut dans les mon- « tagnes; ou qu'on ôte la vie à cet homicide romain. « Jésus-Christ le détruira par son glorieux avéne- « ment; ce sera lui, et non pas un autre [6]. » Puis empruntant les paroles d'Isaïe, *O Seigneur,* s'écriait ce nouveau prophète, *qui croit à votre parole?* Il concluait en donnant aux hommes ce commandement comme un oracle venu du ciel : « Cessez de « faire la guerre au Turc, jusqu'à ce que le nom du « Pape soit ôté de dessous le ciel. J'ai dit. »

C'était dire assez clairement que le Pape dorénavant serait l'ennemi commun, contre lequel il se fallait réunir. Mais Luther s'en expliqua mieux dans la suite, lorsque, fâché que les prophéties n'allassent pas assez vite, il tâchait d'en hâter l'accomplissement par ces paroles : « Le Pape est un loup pos- « sédé du malin esprit : il faut s'assembler de tous « les villages et de tous les bourgs contre lui. « Il ne faut attendre ni la sentence du juge, « ni l'autorité du concile : n'importe que les rois et « les césars fassent la guerre pour lui : celui qui « fait la guerre sous un voleur la fait à son dam : « les rois et les césars ne n'en sauvent pas, en « disant qu'ils sont défenseurs de l'Église, parce « qu'ils doivent savoir ce que c'est que l'Église [7]. » Enfin, qui l'en eût cru eût tout mis en feu, et n'eût fait qu'une même cendre du Pape et de tous les princes qui le soutenaient. Et ce qu'il y a ici de plus étrange, c'est qu'autant de propositions que l'on vient de voir étaient autant de thèses de théologie, que Luther entreprenait de soutenir. Ce n'était pas un harangueur qui se laissât emporter à des propos insensés dans la chaleur du discours : c'était un docteur qui dogmatisait de sang-froid, et qui mettait en thèses toutes ses fureurs.

Quoiqu'il ne criât pas encore si haut dans l'écrit qu'il publiait contre la bulle, on y a pu voir des commencements de ces excès; et le même emportement lui faisait dire, au sujet de la citation à laquelle il n'avait pas comparu : « J'attends pour y « comparaître que je sois suivi de vingt mille hommes « de pied et de cinq mille chevaux; alors je me ferai « croire [1]. » Tout était de ce caractère, et on voyait dans tout son discours les deux marques d'un orgueil outré, la moquerie et la violence.

On le reprenait dans la bulle d'avoir soutenu quelques-unes des propositions de Jean Hus : au lieu de s'en excuser, comme il aurait fait autrefois, « Oui, « disait-il en parlant au Pape [2], tout ce que vous « condamnez dans Jean Hus, je l'approuve; tout ce « que vous approuvez, je le condamne. Voilà la « rétractation que vous m'avez ordonnée : en vou- « lez-vous davantage? »

Les fièvres les plus violentes ne causent pas de pareils transports. Voilà ce qu'on appelait dans le parti hauteur de courage; et Luther, dans les apostilles qu'il fit sur la bulle, disait au Pape sous le nom d'un autre : « Nous savons bien que Luther ne vous « cèdera pas, parce qu'un si grand courage ne peut « pas abandonner la défense de la vérité qu'il a en- « treprise [3]. » Lorsqu'en haine de ce que le Pape avait fait brûler ses écrits à Rome, Luther aussi à son tour fit brûler à Wittemberg les décrétales; les actes qu'il fit dresser de cette action portaient, « qu'il avait parlé avec un grand éclat de belles pa- « roles, et une heureuse élégance de sa langue ma- « ternelle [4]. » C'est par là où il enlevait tout le monde. Mais surtout il n'oublia pas de dire, que ce n'était pas assez d'avoir brûlé ces décrétales, et *qu'il eût été bien à propos d'en faire autant au Pape même, c'est-à-dire,* ajoutait-il pour tempérer un peu son discours, *au siége papal.*

Quand je considère tant d'emportement après tant de soumission, je suis en peine d'où pouvait venir cette humilité apparente à un homme de ce naturel. Était-ce dissimulation et artifice? ou bien est-ce que l'orgueil ne se connaît pas lui-même dans ses commencements, et que, timide d'abord, il se cache sous son contraire, jusqu'à ce qu'il ait trouvé occasion de se déclarer avec avantage?

En effet, Luther reconnaît, après la rupture ouverte, que dans les commencements il était *comme au désespoir* [5], et que personne ne peut comprendre « de quelle faiblesse Dieu l'a élevé à un tel courage, « ni comment d'un tel tremblement il a passé à tant « de force. » Si c'est Dieu, ou l'occasion qui ont fait ce changement, j'en laisse le jugement au lecteur, et je me contente pour moi du fait que Luther avoue. Alors dans cette frayeur, il est bien vrai, en un certain sens, que *son humilité,* comme il dit, *n'était pas feinte.* Ce qui pourrait toutefois faire soupçonner de l'artifice dans ses discours, c'est qu'il s'échappait de temps en temps jusqu'à dire, « qu'il ne changerait jamais rien dans sa doctrine; « et que s'il avait remis toute sa dispute au juge- « ment du souverain pontife, c'est qu'il fallait gar- « der le respect envers celui qui exerçait une si « grande charge [6]. » Mais qui considèrera l'agitation

[1] *T. I, f. 56.* — [2] *Ibid. 88, 91.* — [3] *Assert. art. per Bull. damnat.* — [4] *Ibid. 1520. t. II, prop. 13, f. 94.* — [5] *Ibid. prop. 33.* — [6] *Ibid.* — [7] *Disp. 1540, Prop. 59 et seq. t. I, f. 470.*

[1] *Adv. execr. Antich. bull. t. II, f. 91.* — [2] *Ibid. ad. prop. 30, f. 109.* — [3] *Not. in bull. t. II, f. 56.* — [4] *Exust acta. t. II, f. 123.* — [5] *Præf. oper. t. I, f. 49, 50 et seq.* — [6] *Pio Lect. t. I, f. 212.*

d'un homme que son orgueil d'un côté, et les restes de la foi de l'autre, ne cessaient de déchirer au dedans, ne croira pas impossible que des sentiments si divers aient paru tour à tour dans ses écrits. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'autorité de l'Église le retint longtemps; et on ne peut lire sans indignation, non plus que sans pitié, ce qu'il en écrit. « Après, dit-il [1], que j'eus surmonté tous les arguments qu'on m'opposait, il en restait un dernier « qu'à peine je pus surmonter par le secours de « Jésus-Christ, avec une extrême difficulté et beaucoup d'angoisses : c'est qu'il fallait écouter l'Église. » La grâce, pour ainsi dire, avait peine à quitter ce malheureux. A la fin il l'emporta, et pour comble d'aveuglement, il prit le délaissement de Jésus-Christ méprisé pour un secours de sa main. Qui eût pu croire qu'on attribuât à la grâce de Jésus-Christ l'audace de n'écouter plus son Église, contre son précepte? Après cette funeste victoire, qui coûta tant de peine à Luther, il s'écrie comme affranchi d'un joug importun : *Rompons leurs liens, et rejetons leur joug de dessus nos têtes* [2]; car il se servit de ces paroles, en répondant à la bulle [3], et secouant avec un dernier effort l'autorité de l'Église, sans songer que ce malheureux cantique est celui que David met à la bouche des rebelles, dont les complots s'élèvent *contre le Seigneur et contre son Christ* [4]. Luther aveuglé se l'approprie, ravi de pouvoir dorénavant parler sans contrainte, et décider à son gré de toutes choses. Ses soumissions méprisées se tournent en poison dans son cœur : il ne garde plus de mesures : les excès, qui devaient rebuter ses disciples, les animent; on se transporte avec lui en l'écoutant. Un mouvement si rapide se communique bien loin au dehors; et un grand parti regarde Luther comme un homme envoyé de Dieu pour la réformation du genre humain.

Alors il se mit à soutenir que sa vocation était extraordinaire et divine. Dans une lettre qu'il écrivait *aux évêques, qu'on appelait*, disait-il [5], *faussement ainsi*, il prit le titre d'ecclésiaste ou de prédicateur de Wittemberg, que personne ne lui avait donné. Aussi ne dit-il autre chose, sinon, « qu'il se « l'était donné lui-même; que tant de bulles et tant « d'anathèmes, tant de condamnations du Pape et « de l'empereur lui avaient ôté tous ses anciens « titres, et avaient effacé en lui le caractère de la « bête; qu'il ne pouvait pourtant pas demeurer « sans titre, et qu'il se donnait celui-ci, pour marque du ministère auquel il avait été appelé de Dieu, « et qu'il avait REÇU NON DES HOMMES, NI PAR « L'HOMME, MAIS PAR LE DON DE DIEU, ET PAR « LA RÉVÉLATION DE JÉSUS-CHRIST. » Le voilà donc appelé à même titre que saint Paul, aussi immédiatement, aussi extraordinairement. Sur ce fondement, il se qualifie à la tête et dans tout le corps de la lettre, *Martin Luther, par la grâce de Dieu ecclésiaste de Wittemberg*, et déclare aux évêques, « afin qu'ils n'en prétendent cause d'ignorance, que c'est là sa nouvelle qualité qu'il se « donne lui-même, avec un magnifique mépris d'eux « et de Satan; qu'il pourrait à aussi bon titre s'appeler évangéliste par la grâce de Dieu; et que très-« certainement Jésus-Christ le nommait ainsi, et « le tenait pour ecclésiaste. »

En vertu de cette céleste mission, il faisait tout dans l'Église; il prêchait, il visitait, il corrigeait, il ôtait des cérémonies, il en laissait d'autres, il instituait et destituait. Il osa, lui qui ne fut jamais que prêtre, je ne dis pas faire d'autres prêtres, ce qui seul serait un attentat inouï dans toute l'Église depuis l'origine du christianisme; mais, ce qui est bien plus inouï, faire un évêque. On trouva à propos, dans le parti, d'occuper par force l'évêché de Naümboug [1]. Luther fut à cette ville, où par une nouvelle consécration il ordonna évêque Nicolas Amsdorf, qu'il avait déjà ordonné ministre et pasteur de Magdebourg. Il ne le fit donc pas évêque au sens qu'il appelle quelquefois de ce nom tous les pasteurs; car Amsdorf était déjà établi pasteur : il le fit évêque avec toute la prérogative attachée à ce nom sacré, et lui donna le caractère supérieur que lui-même n'avait pas. Mais c'est que tout était compris dans sa vocation extraordinaire, et qu'enfin un évangéliste, envoyé immédiatement de Dieu comme un nouveau Paul, peut tout dans l'Église.

Ces entreprises, je le sais, sont comptées pour rien dans la nouvelle réforme. Ces vocations et ces missions tant respectées dans tous les siècles, selon les nouveaux docteurs ne sont après tout que formalités, et il en faut revenir au fond. Mais ces formalités établies de Dieu conservent le fond. Ce sont des formalités, si l'on veut, au même sens que les sacrements en sont aussi; formalités divines, qui sont le sceau de la promesse et les instruments de la grâce. La vocation, la mission, la succession, et l'ordination légitime, sont formalités dans le même sens. Par ces saintes formalités Dieu scelle la promesse qu'il a faite à son Église de la conserver éternellement : *Allez, enseignez, et baptisez; et voilà, je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles* [2]. Avec vous enseignants et baptisants; ce n'est pas avec vous, qui êtes présents, et que j'ai immédiatement élus; c'est avec vous en la personne de ceux qui vous seront éternellement substitués par mon ordre. Qui méprise ces formalités de mission légitime et ordinaire, peut avec la même raison mépriser les sacrements, et confondre tout l'ordre de l'Église. Et sans entrer plus avant dans cette matière, Luther, qui se disait envoyé avec un titre extraordinaire et immédiatement émané de Dieu comme un évangéliste et comme un apôtre, n'ignorait pas que la vocation extraordinaire ne dût être confirmée par des miracles. Quand Muncer avec ses anabaptistes entreprit de s'ériger en pasteur, Luther ne voulait pas qu'on en vînt au fond avec ce nouveau docteur, ni qu'on le reçût à prouver la vérité de sa doctrine par les Écritures : mais il ordonnait qu'on lui demandât, *qui lui avait donné la charge d'ensei-*

[1] *Pref. oper. Luth.* t. I, f. 40. — [2] *Ps.* II, 3. — [3] *Not. in bull.* t. I, f. 63. — [4] *Ps.* II, 2. — [5] *Ep. ad falso nominat. ordin. Episcop.* t. II, f. 305.

[1] *Sleid.* XIV, 220. — [2] *Matth.* XXVIII, 19 *et* 20.

quer [1]. « S'il répond que c'est Dieu, poursuivait-il, « qu'il le prouve par un miracle manifeste; car c'est « par de tels signes que Dieu se déclare, quand il « veut changer quelque chose dans la forme ordi- « naire de la mission. » Luther avait été élevé dans de bons principes, et il ne pouvait s'empêcher d'y revenir de temps en temps. Témoin le traité qu'il fit de l'autorité des magistrats en 1534 [2]. Cette date est considérable, parce que alors quatre ans après la confession d'Augsbourg, et quinze ans après la rupture, on ne peut pas dire que la doctrine luthérienne n'eût pas pris sa forme : et néanmoins Luther y disait encore, « qu'il aimait mieux qu'un lu- « thérien se retirât d'une paroisse, que d'y prêcher « malgré son pasteur; que le magistrat ne devait « souffrir, ni les assemblées secrètes, ni que per- « sonne prêchât sans vocation légitime; que si l'on « avait réprimé les anabaptistes dès qu'ils répandi- « rent leurs dogmes sans vocation, on aurait bien « épargné des maux à l'Allemagne : qu'aucun « homme vraiment pieux ne devait rien entrepren- « dre sans vocation; ce qui devait être si religieu- « sement observé, que MÊME UN ÉVANGÉLISTE « (c'est ainsi qu'il appelait ses disciples) NE DEVAIT « PAS PRÊCHER DANS UNE PAROISSE D'UN PA- « PISTE ou d'un hérétique, sans la participation de « celui qui en était le pasteur. Ce qu'il disait, pour- « suit-il, pour avertir les magistrats d'éviter ces dis- « coureurs, s'ils n'apportaient de bons et assurés té- « moignages de leur vocation ou de Dieu, ou des « hommes; autrement, qu'il ne fallait pas les ad- « mettre, quand même ils voudraient prêcher le « pur Évangile, ou qu'ils seraient des anges du « ciel. » C'est-à-dire, qu'il ne suffit pas d'avoir la saine doctrine, et qu'il faut outre cela de deux choses l'une, ou des miracles pour témoigner une vocation extraordinaire de Dieu, ou l'autorité des pasteurs qu'on avait trouvés en charge, pour établir la vocation ordinaire et dans les formes.

A ces mots, Luther sentit bien qu'on lui pouvait demander où il avait pris lui-même son autorité; et il répondit « qu'il était docteur et prédicateur; « qu'il ne s'était pas ingéré; et qu'il ne devait pas « cesser de prêcher, après qu'une fois on l'avait « forcé à le faire; qu'après tout, il ne pouvait se « dispenser d'enseigner son Église, et pour les au- « tres Églises, qu'il ne faisait autre chose que de « leur communiquer ses écrits : ce qui n'était qu'un « simple devoir de charité. »

Mais quand il parlait si hardiment de son Église, la question était de savoir qui lui en avait confié le soin, et comment la vocation qu'il avait reçue avec dépendance était tout à coup devenue indépendante de toute hiérarchie ecclésiastique. Quoi qu'il en soit, à cette fois il était d'humeur à vouloir que sa vocation fût ordinaire : ailleurs, lorsqu'il sentait mieux l'impossibilité de se soutenir, il se disait, comme on vient de voir, immédiatement envoyé de Dieu, et se réjouissait d'être dépouillé de tous les titres qu'il avait reçus dans l'Église romaine, pour jouir dorénavant d'une vocation si haute. Au reste, les miracles ne lui manquaient pas : il voulait qu'on crût que le grand succès de ses prédications tenait du miracle : et lorsqu'il abandonna la vie monastique, il écrivit à son père, qui paraissait un peu ému de son changement, que Dieu l'avait tiré de son état par des miracles visibles. « Satan, « dit-il [1], semble avoir prévu dès mon enfance tout « ce qu'il aurait un jour à souffrir de moi. Est-il « possible que je sois le seul de tous les mortels qu'il « attaque maintenant ? Vous avez voulu, poursuit- « il, me tirer autrefois du monastère. Dieu m'en « a bien tiré sans vous. Je vous envoie un livre où « vous verrez par combien de miracles et d'effets « extraordinaires de sa puissance il m'a absous des « vœux monastiques. » Ces vertus et ces prodiges, c'était et la hardiesse et le succès inespéré de son entreprise : car c'est ce qu'il donnait pour miracle, et ses disciples en étaient persuadés.

Ils prenaient même pour quelque chose de miraculeux, qu'un *petit moine* eût osé attaquer le Pape, et qu'il parût intrépide au milieu de tant d'ennemis. Les peuples le regardaient comme un héros et comme un homme divin, quand ils lui entendaient dire qu'on ne pensât pas l'épouvanter; que, s'il s'était caché un peu de temps, « le diable savait « bien (le beau témoin!) que ce n'était point par « crainte; que, lorsqu'il avait paru à Worms de- « vant l'empereur, rien n'avait été capable de l'ef- « frayer; et que, quand il eût été assuré d'y trouver « autant de diables prêts à le tirer qu'il y avait de « tuiles dans les maisons, il les aurait affrontés avec « la même confiance [2]. » C'était ses expressions ordinaires. Il avait toujours à la bouche le diable et le Pape, comme des ennemis qu'il allait abattre; et ses disciples trouvaient dans ces paroles brutales *une ardeur divine, un instinct céleste, et l'enthousiasme d'un cœur enflammé de la gloire de l'Évangile* [3].

Lorsque quelques-uns de son parti entreprirent, comme nous verrons bientôt, de renverser les images dans Wittemberg durant son absence, et sans le consulter : « Je ne fais pas, disait-il [4], comme ces « nouveaux prophètes, qui s'imaginent faire un ou- « vrage merveilleux et digne du Saint-Esprit, en « abattant des statues et des peintures. Pour moi, « je n'ai pas encore mis la main à la moindre petite « pierre pour la renverser; je n'ai fait mettre le feu « à aucun monastère : mais presque tous les mo- « nastères sont ravagés par ma plume et par ma « bouche; et on publie que sans violence j'ai moi seul « fait plus de mal au Pape, que n'aurait pu faire « aucun roi avec toutes les forces de son royaume. » Voilà les miracles de Luther. Ses disciples admiraient la force de ce ravageur de monastères, sans songer que cette force formidable pouvait être celle de l'ange que saint Jean appelle *exterminateur* [5].

Luther le prenait d'un ton de prophète contre

[1] *Sleid. Lib.* V, *edit* 1556, 69. — [2] *In Ps.* LXXXII. *De Magistr. t.* III.

[1] *De vot. monast. ad Joannem Luth. parent. suum. t.* II, *f.* 269. — [2] *Ep. ad Frid. Sax. Ducem apud Chytr. lib.* X, *p.* 247. — [3] *Chytr. lib.* X, *p.* 247. — [4] *Frider. Duci Elect. etc. t.* VII, *p.* 507, 509. — [5] *Apoc.* IX, 11.

ceux qui s'opposaient à sa doctrine. Après les avoir avertis de s'y soumettre, à la fin il les menaçait de prier contre eux. « Mes prières [1], disait-il, ne seront pas un foudre de Salmonée, ni un vain murmure dans l'air; on n'arrête pas ainsi la voix de « Luther; et je souhaite que V. A. ne l'éprouve pas « à son dam. » C'est ainsi qu'il écrivait à un prince de la maison de Saxe. « Ma prière, poursuivait-il, « est un rempart invincible, plus puissant que le « diable même : sans elle, il y a longtemps qu'on « ne parlerait plus de Luther; et on ne s'étonnera « pas d'un si grand miracle! » Lorsqu'il menaçait quelqu'un des jugements de Dieu, il ne voulait pas qu'on crût qu'il le fît comme un homme qui en avait seulement des vues générales. Vous eussiez dit qu'il lisait dans les décrets éternels. On le voyait parler si certainement de la ruine prochaine de la papauté, que les siens n'en doutaient plus. Sur sa parole on tenait pour assuré dans le parti, qu'il y avait deux Antechrists, clairement marqués dans les Écritures, le Pape et le Turc. Le Turc allait tomber, et les efforts qu'il faisait alors dans la Hongrie étaient le dernier acte de la tragédie. Pour la papauté, c'en était fait, et à peine lui donnait-il *deux ans* à vivre; mais surtout qu'on se gardât bien d'employer les armes dans ce grand ouvrage. C'est ainsi qu'il parla tant qu'il fut faible; et il défendait dans la cause de son Évangile tout autre glaive que celui de la parole. *Le règne papal devait tomber tout à coup par le souffle de Jésus-Christ*, c'est-à-dire, par la prédication de Luther. Daniel y était exprès : saint Paul ne permettait pas d'en douter, et Luther, leur interprète, l'assurait ainsi. On en revient encore à ces prophéties, le mauvais succès de celles de Luther n'empêche pas les ministres d'en hasarder de semblables : on connaît le génie des peuples, et il les faut toujours fasciner par les mêmes voies. Ces prophéties de Luther se voient encore dans ses écrits [2], en témoignage éternel contre ceux qui les ont crues si légèrement. Sleidan, son historien, les rapporte d'un air sérieux [3] : il emploie toute l'élégance de son style, et toute la pureté de son langage poli, à nous représenter une peinture dont Luther avait rempli toute l'Allemagne, la plus sale, la plus basse, et la plus honteuse qui fut jamais : cependant, si nous en croyons Sleidan, c'était *une image prophétique* : au reste, « on voyait déjà l'accomplissement de beaucoup de prophéties de Luther, et les autres étaient encore entre les mains « de Dieu. »

Ce ne fut donc pas seulement le peuple qui regarda Luther comme un prophète. Les doctes du parti le donnaient pour tel. Philippe Melanchton, qui se rangea sous sa discipline dès le commencement de ces disputes, et qui fut le plus capable aussi bien que le plus zélé de ses disciples, se laissa d'abord tellement persuader qu'il y avait en cet homme quelque chose d'extraordinaire et de prophétique, qu'il fut longtemps sans en pouvoir revenir, malgré tous les défauts qu'il découvrait de jour en jour dans son maître; et il écrivit à Érasme, parlant de Luther : « Vous savez qu'il faut éprouver, et non pas mépriser les prophètes [1]. »

Cependant ce nouveau prophète s'emportait à des excès inouïs. Il outrait tout : parce que les prophètes, par ordre de Dieu, faisaient de terribles invectives, il devint le plus violent de tous les hommes et le plus fécond en paroles outrageuses. Parce que saint Paul, pour le bien des hommes, avait relevé son ministère et les dons de Dieu en lui-même, avec toute la confiance que lui donnait la vérité manifeste que Dieu appuyait d'en haut par des miracles, Luther parlait de lui-même d'une manière à faire rougir tous ses amis. Cependant on s'y était accoutumé : cela s'appelait magnanimité : on admirait *la sainte ostentation*, *les saintes vanteries*, *la sainte jactance* de Luther; et Calvin même, quoique fâché contre lui, les nomme ainsi [2].

Enflé de son savoir, médiocre au fond, mais grand pour le temps, et trop grand pour son salut et pour le repos de l'Église, il se mettait au-dessus de tous les hommes, et non-seulement de ceux de son siècle, mais encore des plus illustres des siècles passés.

Dans la question du libre arbitre, Érasme lui objectait le consentement des Pères et de toute l'antiquité : « C'est bien fait, lui disait Luther [3]; « vantez-nous les anciens Pères, et fiez-vous à « leurs discours; après avoir vu que TOUS ENSEMBLE ils ont négligé saint Paul, et que, plongés dans « le sens charnel, ils se sont tenus, COMME DE « DESSEIN FORMÉ, éloignés de ce bel astre du « matin, ou plutôt de ce soleil. » Et encore [4] : « Quelle merveille, que Dieu ait laissé TOUTES « LES PLUS GRANDES Églises aller dans leurs « voies, puisqu'il y avait laissé aller autrefois toutes « les nations de la terre? » Quelle conséquence! Si Dieu a livré les Gentils à l'aveuglement de leur cœur, s'ensuit-il qu'il y livre encore les Églises qu'il en a retirées avec tant de soin? Voilà néanmoins ce que dit Luther dans son livre *du Serf Arbitre* : et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que, dans ce qu'il y soutient non-seulement *contre tous les Pères et contre toutes les Églises*, mais encore contre tous les hommes et contre la voix commune du genre humain, que le libre arbitre n'est rien du tout, il est abandonné, comme nous verrons, de tous ses disciples, et même dans la confession d'Augsbourg : ce qui fait voir à quels excès sa témérité s'est emportée, puisqu'il a traité avec un mépris si outrageux et les Pères et les Églises, dans un point où il avait un tort si visible. Les louanges que ces saints docteurs ont données d'une même voix à la continence, le révoltent plutôt que de le toucher. Saint Jérôme lui devient insupportable pour l'avoir louée. Il décide que lui et tous les saints Pères, qui ont prati-

[1] *Epist. ad Georg. Duc. Sax. t.* II, f. 491. — [2] *Ass. art. damnat. t.* II, *f.* 3. *ad. prop.* 33. *ad lib. Amb. Cath. ib. f.* 161. *Cont. Henr. Reg. Ang. ib.* 331, 332. *et seq.* — [3] *Sleid. L.* IV, 70; XIV. 226. XVI. 261 *etc.*

[1] *Mel. lib.* III. *epist.* 65. — [2] 2. *Defen. cont. Vestph. opusc. p.* 788. — [3] *De serv arb. t.* II, *f.* 480. *etc.* — [4] *Ibid.* 439.

qué tant de saintes mortifications pour la garder inviolable, eussent mieux fait de se marier. Il n'est pas moins emporté sur les autres matières. Enfin, en tout et partout, les Pères, les Papes, les conciles généraux et particuliers, à moins qu'ils ne tombent dans son sens, ne lui font rien. Il en est quitte pour leur opposer l'Écriture tournée à sa mode; comme si avant lui l'Écriture avait été ignorée, ou que les Pères, qui l'ont gardée et étudiée avec tant de religion, eussent négligé de l'entendre.

Voilà où Luther en était venu : de cette extrême modestie qu'il avait professée au commencement, il était pasé à cet excès. Que dirai-je des bouffonneries aussi plates que scandaleuses dont il remplissait ses écrits? Je voudrais qu'un de ses sectateurs des plus prévenus prît la peine de lire seulement un discours qu'il composa du temps de Paul III contre la papauté[1] : je suis certain qu'il rougirait pour Luther, tant il y trouverait partout, je ne dirai pas de fureur et d'emportement, mais de froides équivoques, de basses plaisanteries et de saletés; je dis même des plus grossières, et de celles qu'on n'entend sortir que de la bouche des plus vils artisans. « Le Pape, dit-il, est si plein de dia« bles, qu'il en crache, qu'il en mouche : » n'achevons pas ce que Luther n'a pas eu honte de répéter trente fois. Est-ce là le discours d'un réformateur? Mais c'est qu'il s'agit du Pape : à ce seul mot, il rentrait dans ses fureurs, et il ne se possédait plus. Mais oserai-je rapporter la suite de cette invective insensée? Il le faut, malgré mes horreurs, afin qu'on voie une fois quelles furies possédaient ce chef de la nouvelle réforme. Forçons-nous donc pour transcrire ces mots qu'il adresse au Pape : « Mon petit Paul, mon petit pape, mon petit ânon, « allez doucement : il fait glacé : vous vous rom« priez une jambe; vous vous gâteriez; et on di« rait : Que diable est ceci? Comme le petit papelin « s'est gâté[1] » Pardonnez-moi, lecteurs catholiques, si je répète ces irrévérences. Pardonnez-moi aussi, ô luthériens! et profitez du moins de votre honte. Mais après ces sales idées, il est temps de voir les beaux endroits. Ils consistent dans ces jeux de mots : *Cœlestissimus, scelestissimus, sanctissimus satanissimus :* et c'est ce qu'on trouve à chaque ligne. Mais que dira-t-on de cette belle figure? « Un âne sait « qu'il est âne, une pierre sait qu'elle est pierre; et « ces ânes de papelins ne savent pas qu'ils sont des ânes[2]. » De peur qu'on ne s'avisât d'en dire autant de lui, il va au-devant de l'objection. « Et, dit-il[3], « le Pape ne me peut pas tenir pour un âne : il sait « bien que par la bonté de Dieu et par sa grâce « particulière, je suis plus savant dans les Écri« tures que lui et que tous ses ânes. » Poursuivons : voici le style qui va s'élever : « Si j'étais le maître de « l'Empire; » où ira-t-il avec un si beau commencement? « je ferais un même paquet du Pape et des « cardinaux, pour les jeter tous ensemble dans « ce petit fossé de la mer de Toscane. Ce bain « les guérirait; j'y engage ma parole, et je donne « Jésus-Christ pour caution[1]. » Le saint nom de Jésus-Christ n'est-il pas ici employé bien à propos? Taisons-nous : c'est est assez; et tremblons sous les terribles jugements de Dieu, qui, pour punir notre orgueil, a permis que de si grossiers emportements eussent une telle efficace de séduction et d'erreur.

Je ne dis rien des séditions et des pilleries, le premier fruit des prédications de ce nouvel évangéliste. Il en tirait vanité. L'Évangile, disait-il[2], et tous ses disciples après lui, a toujours causé du trouble, et il faut du sang pour l'établir. Zuingle en disait autant. Calvin se défend de même : *Jésus-Christ,* disaient-ils tous, *est venu pour jeter le glaive au milieu du monde*[3]. Aveugles, qui ne voyaient pas ou qui ne voulaient pas voir quel glaive Jésus-Christ avait jeté, et quel sang il avait fait répandre. Il est vrai que les loups, au milieu desquels il envoyait ses disciples, devaient répandre le sang de ses brebis innocentes : mais avait-il dit que ses brebis cesseraient d'être brebis, formeraient de séditieux complots, et répandraient à leur tour le sang des loups? L'épée des persécuteurs a été tirée contre ses fidèles; mais ses fidèles tiraient-ils l'épée, je ne dis pas pour attaquer les persécuteurs, mais pour se défendre de leurs violences? En un mot, il s'est excité des séditions contre les disciples de Jésus-Christ; mais les disciples de Jésus-Christ n'en ont jamais excité aucune durant trois cents ans d'une persécution impitoyable. L'Évangile les rendait modestes, tranquilles, respectueux envers les puissances légitimes, quoique ennemies de la foi, et les remplissait d'un vrai zèle, non pas de ce zèle amer qui oppose l'aigreur à l'aigreur, les armes aux armes, et la force à la force. Que les catholiques soient donc, si l'on veut, des persécuteurs injustes; ceux qui se vantaient de les réformer sur le modèle de l'Église apostolique devaient commencer la réforme par une invincible patience. Mais au contraire, disait Érasme, qui en a vu naître les commencements[4] : *Je les voyais sortir de leurs prêches avec un air farouche et des regards menaçants,* comme *gens qui venaient d'ouïr des invectives sanglantes et des discours séditieux.* Aussi voyait-on *ce peuple évangélique toujours prêt à prendre les armes, et aussi propre à combattre qu'à disputer.* Peut-être que les ministres nous avoueront bien que les prêtres des Juifs et ceux des idoles donnaient lieu à des satires aussi fortes que les prêtres de l'Église romaine, de quelques couleurs qu'ils nous les dépeignent. Quand est-ce qu'on a vu, au sortir de la prédication de saint Paul, ceux qu'il avait convertis aller piller les maisons de ces prêtres sacriléges, comme on a vu si souvent, au sortir des prédications de Luther et des prétendus réformateurs, leurs auditeurs aller piller tous les ecclésiastiques, sans distinction des bons ni des mauvais? Que dis-je, des prêtres des idoles! Les idoles même étaient en quelque sorte épargnées par les chrétiens.

[1] *Advers. Papat. t.* VII, *f.* 451. *et seq.* — [2] *Ibid. f.* 470. — [3] *Ibid.*

[1] *Advers. Papat. t.* VII, *p.* 474. — [2] *De serv. Arb. f.* 431. *etc.* — [3] *Matth.* X. 34. — [4] *Lib.* XIX, 113; XXIV, XXXI. 47 *p.* 2053, *etc.*

Vit-on jamais à Éphèse ou à Corinthe, où tous les coins en étaient remplis, en renverser une seule après les prédications de saint Paul et des apôtres? Au contraire, ce secrétaire de la commune d'Éphèse rend témoignage à ses citoyens, que saint Paul et ses compagnons *ne blasphémaient point contre leur déesse* [1]; c'est-à-dire, qu'ils parlaient contre les faux dieux, sans exciter aucun trouble, sans altérer la tranquillité publique. Je crois pourtant que les idoles de Jupiter et de Vénus étaient bien aussi odieuses que les images de Jésus-Christ, de sa sainte Mère et de ses saints, que nos réformés ont abattues.

LIVRE II.

Depuis 1520 *jusqu'en* 1529.

SOMMAIRE.

Les variations de Luther sur la transsubstantiation. Carlostad commence la querelle sacramentaire. Circonstances de cette rupture. La révolte des paysans, et le personnage que Luther y fit. Son mariage, dont lui-même et ses amis sont honteux. Ses excès sur le franc arbitre, et contre Henri VIII, roi d'Angleterre. Zuingle et Œcolampade paraissent. Les sacramentaires préfèrent la doctrine catholique à la luthérienne. Les luthériens prennent les armes, malgré toutes leurs promesses. Melanchton en est troublé. Ils s'unissent en Allemagne sous le nom de protestants. Vains projets d'accommodement entre Luther et Zuingle. La conférence de Marpourg.

Le premier traité où Luther parut pour tout ce qu'il était, fut celui qu'il composa en 1520, *de la Captivité de Babylone*. Là il éclata hautement contre l'Église romaine, qui venait de le condamner; et parmi les dogmes dont il tâcha d'ébranler les fondements, celui de la transsubstantiation fut un des premiers.

Il eût bien voulu pouvoir donner atteinte à la réalité; et chacun sait ce qu'il en a déclaré lui-même dans la lettre à ceux de Strasbourg, où il écrit « qu'on lui eût fait grand plaisir de lui donner « quelque bon moyen de la nier, parce que rien ne « lui eût été meilleur dans le dessein qu'il avait de « nuire à la papauté [2]. » Mais Dieu donne de secrètes bornes aux esprits les plus emportés, et ne permet pas toujours aux novateurs d'affliger son Église autant qu'ils voudraient. Luther demeura frappé invinciblement de la force et de la simplicité de ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang; ce corps livré pour vous, ce sang de la nouvelle alliance, ce sang répandu pour vous et pour la rémission de vos péchés* [3] : car c'est ainsi qu'il faudrait traduire ces paroles de notre Seigneur, pour les rendre dans toute leur force. L'Église avait cru sans peine que, pour consommer son sacrifice et les figures anciennes, Jésus-Christ nous avait donné à manger la propre substance de sa chair immolée pour nous. Elle avait la même pensée du sang répandu pour nos péchés. Accoutumée dès son origine à des mystères incompréhensibles et à des marques ineffables de l'amour divin, les merveilles impénétrables que renfermait le sens littéral ne l'avaient point rebutée; et Luther ne put jamais se persuader, ni que Jésus-Christ eût voulu obscurcir exprès l'institution de son sacrement, ni que des paroles si simples fussent susceptibles de figures si violentes, ou pussent avoir un autre sens que celui qui était entré naturellement dans l'esprit de tous les peuples chrétiens en Orient et en Occident, sans qu'ils en aient été détournés ni par la hauteur du mystère, ni par les subtilités de Bérenger et de Viclef.

Il y voulut pourtant mêler quelque chose du sien. Tous ceux qui jusqu'à lui avaient bien ou mal expliqué les paroles de Jésus-Christ, avaient reconnu qu'elles opéraient quelque sorte de changement dans les dons sacrés. Ceux qui voulaient que le corps n'y fût qu'en figure, disaient que les paroles de notre Seigneur opéraient un changement purement mystique, et que le pain consacré devenait le signe du corps. Par une raison opposée, ceux qui défendirent le sens littéral, avec une présence réelle, mirent aussi un changement effectif. C'est pourquoi la réalité s'était naturellement insinuée dans tous les esprits avec le changement de substance, et toutes les Églises chrétiennes étaient entrées dans un sens si droit et si simple, malgré les oppositions qu'y formaient les sens. Mais Luther ne demeura pas dans cette règle. *Je crois*, dit-il [1], *avec Viclef, que le pain demeure; et je crois, avec les sophistes* (c'est ainsi qu'il appelait nos théologiens) *que le corps y est*. Il expliquait sa doctrine en plusieurs façons, et la plupart fort grossières. Tantôt il disait que le corps est avec le pain, comme le feu est avec le fer brûlant. Quelquefois il ajoutait à ces expressions, que le corps était dans le pain et sous le pain, comme le vin est dans et sous le tonneau. De là ces propositions si célèbres dans le parti, *in, sub, cum*, qui veulent dire que le corps est dans le pain, sous le pain, et avec le pain. Mais Luther sentait bien que ces paroles, *Ceci est mon corps*, demandaient quelque chose de plus que de mettre le corps là-dedans, ou avec cela, ou sous cela; et pour expliquer *Ceci est*, il se crut obligé à dire que ces paroles, *Ceci est mon corps*, voulaient dire, Ce pain est mon corps substantiellement et proprement : chose inouïe, et embarrassée de difficultés invincibles.

Néanmoins pour les surmonter, quelques disciples de Luther soutinrent que le pain était fait le corps de notre Seigneur, et le vin son sang précieux, comme le Verbe divin a été fait homme : de sorte qu'il se faisait dans l'eucharistie une impanation véritable, comme il s'était fait une véritable incarnation dans les entrailles de la sainte Vierge. Cette opinion, qui avait paru dès le temps de Bérenger, fut renouvelée par Osiandre, l'un des principaux luthériens. Elle ne put jamais entrer dans l'esprit des hommes. Chacun vit qu'afin que le pain fût le corps de notre Seigneur, et que le vin fût son sang, comme le Verbe divin est homme par ce

[1] *Act.* XIX, 37. — [2] *Epist. ad Argentin. t.* VII, *f.* 501. — [3] *Matth.* XXVI, 26, 28. *Luc.* XXII, 19, 20. I. *Cor.* XI, 24.

[1] *De Capt. Babyl. t.* II.

genre d'union que les théologiens appellent personnelle ou hypostatique, il faudrait que, comme l'homme est la personne, le corps fût aussi la personne, et le sang de même : ce qui détruit les principes du raisonnement et du langage. Le corps humain est une partie de la personne, mais n'est pas la personne même, ni le tout, ou, comme on parle, le suppôt. Le sang l'est encore moins ; et ce n'est nullement le cas où l'union personnelle puisse avoir lieu. Ces choses s'entendent mieux qu'elles ne s'expliquent méthodiquement. Tout le monde ne sait pas employer le terme d'union hypostatique : mais quand elle est un peu expliquée, tout le monde sent à quoi elle peut convenir. Ainsi Osiandre fut le seul à soutenir son impanation et son invination. On lui laissa dire tant qu'il voulut, *Ce pain est Dieu;* car il passa jusqu'à cet excès [1]. Mais une si étrange opinion n'eut pas même besoin d'être réfutée : elle tomba d'elle-même par sa propre absurdité, et Luther ne l'approuva point.

Cependant ce qu'il disait y menait tout droit. On ne savait comment concevoir que le pain, en demeurant pain, fût en même temps comme il l'assurait, le vrai corps de notre Seigneur, sans admettre entre les deux cette union hypostatique qu'il rejetait. Mais enfin il demeura ferme à la rejeter, et à unir néanmoins les deux substances, jusqu'à dire que l'une était l'autre.

Il parla pourtant d'abord avec doute du changement de substance ; et encore qu'il préférât l'opinion qui retient le pain à celle qui le change au corps, l'affaire lui parut légère. « Je permets, dit-« il [2], l'une et l'autre opinion ; j'ôte seulement le « scrupule. » Voilà comme décidait ce nouveau pape : la transsubstantiation et la consubstantiation lui parurent indifférentes. Ailleurs, comme on lui reprochait qu'il faisait demeurer le pain dans l'eucharistie, il l'avoue : « mais, ajoute-t-il [3], je ne « condamne pas l'autre opinion : je dis seulement « que ce n'est pas un article de foi. » Mais il passa bientôt plus avant, dans la réponse qu'il fit à Henri VIII, roi d'Angleterre, qui avait réfuté sa captivité. « J'avais enseigné, dit-il [4], qu'il n'importait pas que « le pain demeurât ou non dans le sacrement : mais « maintenant je transsubstantie mon opinion ; je « dis que c'est une impiété et un blasphème de dire « que le pain est transsubstantié ; » et il pousse la condamnation jusqu'à l'anathème. Le motif qu'il donne à son changement est mémorable. Voici ce qu'il en écrit dans son livre aux Vaudois : « Il est « vrai, je crois que c'est une erreur de dire que le pain « ne demeure pas, encore que cette erreur m'ait paru « jusqu'ici peu importante : mais maintenant, puis-« qu'on nous presse si fort de recevoir cette erreur « sans autorité de l'Écriture, en dépit des papistes « je veux croire que le pain et le vin demeurent ; » et voilà ce qui attira aux catholiques cet anathème de Luther. Tels furent ses sentiments en 1528 : nous verrons s'il y persistera dans la suite ; et on sera bien aise dès à présent de remarquer une lettre produite par Hospinien [1], où Melanchton accuse son maître d'avoir accordé la transsubstantiation à certaines Églises d'Italie, auxquelles il avait écrit de cette matière. Cette lettre est de 1543, douze ans après sa réponse au roi d'Angleterre.

Au reste, il s'emporta contre ce prince avec une telle violence, que les luthériens eux-mêmes en étaient honteux. Ce n'était que des injures atroces et des démentis outrageux à toutes les pages : *c'était un fou, un insensé, le plus grossier de tous les pourceaux et de tous les ânes* [2]. Quelquefois il l'apostrophait d'une manière terrible : *Commencez-vous à rougir, Henri, non plus roi, mais sacrilége?* Melanchton, son cher disciple, n'osait le reprendre, et ne savait comment l'excuser. On était scandalisé, même parmi ses disciples, du mépris outrageux avec lequel il traitait tout ce que l'univers avait de plus grand, et de la manière bizarre dont il décidait sur les dogmes. Dire d'une façon, et puis tout à coup dire de l'autre, seulement en haine des papistes ; c'était trop visiblement abuser de l'autorité qu'on lui donnait, et insulter, pour ainsi parler, à la crédulité du genre humain. Mais il avait pris le dessus dans tout son parti, et il fallait trouver bon tout ce qu'il disait.

Érasme, étonné d'un emportement qu'il avait vainement tâché de modérer par ses avis, en explique toutes les causes à Melanchton son ami. « Ce qui « me choque le plus dans Luther, c'est, dit-il [3], « que tout ce qu'il entreprend de soutenir, il le « pousse à l'extrémité et jusqu'à l'excès. Averti « de ses excès, loin de s'adoucir, il pousse encore « plus avant, et semble n'avoir d'autre dessein que « de passer à des excès encore plus grands. Je con-« nais, ajoute-t-il, son humeur par ses écrits, autant « que je pourrais faire si je vivais avec lui. C'est un « esprit ardent et impétueux. On y voit partout un « Achille, dont la colère est invincible : vous n'i-« gnorez pas les artifices de l'ennemi du genre hu-« main. Joignez à tout cela un si grand succès, une « faveur si déclarée, un si grand applaudissement « de tout le théâtre : il y en aurait assez pour gâter « un esprit modeste. » Quoique Érasme n'ait jamais quitté la communion de l'Église, il a toujours conservé parmi ces disputes de religion un caractère particulier, qui a fait que les protestants lui donnent assez de créance dans les faits dont il a été témoin. Mais il n'est que trop certain, d'ailleurs, que Luther, enflé du succès inespéré de son entreprise, et de la victoire qu'il croyait avoir remportée contre la puissance romaine, ne gardait plus aucune mesure.

C'est une chose étrange d'avoir pris, comme il fit avec tous les siens, le nombre prodigieux de ses sectateurs, comme une marque de faveur divine, sans se souvenir que saint Paul avait dit des hérétiques et des séducteurs, que *leur discours gagne comme la gangrène, et qu'ils profitent en mal, errant et jetant les autres dans l'erreur* [4]. Mais le même saint Paul a dit aussi *que leur progrès a des*

[1] *Mel. lib.* II, *Ep.* 447. — [2] *De Cap. Babyl. t.* II, *f.* 66. — [3] *Resp. ad artic. extract. ibid.* 172. — [4] *Cont. Reg. Angl. t.* II.

[1] *Hosp. p.* 2, *f.* 184. — [2] *Cont. Angl. Reg. ib.* 333. — [3] *Erasm. l.* VI. *epist.* 3. *ad. Luther. lib.* XIV. *Ep.* I. *etc. id. lib.* XIX. *Ep.* 3. *ad. Melancht.* — [4] II. *Tim.* II, 17. *Ibid.* III, 13.

bornes[1]. Les malheureuses conquêtes de Luther furent retardées par la division qui se mit dans la nouvelle réforme. Il y a longtemps qu'on a dit que les disciples des novateurs se croient en droit d'innover, à l'exemple de leurs maîtres [2] : les chefs des rebelles trouvent des rebelles aussi téméraires qu'eux; et pour dire simplement le fait sans moraliser davantage, Carlostad que Luther avait tant loué [3], tout indigne qu'il en était, et qu'il avait appelé son vénérable précepteur en Jésus-Christ, se trouva en état de lui résister. Luther avait attaqué le changement de substance dans l'eucharistie; Carlostad attaqua la réalité, que Luther n'avait pas cru pouvoir entreprendre.

Carlostad, si nous en croyons les luthériens, était un homme brutal, ignorant, artificieux pourtant et brouillon, sans piété, sans humanité, et plutôt juif que chrétien. C'est ce qu'en dit Melanchton[4], homme modéré et naturellement sincère. Mais, sans citer en particulier les luthériens, ses amis et ses ennemis demeuraient d'accord que c'était l'homme du monde le plus inquiet, aussi bien que le plus impertinent. Il ne faut point d'autre preuve de son ignorance que l'explication qu'il donna aux paroles de l'institution de la cène, soutenant que, par ces paroles : *Ceci est mon corps*, Jésus-Christ, sans aucun égard à ce qu'il donnait, voulait seulement se montrer lui-même assis à table, comme il était avec *ses disciples*[5] : imagination si ridicule, qu'on a peine à croire qu'elle ait pu entrer dans l'esprit d'un homme.

Avant qu'il eût enfanté cette interprétation monstrueuse, il y avait déjà eu de grands démêlés entre lui et Luther. Car en 1521, durant que Luther était caché par la crainte de Charles V qui l'avait mis au ban de l'Empire, Carlostad avait renversé les images, ôté l'élévation du saint sacrement, et même les messes basses, et rétabli la communion sous les deux espèces dans l'Église de Vitemberg, où avait commencé le luthéranisme. Luther n'improuvait pas tant ces changements, qu'il les trouvait faits à contre-temps, et d'ailleurs peu nécessaires. Mais ce qui le piqua au vif, comme il le témoigne assez dans une lettre qu'il écrivit sur ce sujet[6], c'est que Carlostad avait *méprisé son autorité, et avait voulu s'ériger en nouveau docteur*. Les sermons qu'il fit à cette occasion sont remarquables[7] : car, sans y nommer Carlostad, il reprochait aux auteurs de ces entreprises qu'ils avaient agi sans mission : comme si la sienne eût été bien mieux établie : « Je les défendrais, disait-il, aisément devant le « Pape; mais je ne sais comment les justifier de« vant le diable, lorsque ce mauvais esprit, à l'heure « de la mort, leur opposera ces paroles de l'Écriture : « *Toute plante que mon père n'aura pas plantée* « *sera déracinée* : et encore : *Ils couraient, et ce* « *n'était pas moi qui les envoyais*. Que répon« dront-ils alors? Ils seront précipités dans les « enfers. »

Voilà ce que dit Luther pendant qu'il était encore caché. Mais au sortir de Patmos (c'est ainsi qu'il appelait sa retraite), il fit bien un autre sermon dans l'église de Vitemberg. Là il entreprit de prouver qu'il ne fallait pas employer les mains, mais la parole toute seule à réformer les abus. « C'est la parole, « disait-il [1], qui, pendant que je dormais tranquille« ment, et que je buvais ma bière avec mon cher « Melanchton et avec Amsdorf, a tellement ébranlé « la papauté, que jamais prince ni empereur n'en a « fait autant. Si j'avais voulu, poursuit-il [2], faire les « choses avec tumulte, toute l'Allemagne nagerait « dans le sang; et lorsque j'étais à Worms, j'aurais « pu mettre les affaires en tel état, que l'empereur « n'y eût pas été en sûreté. » C'est ce que nous n'avions pas vu dans les histoires. Mais le peuple une fois prévenu croyait tout, et Luther se sentait tellement le maître, qu'il osa bien leur dire en pleine chaire : « Au reste, si vous prétendez continuer à « faire les choses par ces communes délibérations, « je me dédirai sans hésiter de tout ce que j'ai écrit « ou enseigné : j'en ferai ma rétractation, et je vous « laisserai là. Tenez-le-vous pour dit une bonne fois; « et après tout, quel mal vous fera la messe papale? » On croit songer, quand on lit ces choses dans les écrits de Luther imprimés à Vitemberg : on revient au commencement du volume, pour voir si on a bien lu, et on se dit à soi-même : Quel est ce nouvel Évangile? Un tel homme a-t-il pu passer pour réformateur? N'en reviendra-t-on jamais? Est-il donc si difficile à l'homme de confesser son erreur?

Carlostad de son côté ne se tint pas en repos; et, poussé avec tant d'ardeur, il se mit à combattre la doctrine de la présence réelle, autant pour attaquer Luther, que par aucun autre motif. Luther aussi, quoiqu'il eût pensé à ôter l'élévation de l'hostie, la retint *en dépit de Carlostad*, comme il le déclare lui-même[3], *et de peur*, poursuit-il, *qu'il ne semblât que le diable nous eût appris quelque chose*.

Il ne parla pas plus modérément de la communion sous les deux espèces, que le même Carlostad avait rétablie de son autorité privée. Luther la tenait alors pour assez indifférente. Dans la lettre qu'il écrivit sur la réformation de Carlostad, il lui reproche « d'avoir mis le christianisme dans ces choses « de néant, à communier sous les deux espèces, à « prendre le sacrement dans la main, à ôter la confes« sion, et à brûler les images [4]. » Encore en 1523, il dit dans la formule de la messe : « Si un concile or« donnait ou permettait les deux espèces, en dépit du « concile nous n'en prendrions qu'une, ou ne pren« drions ni l'une ni l'autre, et maudirions ceux qui « prendraient les deux en vertu de cette ordon« nance [5]. » Voilà ce qu'on appelait la liberté chrétienne dans la nouvelle réforme : telle était la modestie et l'humilité de ces nouveaux chrétiens.

[1] II. *Tim.* II, 17. *Ibid.* III, 9. — [2] *Tertull. de præscr. c.* 42. — [3] *Ep. dedic. com. in Gal. ad Carlostad.* — [4] *Mel. lib. Testam. Praef. ad Frid. Mycon.* — [5]. *Zuing. ep. ad. Matth. Alber. Id lib. de ver. et fals. relig. Hospin.* 2. *part. f.* 132. — [6] *Ep. Luth. ad Gasp. Gustol.* 1522. — [7] *Serm. Quid. Christiano præstandum, t.* VII, *f.* 273.

[1] *Sermo docens abusus, non manibus sed verbo exterm. etc.* 1521. — [2] *Ibid.* 275. — [3] *Luth. par. Confess. Hospin. part.* 2. *f.* 188. — [4] *Epist. ad Gasp. Gustol.* — [5] *Form. Miss. t.* II, *f.* 384, 386.

Carlostad, chassé de Vitemberg, fut contraint de se retirer à Orlemonde, ville de Thuringe, dépendante de l'électeur de Saxe. En ces temps toute l'Allemagne était en feu. Les paysans, révoltés contre leurs seigneurs, avaient pris les armes, et imploraient le secours de Luther. Outre qu'ils en suivaient la doctrine, on prétendait que son livre *de la Liberté chrétienne* n'avait pas peu contribué à leur inspirer la rébellion, par la manière hardie dont il y parlait *contre les législateurs et contre les lois*[1]. Car encore qu'il se sauvât, en disant qu'il n'entendait point parler des magistrats ni des lois civiles, il était vrai cependant qu'il mêlait *les princes et les potentats* avec le Pape et les évêques : et prononcer généralement, comme il faisait, que le chrétien n'était sujet à aucun homme, c'était en attendant l'interprétation, nourrir l'esprit d'indépendance dans les peuples, et donner des vues dangereuses à leurs conducteurs. Joint que mépriser les puissances soutenues par la majesté de la religion était encore un moyen d'affaiblir les autres. Les anabaptistes, autre rejeton de la doctrine de Luther, puisqu'ils ne s'étaient formés qu'en poussant à bout ses maximes, se mêlaient à ce tumulte des paysans, et commençaient à tourner leurs inspirations sacriléges à une révolte manifeste. Carlostad donna dans ces nouveautés : du moins Luther l'en accuse; et il est vrai qu'il était dans une grande liaison avec les anabaptistes[2], grondant sans cesse avec eux, autant contre l'électeur que contre Luther, qu'il appelait un flatteur du Pape, à cause principalement de quelque reste qu'il conservait de la messe et de la présence réelle : car c'était à qui blâmerait le plus l'Église romaine, et à qui s'éloignerait le plus de ses dogmes. Ces disputes avaient excité de grands mouvements à Orlemonde. Luther y fut envoyé par le prince pour apaiser le peuple ému. Dans le chemin il prêcha à Jène, en présence de Carlostad, et ne manqua pas de le traiter de séditieux. C'est par là que commença la rupture. J'en veux ici raconter la mémorable histoire, comme elle se trouve parmi les œuvres de Luther, comme elle est avouée par les luthériens, et comme les historiens protestants l'ont rapportée[3]. Au sortir du sermon de Luther, Carlostad le vint trouver à l'Ourse noire, où il logeait; lieu remarquable dans cette histoire, pour avoir donné le commencement à la guerre sacramentaire parmi les nouveaux réformés. Là, parmi d'autres discours, et après s'être excusé le mieux qu'il put sur la sédition, Carlostad déclare à Luther qu'il ne pouvait souffrir son opinion de la présence réelle. Luther avec un air dédaigneux le défia d'écrire contre lui, et lui promit un florin d'or s'il l'entreprenait. Il tire le florin de sa poche. Carlostad le met dans la sienne. Ils touchèrent en la main l'un de l'autre, en se promettant mutuellement de se faire bonne guerre. Luther but à la santé de Carlostad et du bel ouvrage qu'il allait mettre au jour; Carlostad fit raison, et avala le verre plein; ainsi la guerre fut déclarée à la mode du pays, le 22 d'août en 1524. L'adieu des combattants fut mémorable. *Puissé-je te voir sur la roue!* dit Carlostad à Luther, *Puisses-tu te rompre le cou avant que de sortir de la ville*[1] ! L'entrée n'avait pas été moins agréable. Par les soins de Carlostad, Luther, entrant dans Orlemonde, *fut reçu à grands coups de pierres, et presque accablé de boue*. Voilà le nouvel Évangile; voilà les actes des nouveaux apôtres.

Des combats plus sanglants, mais peut-être pas plus dangereux, suivirent un peu après. Les paysans soulevés s'étaient assemblés au nombre de quarante mille. Les anabaptistes prirent les armes avec une fureur inouïe. Luther, interpellé par les paysans de prononcer sur les prétentions qu'ils avaient contre leurs seigneurs, fit un étrange personnage[2]. D'un côté il écrivit aux paysans que Dieu défendait la sédition. D'autre côté il écrivit aux seigneurs, qu'ils exerçaient une tyrannie *que les peuples ne pouvaient, ni ne voulaient, ni ne devaient plus souffrir*[3]. Il rendait par ce dernier mot à la sédition les armes qu'il semblait lui avoir ôtées. Une troisième lettre, qu'il écrivit en commun à l'un et l'autre parti, leur donnait le tort à tous deux, et leur dénonçait de terribles jugements de Dieu, s'ils ne convenaient à l'amiable. On blâmait ici sa mollesse : peu après on eut raison de lui reprocher une dureté insupportable. Il publia une quatrième lettre, où il excitait les princes puissamment armés, *à exterminer sans miséricorde ces misérables*, qui n'avaient pas profité de ses avis, *et à ne pardonner qu'à ceux qui se rendraient vonlontairement* : comme si une populace séduite et vaincue n'était pas un digne objet de pitié, et qu'il la fallût traiter avec la même rigueur que les chefs qui l'avaient trompée. Mais Luther le voulait ainsi : et quand il vit que l'on condamnait un sentiment si cruel, incapable de reconnaître qu'il eût tort en rien, il fit encore un livre exprès pour prouver qu'en effet il *ne fallait user d'aucune miséricorde* envers les rebelles, et qu'il ne fallait pas même pardonner à ceux *que la multitude aurait entraînés pas force dans quelque action séditieuse*.[4] On vit ensuite ces fameux combats qui coûtèrent tant de sang à l'Allemagne : tel en était l'état quand la dispute sacramentaire y alluma un nouveau feu.

Carlostad, qui l'avait émue, avait déjà introduit une nouveauté étrangement scandaleuse; car il fut le premier prêtre de quelque réputation qui se maria; et cet exemple fit des effets surprenants dans l'ordre sacerdotal et dans les cloîtres, Carlostad n'était pas encore brouillé avec Luther. On se moqua dans le parti même du mariage de ce vieux prêtre. Mais Luther, qui avait envie d'en faire autant, ne disait mot. Il était devenu amoureux d'une religieuse de qualité et d'une beauté rare, qu'il avait tirée de son couvent. C'était une des maximes de la nouvelle réforme, que les vœux étaient une pratique judaïque, et qu'il n'y en avait point qui

[1] *De libert. Christ. t.* II. *f.* 10, 11. — [2] *Sleid. lib.* V. 17. — [3] *Luth. t.* II. *Jen.* 447. *Calix. Judic. n.* 49. *Hospin.* 2. *par. ad an.* 1524. *f.* 32.

[1] *Epist. Luth. ad Argent. t.* VII, *f.* 302. — [2] *Sleid. lib.* V. — [3] *Ibid.* 75. — [4] *Sleid. lib.* V, *f.* 77.

obligeât moins que celui de chasteté. L'électeur Frédéric laissait dire ces choses à Luther; mais il n'eût pu digérer qu'il en fût venu à l'effet. Il n'avait que du mépris pour les prêtres et les religieux qui se mariaient au préjudice des canons, et d'une discipline révérée dans tous les siècles. Ainsi, pour ne se point perdre dans son esprit, il fallut patienter durant la vie de ce prince, qui ne fut pas plutôt mort que Luther épousa sa religieuse. Ce mariage se fit en 1525, c'est-à-dire dans le fort des guerres civiles d'Allemagne, et lorsque les disputes sacramentaires s'échauffaient avec le plus de violence. Luther avait alors quarante-cinq ans; et cet homme, qui, à la faveur de la discipline religieuse, avait passé toute sa jeunesse sans reproche dans la continence, en un âge si avancé, et pendant qu'on le donnait à tout l'univers comme le restaurateur de l'Évangile, ne rougit point de quitter un état de vie si parfait, et de reculer en arrière.

Sleidan passe légèrement sur ce fait. « Luther, « dit-il [1], épousa une religieuse, et par là il donna « lieu à de nouvelles accusations de ses adver« saires, qui l'appelèrent furieux, et esclave de « Satan. » Mais il ne nous dit pas tout le secret; et ce ne fut pas seulement les adversaires de Luther qui blâmaient son mariage : il en fut honteux lui-même; ses disciples les plus soumis en furent surpris : et nous apprenons tout ceci dans une lettre curieuse de Melanchton au docte Camerarius son intime ami [2].

Elle est écrite toute en grec, et c'est ainsi qu'ils traitaient entre eux les choses secrètes. Il lui dit donc que « Luther, lorsqu'on y pensait le moins, « avait épousé la Borée (c'était la religieuse qu'il « aimait), sans en dire mot à ses amis : mais « qu'un soir, ayant prié à souper Poméranus (c'é« tait le pasteur), un peintre et un avocat, il fit « les cérémonies accoutumées; qu'on serait étonné « de voir que dans un temps si malheureux, où « tous les gens de bien avaient tant à souffrir, il « n'eût pas eu le courage de compatir à leurs « maux, et qu'il parût au contraire se peu sou« cier des malheurs qui les menaçaient; laissant « même affaiblir sa réputation, dans le temps « que l'Allemagne avait le plus de besoin de son « autorité et de sa prudence. » Ensuite il raconte à son ami les causes de son mariage « : Qu'il sait « assez que Luther n'est pas ennemi de l'huma« nité, et qu'il croit qu'il a été engagé à ce ma« riage par une nécessité naturelle : qu'il ne faut « donc point s'étonner que la magnanimité de « Luther se soit laissée amollir; que cette ma« nière de vie est basse et commune, mais sainte; « et qu'après tout l'Écriture dit que le mariage est « honorable; qu'au fond, il n'y a ici aucun crime; « et que si on reproche quelque chose à Luther, « c'est une manifeste calomnie. » C'est qu'on avait fait courir le bruit que la religieuse était grosse et prête à accoucher, quand Luther l'épousa; ce qui ne se trouva pas véritable. Melanchton avait donc raison de justifier son maître en ce point. Il dit, « que tout ce qu'on peut blâmer dans son action, « c'est le contre-temps dans lequel il fait une « chose si peu attendue, et le plaisir qu'il va don« ner à ses ennemis, qui ne cherchent qu'à l'ac« cuser : au reste, qu'il le voit tout chagrin et « tout troublé de ce changement, et qu'il fait « tout ce qu'il peut pour le consoler. »

On voit assez combien Luther était honteux et embarrassé de son mariage, et combien Melanchton en était frappé, malgré tout le respect qu'il avait pour lui. Ce qu'il ajoute à la fin fait aussi connaître combien il croyait que Camérarius en serait ému, puisqu'il dit qu'il avait voulu le prévenir, « de peur que dans le désir qu'il avait que « Luther demeurât toujours sans reproche, et sa « gloire sans tache, il ne se laissât trop troubler « et décourager par cette nouvelle surprenante. »

Ils avaient d'abord regardé Luther comme un homme élevé au-dessus de toutes les faiblesses communes. Celle qu'il leur fit paraître, dans ce mariage scandaleux, les mit dans le trouble. Mais Melanchton console le mieux qu'il peut et son ami et lui-même, sur ce que « peut-être il y a ici « quelque chose de caché et de divin; qu'il a des « marques certaines de la piété de Luther; qu'il ne « sera point inutile qu'il leur arrive quelque chose « d'humiliant, puisqu'il y a tant de péril à être « élevé, non-seulement pour les ministres des « choses sacrées, mais encore pour tous les hom« mes; qu'après tout, les plus grands saints de « l'antiquité ont fait des fautes; et qu'enfin il faut « apprendre à s'attacher à la parole de Dieu par « elle-même, et non par le mérite de ceux qui la « prêchent n'y ayant rien de plus injuste que de « blâmer la doctrine, à cause des fautes où tom« bent les docteurs. »

La maxime est bonne sans doute : mais il ne fallait donc pas tant appuyer sur les défauts personnels, ni se tant fonder sur Luther, qu'ils voyaient si faible, quoiqu'il fût d'ailleurs si audacieux; ni enfin nous tant vanter la réformation, comme un ouvrage merveilleux de la main de Dieu, puisque le principal instrument de cette œuvre incomparable était un homme non-seulement si vulgaire, mais encore si emporté.

Il est aisé de juger, par la conjoncture des choses, que le contre-temps qui fait tant de peine à Melanchton, et cette fâcheuse diminution qu'il voit arriver de la gloire de Luther dans le temps qu'on en avait le plus de besoin, regardaient à la vérité ces troubles horribles, qui faisaient dire à Luther lui-même que l'Allemagne allait périr; mais regardaient encore plus la dispute sacramentaire, par laquelle Melanchton sentait bien que l'autorité de son maître allait s'ébranler. En effet, on ne croyait pas Luther innocent des troubles de l'Allemagne [1], puisqu'ils étaient commencés par des gens qui avaient suivi son évangile, et qui paraissaient animés par ses écrits; outre que nous avons vu qu'il avait au commencement autant flatté que

[1] *Sleid. lib.* V, *f.* 77. — [2] *Ibid. lib.* IV. *ep.* XXIV, 21. *Jul.* 1525

[1] *Sleid. lib.* VII. 109.

réprimé la furour des paysans soulevés. La dispute sacramentaire était encore regardée comme un fruit de sa doctrine. Les catholiques lui reprochaient qu'en inspirant tant de mépris pour l'autorité de l'Église, et en ébranlant ce fondement, il avait tout réduit en questions. Voilà ce que c'est, disaient-ils, d'avoir mis la décision entre les mains des particuliers, et de leur avoir donné l'Écriture comme si claire, qu'on n'avait besoin pour l'entendre que de la lire, sans consulter l'Église ni l'antiquité. Toutes ces choses tourmentaient terriblement Melanchton : lui qui était naturellement si prévoyant, il voyait naître dans la réforme une division, qui en la rendant odieuse allait encore y allumer une guerre irréconciliable.

Il arriva dans le même temps d'autres choses qui le troublaient fort. La dispute s'était échauffée sur le franc arbitre entre Érasme et Luther. La considération d'Érasme était grande dans toute l'Europe, quoiqu'il eût de tous côtés beaucoup d'ennemis. Au commencement des troubles, Luther n'avait rien omis pour le gagner, et lui avait écrit avec des respects qui tenaient de la bassesse[1]. D'abord Érasme le favorisait, sans vouloir pourtant quitter l'Église. Quand il vit le schisme manifestement déclaré, il s'éloigna tout à fait, et écrivit contre lui avec beaucoup de modération. Mais Luther, au lieu de l'imiter, publia, un peu après son mariage, une réponse si envenimée, qu'elle fit dire à Melanchton[2] : « Plût « à Dieu que Luther gardât le silence! J'espérais « que l'âge le rendrait plus doux, et je vois qu'il de« vient tous les jours plus violent, poussé par ses « adversaires et par les disputes où il est obligé « d'entrer : » comme si un homme qui se disait le réformateur du monde devait si tôt oublier son personnage, et ne devait pas, quoi qu'on lui fît, demeurer maître de lui-même. « Cela me tourmente « étrangement, disait Melanchton[3]; et si Dieu n'y « met la main, la fin de ces disputes sera malheu« reuse. » Érasme se voyant traité si rudement par un homme qu'il avait si fort ménagé, disait plaisamment : « Je croyais que le mariage l'aurait « adouci; » et il déplorait son sort de se voir malgré sa douceur, « et dans sa vieillesse, condamné « à combattre contre une bête farouche, contre un « sanglier furieux. »

Les outrageux discours de Luther n'étaient pas ce qu'il y avait de plus excessif dans les livres qu'il écrivit contre Érasme. La doctrine en était horrible, puisqu'il concluait non-seulement que le libre arbitre était tout à fait éteint dans le genre humain depuis sa chute, qui était une erreur commune dans la nouvelle réforme; « mais encore qu'il est « impossible qu'un autre que Dieu soit libre; que « sa prescience et la Providence divine fait que « toutes choses arrivent par une immuable, éter« nelle et inévitable volonté de Dieu, qui foudroie « et met en pièces tout le libre arbitre; que le nom « de franc arbitre est un nom qui n'appartient qu'à « Dieu, et qui ne peut convenir ni à l'homme, ni « à l'ange, ni à aucune créature[1]. »

Par là il était forcé de rendre Dieu auteur de tous les crimes, et il ne s'en cachait pas, disant en termes formels[2], « que le franc arbitre est un titre « vain; que Dieu fait en nous le mal comme le « bien; que la grande perfection de la foi, c'est « de croire que Dieu est juste, quoiqu'il nous « rende nécessairement damnables par sa volonté, « en sorte qu'il semble se plaire aux supplices des « malheureux. » Et encore[3] : Dieu vous plaît quand « il couronne des indignes; il ne doit pas vous dé« plaire quand il damne des innocents. » Pour conclusion, il ajoute, « qu'il disait ces choses, non « en examinant, mais en déterminant : qu'il n'en« tendait les soumettre au jugement de personne; « mais conseillait à tout le monde de s'y assujettir. »

Il ne faut pas s'étonner que de tels excès troublassent l'esprit modeste de Melanchton[4]. Ce n'est pas qu'il n'eût donné au commencement dans ces prodiges de doctrine, ayant dit lui-même avec Luther que « la prescience de Dieu rendait le libre « arbitre absolument impossible, » et que « Dieu « n'était pas moins cause de la trahison de Judas, « que de la conversion de saint Paul. » Mais outre qu'il était plutôt entraîné dans ces sentiments par l'autorité de Luther, qu'il n'y entrait de lui-même, il n'y avait rien de plus éloigné de son esprit que de les établir d'une manière si insolente; et il ne savait plus où il en était, quand il voyait les emportements de son maître.

Il les vit redoubler dans le même temps contre le roi d'Angleterre. Luther, qui avait conçu quelque bonne opinion de ce prince, sur ce que sa maîtresse Anne de Boulen était assez favorable au luthéranisme, s'était radouci jusqu'à lui faire des excuses de ses premiers emportements[5]. La réponse du roi ne fut pas telle qu'il espérait. Henri VIII lui reprocha la légèreté de son esprit, les erreurs de sa doctrine, et la honte de son mariage scandaleux. Alors Luther, qui ne s'abaissait qu'afin qu'on se jetât à ses pieds, et ne manquait pas de fondre sur ceux qui ne le faisaient pas assez vite, répondit au roi « qu'il se repentait de l'avoir traité si doucement; « qu'il l'avait fait à la prière de ses amis, dans l'es« pérance que cette douceur serait utile à ce prince; « qu'un même dessein l'avait porté autrefois à écrire « civilement au légat Cajetan, à George, duc de « Saxe, et à Érasme; mais qu'il s'en était mal trouvé: « ainsi qu'il ne tomberait plus dans la même « faute[6]. »

Au milieu de tous ces excès, il vantait encore sa douceur extrême. A la vérité, « s'assurant sur « l'inébranlable secours de sa doctrine, il ne cédait « en orgueil ni à empereur, ni à roi, ni à prince, « ni à Satan, ni à l'univers entier; mais, si le roi « voulait se dépouiller de sa majesté pour traiter « plus librement avec lui, il trouverait qu'il se « montrait humble et doux aux moindres person-

[1] *Luth. ad Erasm. inter. Erasm. epist lib.* VI, 3. — [2] *Lib.* IV, *ep.* 28. — [3] *Lib.* XVIII. *ep.* XI, 28.

[1] *De serv. arb. t.* II. 426, 429, 431, 435. — [2] *Ibid. f.* 444. — [3] *Ibid. f.* 465. — [4] *Loc. com.* I. *edit. Comm. in Ep. ad Rom.* — [5] *Epist. ad Reg. Ang. t.* II .92. — [6] *Ad. maled. Reg. Angliæ Resp. t.* II, 493. *Sleid. t.* VI. *p.* 80.

« nes; un vrai mouton en simplicité qui ne pouvait « croire du mal de qui que ce fût[1]. »

Que pouvait penser Melanchton, le plus paisible de tous les hommes par son naturel, voyant la plume outrageuse de Luther lui susciter au dehors tant d'ennemis, pendant que la dispute sacramentaire lui en donnait au dedans de si redoutables?

En effet, dans ce même temps les meilleures plumes du parti s'élevèrent contre lui. Carlostad avait trouvé des défenseurs qui ne permettaient plus de le mépriser. Poussé par Luther, et chassé de Saxe, il s'était retiré en Suisse, où Zuingle et Œcolampade prirent sa défense. Zuingle, pasteur de Zurich, avait commencé à troubler l'Église à l'occasion des indulgences, aussi bien que Luther; mais quelques années après. C'était un homme hardi, et qui avait plus de feu que de savoir. Il y avait beaucoup de netteté dans son discours, et aucun des prétendus réformateurs n'a expliqué ses pensées d'une manière plus précise, plus uniforme et plus suivie : mais aussi aucun ne les a poussées plus loin ni avec autant de hardiesse. Comme on connaîtra mieux le caractère de son esprit par ses sentiments que par mes paroles, je rapporterai un endroit du plus accompli de tous ses ouvrages; c'est la Confession de foi qu'il adressa un peu devant sa mort à François Ier. Là, expliquant l'article de *la vie éternelle*, il dit à ce prince, « qu'il doit « espérer de voir l'assemblée de tout ce qu'il y a eu « d'hommes saints, courageux, fidèles et vertueux « dès le commencement du monde[2]. Là vous ver« rez, poursuit-il, les deux Adam, le racheté et le « rédempteur. Vous y verrez un Abel, un Énoc, « un Noé, un Abraham, un Isaac, un Jacob, un « Juda, un Moïse, un Josué, un Gédéon, un Sa« muel, un Phinées, un Élie, un Élisée, un Isaïe « avec la Vierge mère de Dieu, qu'il a annoncée, « un David, un Ézéchias, un Josias, un Jean« Baptiste, un saint Pierre, un saint Paul. Vous y « verrez Hercule, Thésée, Socrate, Aristide, Anti« gonus, Numa, Camille, les Catons, les Scipions. « Vous y verrez vos prédécesseurs et tous vos an« cêtres, qui sont sortis de ce monde dans la foi. « Enfin il n'y aura aucun homme de bien, aucun « esprit saint, aucune âme fidèle, que vous ne voyiez « là avec Dieu. Que peut-on penser de plus beau, de « plus agréable, de plus glorieux que ce spectacle? » Qui jamais s'était avisé de mettre ainsi Jésus-Christ pêle-mêle avec les saints; et à la suite des patriarches, des prophètes, des apôtres et du Sauveur même, jusqu'à Numa, le père de l'idolâtrie romaine; jusqu'à Caton, qui se tua lui-même comme un furieux; et non-seulement tant d'adorateurs des fausses divinités, mais encore jusqu'aux dieux et jusqu'aux héros, un Hercule, un Thésée qu'ils ont adoré? Je ne sais pourquoi il n'y a pas mis Apollon ou Bacchus, et Jupiter même : et s'il en a été détourné par les infamies que les poëtes leur attribuent, celles d'Hercule étaient-elles moindres? Voilà de quoi le ciel est composé, selon ce chef du second parti de la réformation : voilà ce qu'il a écrit dans une Confession de foi, qu'il dédie au plus grand roi de la chrétienté; et voilà ce que Bullinger son successeur nous en a donné[1] *comme le chef-d'œuvre et comme le dernier chant de ce cygne* mélodieux. Et on ne s'étonnera pas que de telles gens aient pu passer pour des hommes extraordinairement envoyés de Dieu, afin de réformer son Église?

Luther ne l'épargna pas sur cet article, et déclara nettement « qu'il désespérait de son salut : « parce que, non content de continuer à combattre « le sacrement, il était devenu païen en mettant « des païens impies, et jusqu'à un Scipion épicurien, « jusqu'à un Numa, l'organe du démon pour insti« tuer l'idolâtrie chez les Romains, au rang des « âmes bienheureuses. Car à quoi nous servent le « baptême, les autres sacrements, l'Écriture et « Jésus-Christ même, si les impies, les idolâtres, « et les épicuriens sont saints et bienheureux? Et « cela, qu'est-ce autre chose que d'enseigner que « chacun peut se sauver dans sa religion et dans sa « croyance[2]? »

Il était assez malaisé de lui répondre. Aussi ne lui répondit-on à Zurich que par une mauvaise récrimination[3], et en l'accusant lui-même d'avoir mis parmi les fidèles Nabuchodonosor, Naaman Syrien, Abimelec, et beaucoup d'autres qui, étant nés hors de l'alliance et de la race d'Abraham, n'ont pas laissé d'être sauvés, comme dit Luther, *par une fortuite miséricorde de Dieu*[4]. Mais sans défendre cette *fortuite miséricorde de Dieu*, qui à la vérité est un peu bizarre, c'est autre chose d'avoir dit, avec Luther, qu'il peut y avoir eu des hommes qui aient connu Dieu hors du nombre des Israélites; autre chose de mettre avec Zuingle au nombre des âmes saintes ceux qui adoraient les fausses divinités : et si les zuingliens ont eu raison de condamner les excès et les violences de Luther, on en a encore davantage de condamner ce prodigieux égarement de Zuingle. Car enfin ce n'était pas ici de ces traits qui échappent aux hommes dans la chaleur du discours : il écrivait une Confession de foi, et il voulait faire une explication simple et précise du Symbole des apôtres; ouvrage d'une nature à demander, plus que tous les autres, une mûre considération, une doctrine exacte et un sens rassis. C'était aussi dans le même esprit qu'il avait déjà parlé de Sénèque, comme *d'un homme très-saint*, dans le cœur duquel *Dieu avait écrit la foi de sa propre main*, à cause qu'il avait dit, dans une lettre à Lucile, *que rien n'était caché à Dieu*[5]. Voilà donc tous les philosophes platoniciens, péripatéticiens et stoïciens, au nombre des saints et pleins de foi; puisque saint Paul avoue qu'ils ont connu ce qu'il y a d'invisible en Dieu, par les ouvrages visibles de sa puissance[6]; et ce qui a donné lieu à saint Paul de les condam-

[1] *Sleid. lib.* VI. *p.* 494, 496. — [2] *Chr. fidei. clara exp.* 1536. § C.

[1] *Præf. Bulling. Ibid.* — [2] *Parv. Conf. Luth. Hosp. p.* 2. 187. — [3] *Apol. Tigur. Hospin. p.* 2, *f.* 198. — [4] *Luth. Hom. in Gen. c.* 4 *et* 20. — [5] *Oper.* 2, *p. Declar. de pecc. orig.* — [6] *Rom.* 1, 19

ner dans l'Épître aux Romains, les a justifiés et sanctifiés dans l'opinion de Zuingle.

Pour enseigner de pareilles extravagances, il faut n'avoir aucune idée ni de la justice chrétienne, ni de la corruption de la nature. Zuingle aussi ne connaissait pas le péché originel. Dans cette Confession de foi adressée à François I[er], et dans quatre ou cinq traités qu'il a faits exprès pour prouver contre les anabaptistes le baptême des petits enfants, et expliquer l'effet du baptême dans ce bas âge, il n'y parle seulement pas du péché originel effacé, qui est pourtant, de l'aveu de tous les chrétiens, le principal fruit de leur baptême. Il en avait usé de même dans tous ses autres ouvrages; et lorsqu'on lui objectait cette omission d'un effet si considérable, il montre qu'il l'a fait exprès; parce que dans son sentiment *aucun péché n'est ôté par le baptême*[1]. Il pousse encore plus avant sa témérité, puisqu'il ôte nettement le péché originel, en disant que « ce n'est pas un péché, mais un malheur, un « vice, une maladie; et qu'il n'y a rien de plus fai- « ble ni de plus éloigné de l'Écriture, que de dire que « le péché originel soit non-seulement une maladie, « mais encore un crime. » Conformément à ces principes, il décide que les hommes naissent, à la vérité, *portés au péché par leur amour-propre*, mais non pas pécheurs; si ce n'est improprement, et en prenant la peine du péché pour le péché même : et cette *inclination au péché*, qui ne peut pas être un péché fait selon lui tout le mal de notre origine. Il est vrai que dans la suite du discours, il reconnaît que tous les hommes périraient sans la grâce du Médiateur, parce que cette inclination au péché ne manquerait pas de produire le péché avec le temps, si elle n'était arrêtée; et c'est en ce sens qu'il avoue que tous les hommes sont damnés *par la force du péché originel* : force qui consiste, comme on vient de voir, non point à faire les hommes vraiment pécheurs, comme toutes les Églises chrétiennes l'ont décidé contre Pélage, mais à les faire seulement *enclins au péché* par la faiblesse des sens et de l'amour-propre; ce que les pélagiens et les païens mêmes n'auraient pas nié.

La décision de Zuingle sur le remède de ce mal n'est pas moins étrange; car il veut qu'il soit ôté indifféremment dans tous les hommes par la mort de Jésus-Christ, indépendamment du baptême; en sorte qu'à présent *le péché originel ne damne personne*, pas même les enfants des païens; et encore qu'à leur égard il n'ose pas mettre leur salut dans la même certitude que celui des chrétiens et de leurs enfants, il ne laisse pas de dire que comme les autres, *tant qu'ils sont incapables de la loi, ils sont dans l'état d'innocence*, alléguant ce passage de saint Paul : *Où il n'y a point de loi, il n'y a point de prévarication*[2]. « Or est-il, poursuit ce nouveau doc- « teur, que les enfants sont faibles, sans expérience, « et ignorants de la loi, et ne sont pas moins sans « loi que saint Paul lorsqu'il disait : *Je vivais au- « trefois sans loi*[3]. Comme donc il n'y a point de « loi pour eux, il n'y a point aussi de transgression « de la loi, ni par conséquent de damnation. Saint « Paul dit qu'*il a vécu autrefois sans loi;* mais il « n'y a aucun âge où l'on soit plus dans cet état « que dans l'enfance. Par conséquent on doit dire « avec le même saint Paul, que *sans la loi le péché « était mort*[1] en eux. » C'est ainsi que disputaient les pélagiens contre l'Église. Et encore que, comme on a dit, Zuingle parle ici avec plus d'assurance des enfants des chrétiens que des autres, il ne laisse pas en effet de parler de tous les enfants sans exception. On voit où porte sa preuve; et assurément, depuis Julien, il n'y a point de plus parfait pélagien que Zuingle.

Mais encore les pélagiens avouaient-ils que le baptême pouvait du moins donner la grâce et remettre les péchés aux adultes. Zuingle, plus téméraire, ne cesse de répéter ce qu'on a déjà rapporté de lui, « que le baptême n'ôte aucun péché et ne donne « pas la grâce. C'est, dit-il, le sang de Jésus-Christ « qui remet les péchés; ce n'est donc pas le bap- « tême. »

On peut voir ici un exemple du zèle mal entendu qu'a eu la réforme pour la gloire de Jésus-Christ. Il est plus clair que le jour, qu'attribuer la rémission des péchés au baptême, qui est le moyen établi par Jésus-Christ pour les ôter, ce n'est non plus faire tort à Jésus-Christ, que c'est faire tort à un peintre d'attribuer le beau coloris et les beaux traits de son tableau au pinceau dont il se sert. Mais la réforme porte ses vains raisonnements jusqu'à cet excès, de croire glorifier Jésus-Christ, en ôtant la force aux instruments qu'il emploie. Et pour continuer jusqu'au bout une illusion si grossière, lorsqu'on objecte à Zuingle cent passages de l'Écriture, où il est dit que le baptême nous sauve et qu'il nous remet nos péchés, il croit satisfaire à tout en répondant que dans ces passages le baptême est pris pour le sang de Jésus-Christ, dont il est le signe.

Ces explications licencieuses font trouver tout ce qu'on veut dans l'Écriture. Il ne faut pas s'étonner si Zuingle y trouve que l'eucharistie n'est pas le corps, mais le signe du corps, quoique Jésus-Christ ait dit; *Ceci est mon corps;* puisqu'il y a bien trouvé que le baptême ne donne pas en effet la rémission des péchés, mais nous la figure déjà donnée; quoique l'Écriture ait dit cent fois, non pas qu'il nous la figure, mais qu'il nous la donne. Il ne faut pas s'étonner si le même auteur, pour détruire la réalité qui l'incommodait, a éludé la force de ces paroles : *Ceci est mon corps;* puisque, pour détruire le péché originel, dont il était choqué, il a bien éludé celle-ci : *Tous ont péché en un seul;* et encore : *Par un seul plusieurs sont faits pécheurs*[2]. Ce qu'il y a ici de plus étrange, c'est la confiance de cet auteur à soutenir ses nouvelles interprétations contre le péché originel, avec un mépris manifeste de toute l'antiquité. « Nous avons « vu les anciens, dit-il, enseigner une autre doc- « trine sur le péché originel : mais on s'aperçoit

[1] *Dec. de pecc. orig.* — [2] *Rom.* IV, 15. — [3] *Ibid.* VII. 9.

[1] *Rom.* VII 8. — [2] *Ibid.* V, 12, 19.

« aisément en les lisant combien est obscur et em- « barrassé, pour ne pas dire tout à fait humain plu- « tôt que divin, tout ce qu'ils en disent. Pour moi, « il y a déjà longtemps que je n'ai pas le loisir de « les consulter. » C'est en 1526 qu'il composa ce traité; et déjà il y avait plusieurs années qu'il n'avait pas le loisir de consulter les anciens ni de recourir aux sources. Cependant il réformait l'Église. Pourquoi non? diront nos réformés. Et qu'avait-il affaire des anciens, puisqu'il avait l'Écriture? Mais au contraire, c'est ici un exemple du peu de sûreté qu'il y a dans la recherche des Écritures, lorsqu'on prétend les entendre sans avoir recours à l'antiquité. Par une telle manière d'entendre les Écritures, Zuingle a trouvé qu'il n'y avait point de péché originel, c'est-à-dire qu'il n'y avait point de rédemption, et que le scandale de la croix était inutile; et il a poussé si loin cette pensée, qu'il a mis avec les saints ceux qui n'avaient en effet, quoi qu'il ait pu dire, aucune part avec Jésus-Christ. Voilà comme on réforme l'Église lorsqu'on entreprend de la réformer sans se mettre en peine du sentiment des siècles passés; et selon cette nouvelle méthode on en viendrait aisément à une réformation semblable à celle des sociniens.

Tels étaient les chefs de la nouvelle réforme, gens d'esprit à la vérité, et qui n'étaient pas sans littérature; mais hardis, téméraires dans leurs décisions, et enflés de leur vain savoir; qui se plaisaient dans des opinions extraordinaires et particulières, et par là croyaient s'élever non-seulement au-dessus des hommes de leur siècle, mais encore au-dessus de l'antiquité la plus sainte. Œcolampade, l'autre défenseur du sens figuré parmi les Suisses, était tout ensemble plus modéré et plus savant, et si Zuingle, dans sa véhémence, parut être en quelque façon un autre Luther, Œcolampade ressemblait plus à Melanchton, dont aussi il était ami particulier. On voit dans une lettre qu'il écrit à Érasme dans sa jeunesse [1], avec beaucoup d'esprit et de politesse, des marques d'une piété aussi affectueuse qu'éclairée : des pieds d'un crucifix, devant lequel il avait accoutumé de faire sa prière, il écrit à Érasme des choses si tendres sur les douceurs ineffables de Jésus-Christ, que cette pieuse image retraçait si vivement dans son souvenir, qu'on ne peut s'empêcher d'en être touché. La réforme qui venait troubler ses dévotions, et les traiter d'idolâtrie, commençait alors : car c'était en 1517 que ce jeune homme écrivait cette lettre. Dans les premières années de ces brouilleries, et, comme le remarque Érasme [2], dans un âge déjà assez mûr pour n'avoir à se reprocher aucune surprise, il se fit religieux avec beaucoup de courage et de réflexion. Aussi les lettres d'Érasme nous font-elles voir qu'il était très-affectionné au genre de vie qu'il avoit choisi [3]; qu'il y goûtait Dieu tranquillement; et qu'il y vivait très-éloigné des nouveautés qui couraient. Cependant, ô faiblesse humaine, et dangereuse contagion de la nouveauté! il

[1] *Ep. Erasm*, *lib.* VII. *ep.* 42, 43. — [2] *Ibid. lib.* XIII, *ep.* 12, 13 — [3] *Lib.* XIII, 27.

sortit de son monastère, prêcha la nouvelle réforme à Bâle, où il fut pasteur; et fatigué du célibat, comme les autres réformateurs, il épousa une jeune fille dont la beauté l'avait touché. *C'est ainsi*, disait Érasme [1], *qu'ils se mortifient*; et il ne cessait d'admirer ces nouveaux apôtres, qui ne manquaient point de quitter la profession solennelle du célibat, pour prendre des femmes; au lieu que les vrais apôtres de notre Seigneur, selon la tradition de tous les Pères, afin de n'être occupés que de Dieu et de l'Évangile, quittaient leurs femmes pour embrasser le célibat. « Il semble, disait-il [2], que la « réforme aboutisse à défroquer quelques moines « et à marier quelques prêtres; et cette grande « tragédie se termine enfin par un événement tout à « fait comique, puisque tout finit en se mariant, « comme dans les comédies. » Le même Érasme se plaint aussi, en d'autres endroits [3], que depuis que son ami Œcolampade eut quitté avec l'Église et le monastère sa tendre dévotion, pour embrasser cette sèche et dédaigneuse réforme, il ne le reconnaissait plus; et qu'au lieu de la candeur dont ce ministre faisait profession, tant qu'il agissait par lui-même, il n'y trouva plus que dissimulation et artifice lorsqu'il fut entré dans les interêts et dans les mouvements d'un parti.

Après que la querelle sacramentaire eut été émue de la manière qu'on vient de voir, Carlostad répandit de petits écrits contre la présence réelle; et encore que, de l'aveu de tout le monde, ils fussent fort pleins d'ignorance [4], le peuple déjà épris de la nouveauté ne laissa pas de les goûter. Zuingle et Œcolampade écrivirent pour défendre ce dogme nouveau : le premier avec beaucoup d'esprit et de véhémence, l'autre avec beaucoup de doctrine, et une éloquence si douce, « qu'il y avait, dit Éras- « me [5], de quoi séduire, s'il se pouvait, et que « Dieu le permît, les élus mêmes. » Dieu les mettait à cette épreuve : mais ses promesses et sa vérité soutenaient la simplicité de la foi de l'Église contre les raisonnements humains. Un peu après, Carlostad se réconcilia avec Luther, et l'apaisa en lui écrivant que ce qu'il avait enseigné sur l'eucharistie était plutôt par manière de proposition et d'examen, que de décision [6]. Il ne cessa de brouiller toute sa vie, et les Suisses, qui le reçurent encore une fois, ne purent venir à bout de calmer cet esprit turbulent.

Sa doctrine se répandait de plus en plus; mais sur des interprétations plus vraisemblables des paroles de notre Seigneur, que celles qu'il avait données. Zuingle disait que le bon homme avait bien senti qu'il y avait quelque sens caché dans ces divines paroles; mais qu'il n'avait pu démêler ce que c'était. Lui et Œcolampade, avec des expressions un peu différentes, convenaient au fond que ces paroles, *Ceci est mon corps*, étaient figurées : *est* veut dire *signifier*, disait Zuingle; *corps* c'est

[1] *Ep. Erasm.*, *lib.* XIX, *ep.* 41. — [2] *Lib.* XIX. 3. — [3] *Lib.* XVIII. *ep.* 23. XIX, 113. XXXI, 47. *col.* 2067. *etc.* — [4] *Lib.* XIX. *ep.* 113. XXXI, 59, *p.* 2106. — [5] *Lib.* XVIII, *ep.* 9. — [6] *Hospin.* 2. *part. ad an.* 1525. *f.* 40.

le signe du corps, disait Œcolampade. Ceux de Strasbourg entraient dans les mêmes interprétations. Bucer et Capiton, qui les conduisaient, devinrent zélés défenseurs du sens figuré. La réforme se divisa, et ceux qui embrassèrent ce nouveau parti furent appelés sacramentaires. On les nomma aussi zuingliens, parce que Zuingle avait le premier appuyé Carlostad, ou que son autorité prévalut dans l'esprit des peuples entraînés par sa véhémence.

Il ne faut pas s'étonner qu'une opinion qui flattait autant le sens humain eût tant de vogue. Zuingle disait positivement qu'il n'y avait point de miracle dans l'eucharistie, ni rien d'incompréhensible, que le pain rompu nous représentait le corps immolé, et le vin le sang répandu; que Jésus-Christ, en instituant ces signes sacrés, leur avait donné le nom de la chose; que ce n'était pourtant pas un simple spectacle, ni des signes tout à fait nus; que la mémoire et la foi du corps immolé et du sang répandu soutenait notre âme; que cependant le Saint-Esprit scellait dans les cœurs la rémission des péchés, et que c'était là tout le mystère [1]. La raison et le sens humain n'avaient rien à souffrir dans cette explication. L'Écriture faisait de la peine : mais, quand les uns opposaient, *Ceci est mon corps*, les autres répondaient : *Je suis la vigne* [2], *Je suis la porte* [3] : *La pierre était Christ* [4]. Il est vrai que ces exemples n'étaient pas semblables. Ce n'était ni en proposant une parabole, ni en expliquant une allégorie, que Jésus-Christ avait dit, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. Ces paroles, détachées de tout autre discours, portaient tout leur sens en elles-mêmes. Il s'agissait d'une nouvelle institution qui devait être faite en termes simples; et on n'avait encore trouvé aucun lieu de l'Écriture, où un signe d'institution reçût le nom de la chose au moment qu'on l'instituait, et sans aucune préparation précédente.

Cet argument tourmentait Zuingle; nuit et jour il y cherchait une solution. On ne laissa pas en attendant d'abolir la messe, malgré les oppositions du secrétaire de la ville, qui disputait puissamment pour la doctrine catholique et pour la présence réelle. Douze jours après, Zuingle eut ce songe tant reproché à lui et à ses disciples, où il dit que, s'imaginant disputer encore avec le secrétaire de la ville, qui le pressait vivement [5], il vit paraître tout d'un coup un fantôme *blanc ou noir* qui lui dit ces mots : *Lâche, que ne réponds-tu ce qui est écrit dans l'Exode*, L'Agneau est la pâque [6]; pour dire qu'il en est le signe? Voilà donc ce fameux passage tant répété dans les écrits des sacramentaires, où ils crurent avoir trouvé le nom de la chose donné au signe dans l'institution du signe même; et voilà comme ce passage vint dans l'esprit à Zuingle, qui s'en servit le premier. Au reste, ses disciples veulent qu'en disant qu'il ne sait pas si celui qui l'avertit était blanc ou noir, il voulait dire seulement que c'était un inconnu; et il est vrai que les termes latins peuvent recevoir cette explication. Mais outre que se cacher, sans rien faire qui découvre ce qu'on est, est un caractère naturel d'un mauvais esprit, celui-ci visiblement se trompait. Ces paroles, *L'Agneau est la pâque et le passage*, ne signifient nullement qu'il soit la figure du passage. C'est un hébraïsme commun, où le mot de *sacrifice* est sous-entendu. Ainsi *péché* seulement est le sacrifice pour le péché; et *passage* simplement, ou *pâque*, c'est le sacrifice du passage ou de la pâque : ce que l'Écriture explique elle-même un peu au-dessous, où elle dit tout du long, non que l'Agneau est le passage, mais *que c'est la victime du passage* [1]. Voilà bien assurément le sens de l'Exode. On produisit depuis d'autres exemples que nous verrons en leur temps : mais enfin voici le premier. Il n'y avait rien, comme on voit, qui dût beaucoup soulager l'esprit de Zuingle, ni qui lui montrât que le signe reçut dès l'institution le nom de la chose. Cependant, à cette nouvelle explication de son inconnu, il s'éveilla, il lut le lieu de l'Exode, il alla prêcher ce qu'il avait vu en songe. On était trop bien préparé pour ne pas l'en croire : les nuages qui restaient encore dans les esprits furent dissipés.

Il fut sensible à Luther de voir non plus des particuliers, mais des églises entières de la nouvelle réforme, se soulever contre lui. Mais il n'en rabattit rien de sa fierté. On en peut juger par ces paroles : « J'ai le Pape en tête; j'ai à dos les sacramentaires et les anabaptistes; mais je marcherai moi seul contre eux tous; je les défierai au combat; je les foulerai aux pieds. » Et un peu après : « Je dirai sans vanité que depuis mille ans l'Écriture n'a jamais été ni si repurgée, ni si bien expliquée, ni mieux entendue qu'elle l'est maintenant par moi [2]. » Il écrivait ces paroles en 1525, un peu après la querelle émue. En la même année, il fit son livre *contre les prophètes célestes*, se moquant par là de Carlostad, qu'il accusait d'approuver les visions des anabaptistes. Ce livre avait deux parties. Dans la première, il soutenait qu'on avait eu tort d'abattre les images; qu'il n'y avait que les images de Dieu qu'il fût défendu d'adorer dans la loi de Moïse; que les images de la croix et des saints n'étaient pas comprises dans cette défense; que personne n'était tenu sous l'Évangile d'abolir par force les images, parce que cela était contraire à la liberté évangélique, et que ceux qui détruisaient ainsi les images étaient des docteurs de la loi, et non pas de l'Évangile. Par là il nous justifiait de toutes les accusations d'idolâtrie dont on nous charge sans raison sur ce sujet. Dans la seconde partie il attaquait les sacramentaires. Au reste, il traita d'abord Œcolampade avec assez de douceur; mais il s'emporta terriblement contre Zuingle.

Ce docteur avait écrit que dès l'an 1516, avant que le nom de Luther eût été connu, il avait prêché l'Évangile, c'est-à-dire, la réformation dans la

[1] *Zuing. Conf. Fid. ad Franc. it. epist. ad Car.* V, *etc.* — [2] *Joan.* XV, 1. — [3] *Ibid.* XI. 7. — [4] *Cor.* X, 4. — [5] *Hosp.* 2, *part.* 25, 26. — [6] *Exod.* XII, 11.

[1] *Exod.* XII, 27. — [2] *Ad maled. Reg Ang. t.* II, 498.

Suisse[1], et les Suisses lui donnaient la gloire du commencement, que Luther voulait avoir tout entière. Piqué de ce discours, il écrivit à ceux de Strasbourg « qu'il osait se glorifier d'avoir le premier prêché Jésus-Christ, mais que Zuingle lui voulait ôter cette gloire[2]. Le moyen, poursuivait-il, de se taire pendant que ces gens troublent nos Églises et attaquent notre autorité? S'ils ne veulent pas laisser affaiblir la leur, il ne faut pas non plus affaiblir la nôtre. » Pour conclusion il déclare « qu'il n'y a point de milieu, et qu'eux ou lui sont des ministres de Satan. »

Un habile luthérien, et le plus célèbre qui ait écrit de nos jours fait ici cette réflexion[3] : Ceux « qui méprisent toutes choses et exposent non-seulement leurs biens, mais encore leur vie, souvent ne peuvent pas s'élever au-dessus de la gloire; tant la douceur en est flatteuse, et tant est grande la faiblesse humaine. Au contraire, plus on a le courage élevé, plus on désire les louanges, et plus on a de peine à voir transporter aux autres celles qu'on a cru avoir méritées. Il ne faut donc pas s'étonner si un homme de la magnanimité de Luther écrivit ces choses à ceux de Strasbourg. »

Au milieu de ces bizarres transports, Luther confirmait la foi de la présence réelle par de puissantes raisons : l'Écriture et la tradition ancienne le soutenaient dans cette cause. Il montrait que de tourner au sens figuré des paroles de notre Seigneur si simples et si précises, sous prétexte qu'il y avait des expressions figurées en d'autres endroits de l'Écriture, c'était ouvrir une porte par laquelle toute l'Écriture et tous les mystères de notre salut se tourneraient en figures; qu'il fallait donc apporter ici la même soumission avec laquelle nous recevions les autres mystères, sans nous soucier de la raison ni de la nature, mais seulement de Jésus-Christ et de sa parole; que le Sauveur n'avait parlé dans l'institution, ni de la foi ni du Saint-Esprit; qu'il avait dit, *Ceci est mon corps,* et non pas, *La foi vous y fera participer;* que le manger dont Jésus-Christ y parlait n'était non plus un manger mystique mais un manger par la bouche; que l'union de la foi se consommait hors du sacrement, et qu'on ne pouvait pas croire que Jésus-Christ ne nous donnât rien de particulier par des paroles si fortes; qu'on voyait bien que son intention était de nous assurer ses dons en nous donnant sa personne; que le souvenir de sa mort, qu'il nous recommandait, n'excluait point la présence, mais nous obligeait seulement à prendre ce corps et ce sang comme une victime immolée pour nous; que cette victime en effet devenait la nôtre par cette manducation; qu'à la vérité la foi y devait intervenir pour la rendre fructueuse; mais que pour montrer que sans la foi même la parole de Jésus-Christ avait son effet, il ne fallait que considérer la communion des indignes[4]. Il pressait ici avec force les paroles de saint Paul, lorsque après avoir rapporté ces mots : *Ceci est mon corps,* il condamnait si sévèrement ceux qui *ne discernaient pas le corps du Seigneur, et qui se rendaient coupables de son corps et de son sang*[1]; il ajoutait que partout saint Paul voulait parler du vrai corps, et non du corps en figure; et qu'on voyait par ces expressions qu'il condamnait ces impies, comme ayant outragé Jésus-Christ non pas en ses dons, mais immédiatement en sa personne.

Mais ce qu'il faisait avec le plus de force, c'était de détruire les objections qu'on opposait à ces célestes vérités. Il demandait à ceux qui lui opposaient, *La chair ne sert de rien*[2], avec quel front ils osaient dire que la chair de Jésus-Christ ne sert de rien, et transporter à cette chair qui donne la vie ce que Jésus-Christ a dit du sens charnel, et en tout cas de la chair prise à la manière que l'entendaient les capharnaïtes, ou que la reçoivent les mauvais chrétiens, sans s'y unir par la foi, et recevoir en même temps l'esprit et la vie dont elle est pleine? Quand on osait lui demander à quoi donc servait cette chair prise par la bouche du corps, il demandait à son tour à ces superbes demandeurs, à quoi servait que le Verbe se fût fait chair? La vérité ne pouvait-elle être annoncée, ni le genre humain délivré que par ce moyen? Savent-ils tous les secrets de Dieu, pour lui dire qu'il n'avait que cette voie de sauver les hommes? Et qui sont-ils pour faire la loi à leur Créateur, et lui prescrire les moyens par lesquels il leur voulait appliquer sa grâce? Que si enfin on lui opposait les raisons humaines, comment un corps en tant de lieux, comment un corps humain tout entier dans un si petit espace, il mettait en poudre toute ces machines qu'on élevait contre Dieu, en demandant comment Dieu conservait son unité dans la Trinité des personnes? Comment de rien il avait créé le ciel et la terre? Comment il avait revêtu son Fils d'une chair humaine? Comment il l'avait fait naître d'une vierge? Comment il l'avait livré à la mort? Et comment il ressusciterait tous les fidèles au dernier jour? Que prétendait la raison humaine quand elle opposait à Dieu ces vaines difficultés, qu'il détruisait par un souffle? Ils disent que tous les miracles de Jésus-Christ sont sensibles. « Mais qui leur a dit que Jésus-Christ a résolu de n'en point faire d'autres? Lorsqu'il a été conçu du Saint-Esprit dans le sein d'une vierge, ce miracle, le plus grand de tous, à qui a-t-il été sensible? Marie aurait-elle su ce qu'elle allait porter dans ses entrailles, si l'ange ne lui avait annoncé le secret divin? Mais quand la Divinité a habité corporellement en Jésus-Christ, qui l'a vu ou qui l'a compris? Mais qui le voit à la droite de son Père, d'où il exerce sa toute-puissance sur tout l'univers? Est-ce là ce qui les oblige à tordre, à mettre en pièces, à crucifier les paroles de leur Maître? Je ne comprends pas, disent-ils, comment il les peut exécuter à la lettre. Ils me prouvent bien, par cette raison, que le sens humain ne s'accorde pas avec la sagesse de Dieu; j'en conviens, j'en suis d'accord : mais je ne savais

[1] *Zuing. in explan. artic.* 18. *Gesn. Bibl. etc. V. Calixt. Judic. n.* 53. — [2] *T.* II. *Jen. epist. p.* 202. — [3] *Calixt. Judic. n.* 53. — [4] *Serm. de Corp. et Sang. Chr. defens. verbi Cenæ : quod verba adhuc stent. t.* VII, 277, 381. *Catech. maj. de Sac. alt. Concord. p.* 551, *etc.*

[1] I. *Cor.* XI, 24, 28, 29. — [2] *Joan.* VI, 64.

« pas encore qu'il ne fallût croire que ce qu'on dé« couvre en ouvrant les yeux, ou ce que la raison « humaine peut comprendre[1]. »

Enfin quand on lui disait que cette matière n'était pas de conséquence, et ne valait pas la peine de rompre la paix : « Qui obligeait donc Carlostad à « commencer la querelle? Qui contraignait Zuingle « et Œcolampade à écrire? Maudite éternellement « la paix qui se fait au préjudice de la vérité[2]! » Par de tels raisonnements il fermait souvent la bouche aux zuingliens. Il faut avouer qu'il avait beaucoup de force dans l'esprit : rien ne lui manquait que la règle, qu'on ne peut jamais avoir que dans l'Église, et sous le joug d'une autorité légitime. Si Luther se fût tenu sous le joug si nécessaire à toute sorte d'esprits, et surtout aux esprits bouillants et impétueux comme le sien, il eût pu retrancher de ses discours ses emportements, ses plaisanteries, son arrogance brutale, ses excès, ou pour mieux dire, ses extravagances : et la force avec laquelle il manie quelques vérités n'aurait pas servi à la séduction. C'est pourquoi on le voit encore invincible, quand il traite les dogmes anciens qu'il avait pris dans le sein de l'Église : mais l'orgueil suivait de près ses victoires. Cet homme se sut si bon gré d'avoir combattu avec tant de force pour le sens propre et littéral des paroles de notre Seigneur, qu'il ne put s'empêcher de s'en glorifier : « Les papistes eux« mêmes, dit-il[3], sont forcés de me donner la louange « d'avoir beaucoup mieux défendu qu'eux la doc« trine du sens littéral. Et en effet, je suis assuré « que quand on les aurait tous fondus ensemble, ils « ne la pourraient jamais soutenir aussi fortement « que je fais. »

Il se trompait : car encore qu'il montrât bien qu'il fallait défendre le sens littéral, il n'avait pas su le prendre dans toute sa simplicité; et les défenseurs du sens figuré lui faisaient voir que s'il fallait suivre le sens littéral, la transsubstantiation gagnait le dessus.

C'est ce que Zuingle, et en général tous les défenseurs du sens figuré, démontraient très-clairement[4]. Ils remarquent que Jésus-Christ n'a pas dit : *Mon corps est ici,* ou *Mon corps est sous ceci et avec ceci,* ou *Ceci contient mon corps ;* mais simplement, *Ceci est mon corps.* Ainsi ce qu'il veut donner à ses fidèles n'est pas une substance qui contient son corps ou qui l'accompagne, mais son corps sans aucune autre substance étrangère. Il n'a pas dit non plus : *Ce pain est mon corps;* qui est l'autre explication de Luther; mais il a dit, *Ceci est mon corps*, par un terme indéfini, pour montrer que la substance qu'il donne n'est plus du pain, mais son corps.

Et quand Luther expliquait : *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire, *Ce pain est mon corps réellement et sans figure*, il détruisait sans y penser sa propre doctrine. Car on peut bien dire avec l'Église que le pain devient le corps; au même sens que saint Jean dit que *l'eau fut faite vin* aux noces de Cana en Galilée[1], c'est-à-dire, par le changement de l'un en l'autre. On peut dire pareillement que ce qui est pain en apparence est en effet le corps de notre Seigneur; mais que du vrai pain, en demeurant tel, fût en même temps le vrai corps de notre Seigneur, comme Luther le prétendait, les défenseurs du sens figuré lui soutenaient, aussi bien que les catholiques, que c'est un discours qui n'a point de sens, et concluaient qu'il fallait admettre, ou avec eux un simple changement moral, ou le changement de substance avec les papistes.

C'est pourquoi Bèze soutient aux luthériens, dans la conférence de Montbéliard, que des deux explications qui s'arrêtent au sens littéral, c'est-à-dire, de celle des catholiques et de celle des luthériens, c'est celle des catholiques *qui s'éloigne le moins des paroles de l'institution de la cène, si on les veut exposer de mot à mot*[2]. Il le prouve par cette raison, que « les transsubstantiateurs disent que par la vertu « de ces paroles divines, ce qui auparavant était « pain ayant changé de substance, devient inconn« tinent le corps même de Jésus-Christ, afin qu'en « cette façon cette proposition puisse être véritable, « *Ceci est mon corps.* Au lieu que l'exposition des « consubstantiateurs, disant que ces mots, *Ceci est « mon corps*, signifient, Mon corps est essentielle« ment dedans, avec ou sous ce pain, ne déclare pas « ce que le pain est devenu, et ce que c'est qui est « le corps, mais seulement où il est. »

Cette raison est simple et intelligible. Car il est clair que Jésus-Christ ayant pris du pain pour en faire quelque chose, il a dû nous déclarer quelle chose il en a voulu faire; et il n'est pas moins évident que ce pain est devenu ce que le Tout-Puissant en a voulu faire. Or ces paroles font voir qu'il en a voulu faire son corps, de quelque manière qu'on le puisse entendre, puisqu'il a dit : *Ceci est mon corps.* Si donc ce pain n'est pas devenu son corps en figure, il l'est devenu en effet; et on ne peut se défendre d'admettre ou le changement en figure, ou le changement en substance.

Ainsi, à n'écouter simplement que la parole de Jésus-Christ, il faut passer à la doctrine de l'Église; et Bèze a raison de dire qu'elle a moins d'inconvénient *quant à la manière de parler*[3], que celle des luthériens, c'est-à-dire qu'elle sauve mieux le sens littéral.

Calvin confirme souvent la même vérité[4]; et pour ne nous point arrêter au sentiment des particuliers, tout un synode de zuingliens l'a reconnue.

C'est le synode de Czenger, ville de Pologne, rapporté dans le recueil de Genève[5]. Ce synode, après avoir rejeté *la transsubstantiation papistique*, montre que *la consubstantiation* luthérienne est insoutenable, parce que « comme la baguette de « Moïse n'a pas été serpent sans transsubstantiation, « et que l'eau n'a pas été sang en Égypte, ni vin « dans les noces de Cana, sans changement; ainsi « le pain de la cène ne peut être substantiellement

[1] *Sequa quod verba sient. Ibid.* — [2] *Ibid.* — [3] *Ep. Lut. h. tom. 2. part. ad an.* 1534. *f.* 132. — [4] *Hospin. ad an.* 9. *etc.*

[1] *Joan.* II, 9. — [2] *Conf. de Montb. imp. à Gen.* 1587, *p.* 52. — [3] *Ibid.* — [4] *Instit. lib.* 4. *c.* 17. *n.* 30. *etc.* — [5] *Syn. Czeng. tit. de Cœn., in synt. Gen. part.* 1.

« le corps de Christ, s'il n'est changé en sa chair, « en perdant la forme et la substance de pain. »

C'est le bon sens qui a dicté cette décision. En effet, le pain, en demeurant pain, ne peut non plus être le corps de notre Seigneur, que la baguette demeurant baguette pût être un serpent, ou que l'eau demeurant eau pût être du sang en Égypte, et du vin aux noces de Cana. Si donc ce qui était pain devient le corps de notre Seigneur, ou il le devient en figure par un changement mystique, suivant la doctrine de Zuinglo, ou il le devient en effet par un changement réel, comme le disent les catholiques.

Ainsi Luther, qui se glorifiait d'avoir lui seul mieux défendu le sens littéral que tous les théologiens catholiques, était bien loin de son compte, puisqu'il n'avait pas même compris le vrai fondement qui nous attache à ce sens, ni entendu la nature de ces propositions qui opèrent ce qu'elles énoncent. Jésus-Christ dit à cet homme : *Ton fils est vivant* [1]; Jésus-Christ dit à cette femme : *Tu es guérie de ta maladie* [2] : en parlant, il fait ce qu'il dit; la nature obéit, les choses changent, et la malade devient saine. Mais les paroles où il ne s'agit que de choses accidentelles, comme sont la santé et la maladie, n'opèrent aussi que des changements accidentels. Ici où il s'agit de substance, puisque Jésus-Christ a dit, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, le changement est substantiel; et, par un effet aussi réel qu'il est surprenant, la substance du pain et du vin est changée en la substance du corps et du sang. Par conséquent, lorsqu'on suit le sens littéral, il ne faut pas croire seulement que le corps de Jésus-Christ est dans le mystère, mais encore qu'il en fait toute la substance; et c'est à quoi nous conduisent les paroles mêmes, puisque Jésus-Christ n'a pas dit, *Mon corps est ici*, ou *Ceci contient mon corps;* mais *Ceci est mon corps :* et il n'a pas même voulu dire, *Ce pain* est mon corps, mais *Ceci* indéfiniment : et de même que s'il avait dit lorsqu'il a changé l'eau en vin : *Ce qu'on va vous donner à boire, c'est du vin*, il ne faudrait pas entendre qu'il aurait conservé ensemble et l'eau et le vin : mais qu'il aurait changé l'eau en vin : ainsi, quand il prononce que ce qu'il présente est son corps, il ne faut nullement entendre qu'il mêle son corps avec le pain, mais qu'il change effectivement le pain en son corps. Voilà où nous menait le sens littéral, de l'aveu même des zuingliens, et ce que jamais Luther n'avait pu entendre.

Faute de l'avoir entendu, ce grand défenseur du sens littéral tombait nécessairement dans une espèce de sens figuré. Selon lui, *Ceci est mon corps*, voulait dire, Ce pain contient mon corps, ou ce pain est uni avec mon corps; et par ce moyen les zuingliens le forçaient à reconnaître dans cette expression la figure grammaticale, qui met ce qui contient pour ce qui est contenu, ou la partie pour le tout [3]. Puis ils le pressaient en cette sorte : S'il vous est permis de reconnaître dans les paroles de l'institution la figure qui met la partie pour le tout, pourquoi nous voulez-vous empêcher d'y reconnaître la figure qui met la chose pour le signe? Figure pour figure, la métonymie que nous recevons vaut bien la synecdoque que vous admettez. Ces messieurs étaient humanistes et grammairiens. Tous leurs livres furent bientôt remplis de la synecdoque de Luther et de la métonymie de Zuingle : il fallait que les protestants prissent parti entre ces deux figures de rhétorique; et il demeurait pour constant qu'il n'y avait que les catholiques qui, également éloignés de l'une et de l'autre, et ne connaissant dans l'eucharistie ni le pain, ni un simple signe, établissaient purement le sens littéral.

On voyait ici la différence qu'il y a entre les doctrines qui sont introduites de nouveau par des auteurs particuliers, et celles qui viennent naturellement. Le changement de substance avait rempli, comme par lui-même, l'Orient et l'Occident, entrant dans tous les esprits avec les paroles de notre Seigneur, sans jamais causer aucun trouble, et sans que ceux qui l'ont cru aient jamais été notés par l'Église comme novateurs. Quand il a été contesté, et qu'on a voulu détourner le sens littéral avec lequel il avait passé par toute la terre, non-seulement l'Église est demeurée ferme, mais encore on a vu ses adversaires combattre pour elle, en se combattant les uns les autres. Luther et ses sectateurs prouvaient invinciblement qu'il fallait retenir le sens littéral : Zuingle et les siens ne prouvaient pas avec moins de force, qu'il ne pouvait être retenu sans le changement de substance : ainsi ils ne s'accordaient qu'à se prouver les uns aux autres que l'Église, qu'ils avaient quittée, avait plus de raison que chacun d'eux : par je ne sais quelle force de la vérité, tous ceux qui l'abandonnaient en conservaient quelque chose; et l'Église, qui gardait le tout, gagnait la victoire.

De là il suit clairement que l'interprétation des catholiques, qui admettent le changement de substance, est la plus naturelle et la plus simple; et parce qu'elle est suivie par le plus grand nombre des chrétiens, et parce que, des deux qui la combattent de différentes manières, l'un, qui est Luther, ne s'y est opposé que par esprit de contradiction, et en dépit de l'Église; et l'autre, qui est Zuingle, demeure d'accord que s'il faut recevoir avec Luther le sens littéral, il faut aussi recevoir avec les catholiques le changement de substance.

Dans la suite, les luthériens une fois engagés dans l'erreur, s'y sont affermis par cette raison, que c'est détruire le sacrement que d'en ôter, comme nous faisons, la substance du pain et du vin. Je suis obligé de dire que je n'ai trouvé cette raison dans aucun écrit de Luther; et en effet elle est trop faible et trop éloignée pour venir d'abord dans l'esprit : car on sait qu'un sacrement, c'est-à-dire un signe, consiste dans ce qui paraît, et non pas dans le fond ni dans la substance. Il ne fut pas nécessaire de montrer à Pharaon et sept vaches et sept épis effectifs, pour lui marquer la fertilité et

[1] *Joan.* IV. 50, 51. — [2] *Luc.* XIII, 12. — [3] *Vid. Hosp.* 2. *part.* [illegible] 47, 61, 76, 161, *etc.*

la stérilité des sept années[1] : l'image qui s'en forma dans son esprit fut très-suffisante pour cela. Et s'il faut en venir à des choses dont les yeux aient été frappés, afin que la colombe nous représentât le Saint-Esprit, et avec toute sa douceur le chaste amour qu'il inspire aux âmes saintes, il importait peu que ce fût une véritable colombe qui descendît visiblement sur Jésus-Christ[2]; il suffisait qu'elle en eût tout l'extérieur : de même, afin que l'eucharistie nous marquât que Jésus-Christ était notre pain et notre breuvage, c'était assez que les caractères de ces aliments et leurs effets ordinaires fussent conservés : en un mot, c'était assez qu'il n'y eût rien de changé à l'égard des sens. Dans les signes d'institution, ce qui en marque la force, c'est l'intention déclarée par la parole de l'instituteur : or en disant sur le pain, *Ceci est mon corps*, et sur le vin, *Ceci est mon sang*, et paraissant en vertu de ces divines paroles actuellement revêtu de toutes les apparences du pain et du vin, il fait voir assez clairement qu'il est vraiment nourriture, lui qui en a pris la ressemblance et nous apparaît sous cette forme. Que s'il faut de vrai pain et de vrai vin afin que le sacrement soit réel, c'est aussi de vrai pain et de vrai vin que l'on consacre, et dont on fait, en les consacrant, le vrai corps et le vrai sang du Sauveur. Le changement qui s'y fait dans l'intérieur, sans que l'extérieur soit changé, fait encore une partie du sacrement, c'est-à-dire, du signe sacré; parce que ce changement, devenu sensible par la parole, nous fait voir que la parole de Jésus-Christ opérant dans le chrétien, il doit être très-réellement, quoique d'une autre manière, changé au dedans, en ne retenant que l'extérieur d'un homme vulgaire.

Par là demeurent expliqués les passages où l'eucharistie est appelée pain, même après la consécration, et cette difficulté est clairement résolue par la règle des changements et par la règle des apparences. Par la règle des changements, le pain devenu corps est appelé pain, comme dans l'Exode la verge devenue couleuvre est appelée verge, et l'eau devenue sang est appelée eau[3]. On se sert de ces expressions pour faire voir tout ensemble et la chose qui a été faite, et la matière qu'on a employée pour la faire. Par la règle des apparences, de même que dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, les anges qui apparaissaient en figure humaine sont appelés tout ensemble, et anges, parce qu'ils le sont, et hommes, parce qu'ils le paraissent : ainsi l'eucharistie sera appelée, et corps, parce qu'elle l'est; et pain, parce qu'elle le paraît. Que si l'une de ces raisons suffit pour lui conserver le nom du pain sans préjudicier au changement, le concours de toutes les deux sera bien plus fort. Et il ne faut s'imaginer aucun embarras à discerner la vérité parmi ces expressions différentes : car enfin, lorsque l'Écriture sainte nous explique la même chose par des expressions diverses pour ôter toute sorte d'ambiguïté, il y a toujours l'endroit principal auquel il faut réduire les autres, et où les choses sont exprimées telles qu'elles sont en termes précis. Que ces anges soient appelés hommes en quelques endroits, il y aura un endroit où l'on verra clairement que ce sont des anges. Que ce sang et cette couleuvre soient appelés eau et verge, vous trouverez l'endroit principal où le changement sera marqué; et c'est par là qu'il faudra définir la chose. Quel sera l'endroit principal par lequel nous jugerons de l'eucharistie si ce n'est celui de l'institution, où Jésus-Christ l'a fait être ce qu'elle est? Ainsi quand nous voudrons la nommer par rapport à ce qu'elle a été et à ce qu'elle paraît, nous la pourrons appeler du pain et du vin : mais quand nous voudrons la nommer par ce qu'elle est en elle-même, elle n'aura point d'autre nom que celui de corps et de sang; et c'est par là qu'il la faudra définir, puisque jamais elle ne peut être que ce qu'elle est faite par les paroles toutes-puissantes qui lui donnent l'être. Luthériens et zuingliens, vous expliquez contre la nature le lieu principal par les autres ; et sortant tous deux de la règle, vous vous éloignez encore plus les uns des autres, que vous ne l'êtes de l'Église, que vous aviez principalement en butte ; l'Église qui suit l'ordre naturel et qui réduit tous les passages où il est parlé de l'eucharistie à celui qui est sans contestation le principal et le fondement de tous les autres, tient la vraie clef du mystère, et triomphe non-seulement des uns et des autres, mais encore des uns par les autres.

En effet, durant ces disputes sacramentaires, ceux qui se disaient réformés, malgré l'intérêt commun qui les réunissait quelquefois en apparence, se faisaient entre eux une guerre plus cruelle qu'à l'Église même, s'appelant mutuellement des furieux, des enragés, des esclaves de Satan, plus ennemis de la vérité et des membres de Jésus-Christ, que le Pape même, ce qui était tout dire pour eux.

Cependant l'autorité que Luther voulait conserver dans la nouvelle réforme, qui s'était soulevée sous ses étendards, s'avilissait. Il était pénétré de douleur; et la fierté qu'il témoignait au dehors n'empêchait pas l'accablement où il était dans le cœur : au contraire, plus il était fier, plus il trouvait insupportable d'être méprisé dans un parti dont il voulait être le seul chef. Le trouble qu'il ressentait passait jusqu'à Melanchton. « Luther me « cause, dit-il[2], d'étranges troubles par les lon« gues plaintes qu'il me fait de ses afflictions. Il « est abattu et défiguré par des écrits qu'on ne « trouve pas méprisables. Dans la pitié que j'ai de « lui, je me sens affligé au dernier point du trou« ble universel de l'Église. Le vulgaire incertain se « partage en des sentiments contraires; et si Jé« sus-Christ n'avait promis d'être avec nous jusqu'à « la consommation des siècles, je craindrais que la « religion ne fût tout à fait détruite par ces dis« sensions : car il n'y a rien de plus vrai que la

[1] *Gen.* XII, 2, 3, 5, 6. — [2] *Matth.* III, 16. — [3] *Exod.* VII, 12, 18.

[1] *Luth. ad Jac. Præp. Brem. Hosp.* 82. *Luth. maj. Conf. ibid.* 50. *Zuing. resp. ad Luth. Hosp.* 44. — [2] *Lib.* IV, *ep.* 76. *ad Camer.*

« sentence qui dit que la vérité nous échappe par « trop de disputes. »

Étrange agitation d'un homme qui s'attendait à voir l'Église réparée, et qui la voit prête à tomber par les moyens qu'on avait pris pour la rétablir! Quelle consolation pouvait-il trouver dans les promesses que Jésus-Christ nous a faites d'être toujours avec nous? C'est aux catholiques à se nourrir de cette foi, eux qui croient que jamais l'Église ne peut être vaincue par l'erreur, quelque violente que soit l'attaque, et qui en effet l'ont trouvée toujours invincible. Mais comment peut-on s'attacher à cette promesse dans la nouvelle réforme, dont le premier fondement, quand elle rompait avec l'Église, était que Jésus-Christ l'avait délaissée jusqu'à la laisser tomber dans l'idolâtrie? Au reste, quoiqu'il soit vrai que la vérité demeure toujours dans l'Église, et s'y épure d'autant plus qu'elle est plus violemment attaquée, Melanchton avait raison de penser qu'à force de disputer elle échappait aux particuliers. Il n'y avait point d'erreur si prodigieuse où l'ardeur de la dispute n'entraînât l'esprit emporté de Luther. Elle lui fit embrasser cette monstreuse opinion de l'ubiquité. Voici les raisonnements dont il appuyait cette étrange erreur. L'humanité de notre Seigneur est unie à la divinité; donc l'humanité est partout aussi bien qu'elle. Jésus-Christ comme homme est assis à la droite de Dieu : la droite de Dieu est partout; donc Jésus-Christ comme homme est partout. Comme homme il était dans les cieux avant que d'y être monté. Il était dans le tombeau quand les anges dirent qu'il n'y était plus. Les zuingliens excédaient en disant que Dieu même ne pouvait pas mettre le corps de Jésus-Christ en plusieurs lieux. Luther s'emporte à un autre excès, et il soutient que ce corps était nécessairement partout. Voilà ce qu'il enseigna dans un livre dont nous avons déjà parlé, qu'il fit en 1527, pour défendre le sens littéral; et ce qu'il osa insérer dans une Confession de foi qu'il publia en 1528, sous le titre de *Grande Confession de foi* [1].

Il dit dans ce dernier livre qu'il importait peu de mettre ou d'ôter le pain dans l'eucharistie: mais qu'il était plus raisonnable d'y reconnaître *un pain charnel et du vin sanglant : panis carneus, et vinum sanguineum*. C'était le nouveau langage par lequel il exprimait l'union nouvelle qu'il mettait entre le pain et le corps. Ces paroles semblaient viser à l'impanation, et il en échappait souvent à Luther qui portaient plus loin qu'il ne voulait. Mais du moins elles proposaient un certain mélange de pain et de chair, de vin et de sang, qui paraissait bien grossier, et qui fut insupportable à Melanchton. « J'ai, dit-il [2], parlé à Luther de ce mélange « du pain et du corps qui paraît à beaucoup de « gens un étrange paradoxe. Il m'a répondu déci« sivement qu'il n'y voulait rien changer; et moi « je ne trouve pas à propos d'entrer encore dans « cette matière. » C'est-à-dire, qu'il n'était pas du sentiment de Luther, et qu'il n'osait le contredire.

[1] *Serm. quod verba stent.* t. III. *Jen. Conf. maj.* t. IV *Jen.* ... *Jud.* n. 49 et *seq.* — [2] *Ib.* IV, *ep.* 76, 1528.

Cependant les excès où l'on s'emportait de part et d'autre dans la nouvelle réforme la décriaient parmi les gens de bon sens. Cette seule dispute renversait le fondement commun des deux partis. Ils croyaient pouvoir finir toutes les disputes par l'Écriture toute seule, et ne voulaient qu'elle pour juge; et tout le monde voyait qu'ils disputaient sans fin sur cette Écriture, et encore sur un des passages qui devait être des plus clairs, puisqu'il s'y agissait d'un testament. Ils se criaient l'un à l'autre : Tout est clair, et il n'y a qu'à ouvrir les yeux. Sur cette évidence de l'Écriture, Luther ne trouvait rien de plus hardi ni de plus impie que de nier le sens littéral; et Zuingle ne trouvait rien de plus absurde ni de plus grossier que de le suivre. Érasme, qu'ils voulaient gagner, leur disait avec tous les catholiques : Vous en appelez tous à la pure parole de Dieu, et vous croyez en être les interprètes véritables : accordez-vous donc entre vous, avant que de vouloir faire la loi au monde [1]. Quelque mine qu'ils fissent, ils étaient honteux de ne pouvoir convenir, et ils pensaient tous au fond de leur cœur ce que Calvin écrivit un jour à Melanchton, qui était son ami : « Il est de grande impor« tance qu'il ne passe aux siècles à venir aucun « soupçon des divisions qui sont parmi nous : car « il est ridicule au delà de tout ce qu'on peut s'i« maginer, qu'après avoir rompu avec tout le monde, « nous nous accordions si peu entre nous dès le « commencement de notre réforme [2]. »

Philippe, landgrave de Hesse, très-zélé pour le nouvel Évangile, avait prévu ce désordre, et dès les premières années du différend, il avait tâché de l'accommoder. Aussitôt qu'il vit le parti assez fort, et d'ailleurs menacé par l'empereur et les catholiques, il commença à former des desseins de ligue. On oublia bientôt les maximes que Luther avait données pour fondement à sa réforme, de ne chercher aucun appui dans les armes. Sous prétexte d'un traité imaginaire qu'on disait avoir été fait entre George, duc de Saxe, et les autres princes catholiques pour exterminer les luthériens, ceux-ci avaient pris les armes [3]. L'affaire à la vérité fut accommodée : le landgrave se contenta des grosses sommes d'argent que quelques princes ecclésiastiques furent obligés de lui donner, pour le dédommager d'un armement que lui-même reconnaissait avoir été fait sur de faux rapports.

Melanchton, qui n'approuvait pas cette conduite, ne trouva point d'autre excuse au landgrave, sinon qu'il ne voulait pas faire paraître qu'il eût été trompé; et il disait, pour toute raison, qu'une *mauvaise honte* l'avait fait agir [4]. Mais d'autres pensées le troublaient beaucoup davantage. On s'était vanté dans le parti qu'on détruirait la papauté sans faire la guerre et sans répandre du sang. Avant que ce tumulte du landgrave arrivât, et un peu après la révolte des paysans, Melanchton avait écrit au landgrave même, *qu'il valait mieux tout endurer que*

[1] *Lib.* XVIII, 3, XIX, 3, 113, XXXI, 59. *p.* 2102. *etc.* — [2] *Calv ep. ad Mel. p.* 145. — [3] *Sleid. lib.* VI, 92. *Mel. lib.* IV, *ep.* 70 — [4] *Mel. lib.* IV. *ep.* 70.

d'armer pour la cause de l'Évangile[1]. Et maintenant il se trouvait que ceux qui avaient tant fait les pacifiques, étaient les premiers à prendre les armes sur *un faux rapport*, comme Melanchton le reconnaît[2]. C'est aussi ce qui lui fait ajouter : « Quand je « considère de quel scandale la bonne cause va être « chargée, je suis presque accablé de cette peine. » Luther fut bien éloigné de ces sentiments. Encore qu'il fût constant en Allemagne, et que les auteurs même protestants en soient d'accord[3], que ce prétendu traité de George de Saxe n'était qu'une illusion, Luther voulut croire qu'il était véritable; et il écrivit plusieurs lettres et plusieurs libelles où il s'emporte contre ce prince jusqu'à lui dire qu'il était *le plus fou de tous les fous; un Moab orgueilleux, qui entreprenait toujours au-dessus de ses forces*[4]: ajoutant *qu'il prierait Dieu contre lui*. Après quoi *il avertirait les princes d'*EXTERMINER DE TELLES GENS, *qui voulaient voir toute l'Allemagne en sang* : c'était à dire, que, de peur de la voir en ce triste état, les luthériens l'y devaient mettre, et commencer par exterminer les princes qui s'opposaient à leurs desseins.

Ce George duc de Saxe, que Luther traite si mal, était autant contraire aux luthériens, que son parent l'électeur leur était favorable. Luther prophétisait contre lui de toute sa force, sans considérer qu'il était de la famille de ses maîtres; et on voit qu'il ne tint pas à lui qu'on n'accomplît ses prophéties à coups d'épée.

Cet armement des luthériens, qui avait fait trembler toute l'Allemagne en 1528, les rendit si fiers, qu'ils se crurent en état de protester ouvertement contre le décret publié contre eux l'année d'après dans la diète de Spire, et d'en appeler à l'empereur, au futur concile général, ou à celui qu'on tiendrait en Allemagne. Ce fut en cette occasion qu'ils se réunirent sous le nom de protestants[5] : mais le landgrave, le plus prévoyant et le plus capable aussi bien que le plus vaillant de tous, conçut que la diversité des sentiments serait un obstacle éternel à la parfaite union qu'il voulait établir dans le parti. Ainsi dans la même année du décret de Spire il ménagea la conférence de Marpourg[6], où il fit trouver tous les chefs de la nouvelle réforme, c'est-à-dire Luther, Osiandre et Melanchton d'un côté; Zuingle, Œcolampade et Bucer de l'autre, sans compter les autres qui sont moins connus. Luther et Zuingle parlaient seuls : car déjà les luthériens ne parlaient point où Luther était, et Melanchton avoue franchement que lui et ses compagnons furent *des personnages muets*.[7] On ne songeait pas alors à s'amuser les uns les autres par des explications équivoques, comme on fit depuis. La vraie présence du corps et du sang fut nettement posée d'un côté, et niée de l'autre[8]. On entendit des deux côtés qu'une présence en figure et une présence par foi n'était pas une vraie présence de Jésus-Christ, mais une présence morale, une présence improprement dite, et par métaphore. On convint en apparence de tous les articles, à la réserve de celui de l'eucharistie. Je dis en apparence, car il paraît, par deux lettres que Melanchton écrivit durant le colloque pour en rendre compte à ses princes, qu'on ne s'entendait guère dans le fond. « Nous découvrîmes, dit-il[1], que nos adversaires « entendaient fort peu la doctrine de Luther, encore « qu'ils tâchassent d'imiter son langage; » c'est-à-dire, qu'on s'accordait par complaisance et en paroles, sans se bien entendre en effet : et il était vrai que Zuingle n'avait jamais rien compris dans la doctrine de Luther sur les sacrements, ni dans sa justice imputée. On accusa aussi ceux de Strasbourg, et Bucer qui en était le pasteur, de n'avoir pas de bons sentiments[2], c'est-à-dire, comme on l'entendait des sentiments assez luthériens sur cette matière; et il y parut dans la suite, comme nous verrons bientôt. C'est que Zuingle et ses compagnons ne se mettant guère en peine de toutes ces choses, en disaient tout ce qu'il plaisait à Luther, et à vrai dire n'avaient en tête que la question de la présence réelle. Quant à la manière de traiter les choses, Luther parlait avec hauteur, selon sa coutume. Zuingle montra beaucoup d'ignorance, jusqu'à demander plusieurs fois *comment de méchants prêtres pouvaient faire une chose sacrée*[3]. Mais Luther le releva d'une étrange sorte, et lui fit bien voir par l'exemple du baptême, qu'il ne savait ce qu'il disait. Lorsque Zuingle et ses compagnons virent qu'ils ne pouvaient persuader à Luther le sens figuré, ils le prièrent du moins de vouloir bien les tenir pour frères. Mais ils furent vivement repoussés. « Quelle fraternité me demandez-vous, leur « disait-il[4], si vous persistez dans votre créance? « C'est signe que vous en doutez, puisque vous « voulez être frères de ceux qui la rejettent. » Voilà comme finit la conférence. On se promit pourtant une charité mutuelle. Luther interpréta cette charité de celle qu'on doit aux ennemis, et non pas de celle qu'on doit aux personnes de même communion. *Ils frémissaient*, disait-il, *de se voir traiter d'hérétiques*. On convint pourtant de ne plus écrire les uns contre les autres; *mais pour leur donner*, poursuivait Luther, *le temps de se reconnaître*.

Cet accord tel quel ne dura guère : au contraire, par les récits différents qui se firent de la conférence, les esprits s'aigrirent plus que jamais : Luther regarda comme un artifice la proposition de fraternité qui lui fut faite par les zuingliens, et dit « que Satan régnait tellement en eux, qu'il n'était « plus en leur pouvoir de dire autre chose que des « mensonges[5]. »

[1] *Lib.* III, *ep.* 16. — [2] *Ibid. ep*, 70, 72. — [3] *Mel. ibid. Sleid. ibid. Dav. Chyt. in Saxon. ad an.* 1528. *pag.* 312. — [4] *Luth. ep. ad Vences. Lync. p.* 312. *t.* VII. *et ap. Chyt. in Sax. p.* 312 *et* 982. — [5] *Sleid. lib.* VI, 94, 97. — [6] *Sleid. Ibid.* — [7] *Lib.* IV. *ep.* 88. — [8] *Hospin. ad an.* 1529. *de coll. Marp.*

[1] *Mel. ep. ad El. Saxon. et ad Henr. Ducem. Sax. ibid. et ap. Luth. t.* IV. *Jen.* — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Luth. epist. ad Jac. Præp. Bremens. Ibid.* — [5] *Ibid.*

LIVRE III.

En l'an 1530.

SOMMAIRE.

sions de foi des deux partis des protestants. Celle ourg composée par Melanchton. Celle de Strasbourg autre villes, par Bucer. Celle de Zuingle. Variations d'Augsbourg sur l'eucharistie. Ambiguïté de celle bourg. Zuingle seul pose nettement le sens figuré. : de substance pourquoi mis pour expliquer la réa- ologie de la Confession d'Augsbourg faite par Me- . L'Église calomniée presque sur tous les points, ipalement sur celui de la justification, et sur l'opé- es sacrements et de la messe. Le mérite des bonnes avoué de part et d'autre, l'absolution sacramentale e; la confession; les vœux monastiques, et beau- autres articles. L'Église romaine reconnue en plu- manières dans la confession d'Augsbourg. Démons- par la Confession d'Augsbourg et par l'apologie, uthériens reviendraient à nous en retranchant leurs es, et en entendant bien leur propre doctrine.

lieu de ces démêlés on se préparait à la cé- te d'Augsbourg, que Charles V avait con- pour y remédier aux troubles que le nouvel causait en Allemagne. Il arriva à Augs- 15 juin 1530. Ce temps est considérable, . alors qu'on vit paraître pour la première Confessions de foi en forme, publiées au chaque parti. Les luthériens défenseurs du éral présentèrent à Charles V la confession ppelée la Confession d'Augsbourg. Quatre l'Empire, Strasbourg, Memingue, Lindau ance, qui défendaient le sens figuré, don- leur séparément au même prince. On la la Confession de Strasbourg ou des quatre t Zuingle, qui ne voulut pas être muet : occasion si célèbre, quoiqu'il ne fût pas de l'Empire, envoya aussi sa Confession l'empereur.

ichton, le plus éloquent et le plus poli aussi le plus modéré de tous les disciples de Lu- essa la Confession d'Augsbourg de concert maître, qu'on avait fait approcher du lieu te. Cette Confession de foi fut présentée à ur en latin et en allemand le 25 juin 1530, par Jean, électeur de Saxe, par six autres dont Philippe, landgrave de Hesse, était rincipaux, et par les villes de Nuremberg et ingue, auxquelles quatre autres villes étaient s[1]. On la lut publiquement dans la diète en de l'empereur; et on convint de n'en ré- aucune copie, ni manuscrite ni imprimée, on ordre. Il s'en est fait depuis plusieurs tant en allemand qu'en latin, toutes avec les différences; et tout le parti la reçut.

le Strasbourg et leurs associés défenseurs figuré, s'offrirent à la souscrire, à la ré- l'article de la cène. Ils n'y furent pas reçus; qu'ils composèrent leur Confession parti- qui fut dressée par Bucer[2].

: un homme assez docte, d'un esprit pliant, ertile en distinction que les scolastiques les plus raffinés; agréable prédicateur; un peu pesant dans son style : mais il imposait par la taille, et par le son de la voix. Il avait été jacobin, et s'était marié comme les autres, et même pour ainsi parler plus que les autres, puisque sa femme étant morte, il passa à un second et à un troisième mariage. Les saints Pères ne recevaient point au sacerdoce ceux qui avaient été mariés deux fois étant laïques. Celui-ci, prêtre et religieux, se marie trois fois sans scrupule durant son nouveau ministère. C'était une recommandation dans le parti, et on aimait à confondre par ces exemples hardis les observances superstitieuses de l'ancienne Église.

Il ne paraît pas que Bucer ait rien concerté avec Zuingle : celui-ci avec les Suisses parlait franchement; Bucer méditait des accommodements, et jamais homme ne fut plus fécond en équivoques.

Cependant lui et les siens ne purent alors s'unir aux luthériens, et la nouvelle réforme fit en Allemagne deux corps visiblement séparés par des Confessions de foi différentes.

Après les avoir dressées, ces Églises semblaient avoir pris leur dernière forme, et il était temps du moins alors de se tenir ferme : mais c'est ici au contraire que les variations se montrent plus grandes.

La Confession d'Augsbourg est la plus considérable en toutes manières. Outre qu'elle fut présentée la première, souscrite par un plus grand corps, et reçue avec plus de cérémonie, elle a encore cet avantage qu'elle a été regardée dans la suite, non-seulement par Bucer et par Calvin même en particulier, mais encore par tout le parti du sens figuré assemblé en corps, comme une pièce commune de la nouvelle réforme, ainsi que la suite le fera paraître. Comme l'empereur la fit refuter par quelques théologiens catholiques, Melanchton en fit l'apologie, qu'il étendit davantage un peu après. Au reste, il ne faut pas regarder cette apologie comme un ouvrage particulier, puisqu'elle fut présentée à l'empereur au nom de tout le parti, par les mêmes qui lui présentèrent la Confession d'Augsbourg, et que depuis les luthériens n'ont tenu aucune assemblée pour déclarer leur foi, où ils n'aient fait marcher d'un pas égal la Confession d'Augsbourg et l'apologie, comme il paraît par les actes de l'assemblée de Smalcade en 1537, et par les autres[1].

Il est certain que l'intention de la Confession d'Augsbourg était d'établir la présence réelle du corps et du sang; et, comme disent les luthériens dans le livre de la Concorde, « on y voulait expres- « sément rejeter l'erreur des sacramentaires, qui « présentèrent en même temps à Augsbourg leur « confession particulière[2]. » Mais tant s'en faut que les luthériens tiennent un langage uniforme sur cette matière, qu'au contraire on voit d'abord l'article x de leur Confession, qui est celui où ils ont dessein d'établir la réalité : on voit, dis-je, cet article x couché en quatre manières différentes, sans

[1] *Hist. Conf. Aug. etc.* — [2] *Ibid.*

[1] *Præf. Apol. in lib. Concord. p.* 48. *Art. Smal. ibid.* 336. *Epitome art. ib.* 571. *Solida repet. ibid.* 633, 728. *etc.* — [2] *Concor. p.* 728.

qu'on puisse presque discerner laquelle est la plus authentique, puisqu'elles ont toutes paru dans des éditions où étaient les marques de l'autorité publique.

De ces quatre manières nous en voyons deux dans le recueil de Genève, où la Confession d'Augsbourg nous est donnée telle qu'elle avait été imprimée en 1540 à Vitemberg, dans le lieu où était né le luthéranisme, où Luther et Melanchton étaient présents [1]. Nous y lisons l'article de la cène en deux manières. Dans la première, qui est celle de l'édition de Vitemberg, il est dit, « qu'avec le pain et le vin, le corps « et le sang de Jésus-Christ est vraiment donné à « ceux qui mangent dans la cène. » La seconde ne parle pas du vin, et se trouve couchée en ces termes : « Elles croient (les Églises protestantes) « que le corps et le sang sont vraiment distri« bués à ceux qui mangent, et improuvent ceux qui « enseignent le contraire. »

Voilà dès le premier pas une variété assez importante, puisque la dernière de ces expressions s'accorde avec la doctrine du changement de substance, et que l'autre semble être mise pour la combattre. Toutefois les luthériens ne s'en sont pas tenus là; et encore que des deux manières d'énoncer l'article x qui paraissent dans le recueil de Genève, ils aient suivi la dernière dans leur livre de la Concorde, à l'endroit où la Confession d'Augsbourg y est insérée [2], on voit néanmoins dans le même livre ce même article x, rapporté de deux autres façons.

En effet, on trouvera dans ce livre l'apologie de la Confession d'Augsbourg, où ce même Melanchton qui l'avait dressée, et qui la défend, transcrit l'article en ces termes : « Dans la cène du Seigneur, « le corps et le sang de Jésus-Christ sont vraiment « et substantiellement présents, et sont vraiment « donnés avec les choses qu'on voit, c'est-à-dire, « avec le pain et le vin, à ceux qui reçoivent le sa« crement [3]. »

Enfin nous trouvons encore ces mots dans le même livre de la Concorde [4] : « L'article de la cène est « ainsi enseigné par la parole de Dieu dans la Con« fession d'Augsbourg : Que le vrai corps et le vrai « sang de Jésus-Christ sont vraiment présents, dis« tribués et reçus dans la sainte cène sous l'espèce « du pain et du vin, et qu'on improuve ceux qui « enseignent le contraire. » Et c'est aussi la manière dont cet article x est couché dans la version française de la Confession d'Augsbourg imprimée à Francfort en 1673.

Si on compare maintenant ces deux façons d'exprimer la réalité, il n'y a personne qui ne voie que celle de l'apologie l'exprime par des paroles plus fortes que ne faisaient les deux précédentes, rapportées dans le recueil de Genève : mais qu'elle s'éloigne aussi davantage de la transsubstantiation; et que la dernière au contraire s'accommode tellement aux expressions dont on se sert dans l'Église, que les catholiques pourraient la souscrire.

[1] *Conf. Aug. art.* x, *Syntagm. Gen.* 2. *part. p.* 13. — [2] *Ibid. in lib. Conc. p.* 13. — [3] *Apol. Conf. Aug. Conc. p.* 157. — [4] *Solid. repetit. de Cœn. Dom. n.* VII, *Conc. p.* 728

De ces quatre façons différentes, si on demande laquelle est l'originale qui fut présentée à Charles V, la chose est assez douteuse.

Hospinien soutient que c'est la dernière qui doit être l'originale [1] parce que c'est celle qui paraît dans l'impression qui fut faite dès l'an 1530 à Vitemberg, c'est-à-dire, dans le siége du luthéranisme, où était la demeure de Luther et de Melanchton.

Il ajoute que ce qui fit changer l'article, c'est qu'il favorisait trop ouvertement la transsubstantiation, puisqu'il marquait le corps et le sang véritablement reçus, non point avec la substance, mais *sous les espèces du pain et du vin*, qui est la même expression dont se servent les catholiques.

Et c'est cela même qui fait croire que c'est ainsi que l'article avait été couché d'abord, puisqu'il est certain par Sleidan et par Melanchton, aussi bien que par Chytré et par Célestin dans leur histoire de la Confession d'Augsbourg [2], que les catholiques ne contredirent point cet article dans la réfutation qu'ils firent alors de la Confession d'Augsbourg par ordre de l'empereur.

De ces quatre manières, la seconde est celle qu'on a insérée dans le livre de la Concorde; et il pourrait sembler que ce serait la plus authentique, parce que les princes et les états qui ont souscrit à ce livre, semblent assurer dans la préface, qu'ils ont transcrit la Confession d'Augsbourg comme elle se trouve encore dans les archives de leurs prédécesseurs et dans celles de l'Empire [3]. Mais si l'on y prend garde de près, on verra que cela ne conclut pas, puisque les auteurs de cette préface disent seulement qu'ayant conféré les exemplaires avec les archives, *ils ont trouvé que le leur était en tout et partout de même sens que les exemplaires latins et allemands* : ce qui montre la prétention d'être d'accord dans le fond avec les autres éditions, mais non pas le fait positif, que les termes soient en tout les mêmes : autrement on n'en verrait pas de si différents dans un autre endroit du même livre, comme nous l'avons remarqué.

Quoi qu'il en soit, il est étrange que la Confession d'Augsbourg n'ayant pu être présentée à l'empereur que d'une seule façon, il en paraisse trois autres aussi différentes de celle-là, et tout ensemble aussi authentiques que nous venons de le voir; et qu'un acte si solennel ait été tant de fois altéré par ses auteurs dans un article si essentiel.

Mais ils ne demeurèrent pas en si beau chemin; et incontinent après la Confession d'Augsbourg ils donnèrent à l'empereur une cinquième explication de l'article de la cène, dans l'apologie de leur Confession de foi qu'ils firent faire par Melanchton.

Dans cette apologie approuvée, comme on a vu, de tout le parti, Melanchton, soigneux d'exprimer en termes formels le sens littéral, ne se contenta pas d'avoir reconnu *une présence vraie et substantielle*, mais se servit encore du mot de *présence corporelle* [4]; ajoutant que Jésus-Christ *nous était donné*

[1] *Hosp. part.* 2. *f.* 94, 132, 173. — [2] *Sleid Apol. Conf. Aug. ad art.* x. *Chytr. Hist. conf. Aug. cælest. Hist. conf. Aug. t.* III. — [3] *Præf. Conc.* — [4] *Apol. Conf. Aug. in art.* x, *p.* 157.

ment, et que c'était le sentiment *ancien* *n non-seulement de l'Église romaine,* *re de l'Église grecque.*

e que cet auteur soit peu favorable, même re, au changement de substance, toute-rouve pas ce sentiment si mauvais qu'il e honneur des autorités qui l'établissent : t prouver la doctrine *de la présence cor-* r le sentiment de l'Église orientale, il canon de la messe grecque, où le prêtre *settement*, dit-il[1], *que le propre corps de* *st soit fait en changeant le pain*, ou *par* *nent du pain*. Bien loin de rien improuver prière, il s'en sert comme d'une pièce connaît l'autorité, et il produit dans le it les paroles de Théophylacte, archevê-lgarie, *qui assure que le pain n'est pas* *une figure, mais qu'il est vraiment* *chair*. Il se trouve, par ce moyen, que torités qu'il apporte pour confirmer la e la présence réelle, il y en a deux qui le changement de substance; tant ces s se suivent, et tant il est naturel de les semble.

lepuis on a retranché dans quelques édi-eux passages qui se trouvent dans la pre-lication qui en fut faite, c'est qu'on a été les ennemis de la transsubstantiation établir la réalité qu'ils approuvent, sans même temps cette transsubstantiation laient nier.

s incertitudes où tombèrent les luthériens mier pas; et aussitôt qu'ils entreprirent par une Confession de foi une forme à leur Église, ils furent si peu résolus donnèrent d'abord en cinq ou six façons un article aussi important que celui ristie. Ils ne furent pas plus constants, us verrons, dans les autres articles : et épondent ordinairement, que le concile ntinople a bien ajouté quelque chose à ée, ne leur sert de rien : car il est vrai rvenu depuis le concile de Nicée une nou-ie, qui niait la divinité du Saint-Esprit, n ajouter quelques mots pour la condam-ici, ou il n'est rien arrivé de nouveau, ure irrésolution qui a introduit parmi les les variations que nous avons vues. Ils ne st pas là, et nous en verrons beaucoup ans les Confessions de foi qu'il fallut de-er à celle d'Augsbourg.

les défenseurs du sens figuré répondent rti n'est pas tombé dans le même incon-u'ils ne se flattent pas de cette pensée. On ans la diète d'Augsbourg, où commen-onfessions de foi, les sacramentaires en it d'abord deux différentes; et bientôt rrons les diversités. Dans la suite ils ne moins féconds en Confessions de foi que les luthériens, et n'ont pas paru arrassés ni moins incertains dans la dé-fense du sens figuré, que les autres dans la défense du sens littéral.

C'est de quoi il y a sujet de s'étonner; car il semble qu'une doctrine aussi aisé à entendre, selon la raison humaine, que l'est celle des sacramentaires ne devait faire aucun embarras à ceux qui entreprenaient de la proposer. Mais c'est que les paroles de Jésus-Christ font dans l'esprit naturellement une impression de réalité que toutes les finesses du sens figuré ne peuvent détruire. Comme donc la plupart de ceux qui la combattaient ne pouvaient pas s'en défaire entièrement, et que d'ailleurs ils voulaient plaire aux luthériens qui la retenaient, il ne faut pas s'étonner s'ils ont mêlé tant d'expressions qui ressentent la réalité, à leurs interprétations figurées; ni si ayant quitté l'idée véritable de la présence réelle, que l'Église leur avait apprise, ils ont eu tant de peine à se contenter des termes qu'ils avaient choisis pour en conserver quelque image.

C'est la cause des équivoques que nous verrons s'introduire dans leurs Catechismes et dans leurs Confessions de foi. Bucer, le grand architecte de toutes ces subtilités, en donna un petit essai dans la Confession de Strasbourg; car sans vouloir se servir des termes dont se servaient les luthériens pour expliquer la présence réelle, il affecte de ne rien dire qui lui soit formellement contraire, et s'explique en paroles assez ambiguës pour pouvoir être tirées de ce côté-là. Voici comme il parle, ou plutôt comme il fait parler ceux de Strasbourg et les autres : « Quand les chrétiens répètent la cène que « Jésus-Christ fit avant sa mort en la manière qu'il « a instituée, il leur donne par les sacrements son « vrai corps et son vrai sang à manger et à boire « véritablement, pour être la nourriture et le breu-« vage des âmes [1]. »

A la vérité, ils ne disent pas avec les luthériens, *que ce corps et ce sang sont vraiment donnés avec le pain et le vin;* encore moins, *qu'ils sont vraiment et substantiellement donnés*. Bucer n'en était pas encore venu là; mais il ne dit rien qui y soit contraire, ni rien en un mot dont un luthérien et même un catholique ne pût convenir, puisque nous sommes tous d'accord que *le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur nous sont donnés à manger et à boire véritablement*, non pas pour la nourriture des corps, mais, comme disait Bucer, *pour la nourriture des âmes*. Ainsi cette Confession se tenait dans des expressions générales; et même, lorsqu'elle dit que *nous mangeons et buvons vraiment le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur*, elle semble exclure le manger et le boire par la foi, qui n'est après tout qu'un manger et un boire métaphorique : tant on avait de peine à lâcher le mot, que le corps et le sang ne fussent donnés que spirituellement, et d'insérer dans une Confession de foi une chose si nouvelle aux chrétiens. Car encore que l'eucharistie, aussi bien que les autres mystères de notre salut, eût pour fin un effet spirituel, elle avait pour son fondement, comme les autres

[1] *...f Aug. in art.* x p. 157.

[1] *Conf Argent.* c. 18, *de Cœnd. Synt. Gent. part.* 1, *p.* 195.

mystères, ce qui s'accomplissait dans le corps. Jésus-Christ devait naître, mourir, ressusciter spirituellement dans ses fidèles : mais il devait aussi naître, mourir et ressusciter en effet et selon la chair. De même nous devions participer spirituellement à son sacrifice : mais nous devions aussi recevoir corporellement la chair de cette victime, et la manger en effet. Nous devions être unis spirituellement à l'Époux céleste : mais son corps, qu'il nous donnait dans l'eucharistie pour posséder en même temps le nôtre, devait être le gage et le sceau, aussi bien que le fondement de cette union spirituelle ; et ce divin mariage devait, aussi bien que les mariages vulgaires, quoique d'une manière bien différente, unir les esprits en unissant les corps. C'était donc à la vérité expliquer la dernière fin du mystère, que de parler de l'union spirituelle : mais pour cela il ne fallait pas oublier la corporelle, sur laquelle l'autre était fondée. En tout cas, puisque c'était là ce qui séparait les Églises, on en devait parler nettement, ou pour ou contre, dans une Confession de foi : et c'est à quoi Bucer ne put se résoudre.

Il sentait bien qu'il serait repris de son silence ; et pour aller au-devant de l'objection, après avoir dit en général, « que nous mangeons et buvons « vraiment le vrai corps et le vrai sang de notre « Seigneur pour la nourriture de nos âmes, » il fit dire à ceux de Strasbourg [1], « que, s'éloignant de « toute dispute et de toute recherche curieuse et « superflue, ils rappellent les esprits à la seule « chose qui profite, et qui a été uniquement regar- « dée par notre Seigneur, c'est-à-dire, qu'étant « nourris de lui, nous vivions en lui et par lui : » comme si c'était assez d'expliquer la fin principale de notre Seigneur, sans parler ni en bien ni en mal de la présence réelle que les luthériens aussi bien que les catholiques donnaient pour moyen.

Après avoir exposé ces choses, ils finissent en protestant, « qu'on les calomnie, lorsqu'on les « accuse de changer les paroles de Jésus-Christ, et « de les déchirer par des gloses humaines, ou de « n'administrer dans leur cène que du pain et du « vin tout simple, ou de mépriser la cène du Sei- « gneur : car au contraire, disent-ils, nous exhor- « tons les fidèles à entendre avec une simple foi les « paroles de notre Seigneur, en rejetant toutes faus- « ses gloses et toutes inventions humaines, et en « s'attachant au sens des paroles, sans hésiter en « aucune sorte ; enfin en recevant les sacrements « pour la nourriture de leurs âmes. »

Qui ne condamne avec eux les curiosités superflues, les inventions humaines, les fausses gloses des paroles de notre Seigneur ? Quel chrétien ne fait pas profession de s'attacher au sens véritable de ces divines paroles ? Mais puisqu'on disputait de ce sens, il y avait déjà six ans entiers, et que pour en convenir il s'était fait tant de conférences, il fallait déterminer quel il était, et quelles étaient ces mauvaises gloses qu'il faut rejeter. Car que sert de condamner en général, par des termes vagues, ce qui est rejeté de tous les partis ? Et qui ne voit qu'une Confession de foi demande des décisions plus nettes et plus précises ? Certainement si on ne jugeait des sentiments de Bucer et de ses confrères que par cette Confession de foi, et qu'on ne sût pas d'ailleurs qu'ils n'étaient pas favorables à la présence réelle et substantielle, on pourrait croire qu'ils n'en sont pas éloignés : ils ont des termes pour flatter ceux qui la croient : ils en ont pour leur échapper si on les presse : enfin nous pouvons dire, sans leur faire tort, qu'au lieu qu'on fait ordinairement des Confessions de foi pour proposer ce qu'on pense sur les disputes qui troublent la paix de l'Église, ceux-ci au contraire, par de longs discours et un grand circuit de paroles, ont trouvé moyen de ne rien dire de précis sur la matière dont il s'agissait alors.

De là il est arrivé un effet bizarre : c'est que des quatre villes qui s'étaient unies par cette commune Confession de foi, et qui toutes embrassaient alors les sentiments contraires aux luthériens, trois, à savoir Strasbourg, Memingue et Lindau, passèrent un peu après sans scrupule à la doctrine de la présence réelle : tant Bucer avait réussi par ses discours ambigus à plier les esprits, de sorte qu'ils pussent se tourner de tous côtés.

Zuingle y allait plus franchement. Dans la Confession de foi qu'il envoya à Augsbourg, et qui fut approuvée de tous les Suisses, il expliquait nettement, « que le corps de Jésus-Christ, depuis son « ascension, n'était plus que dans le ciel, et ne « pouvait être autre part ; qu'à la vérité il était « comme présent dans la cène par la contemplation « de la foi, et non pas réellement ni par son es- « sence [1]. »

Pour défendre cette doctrine, il écrivit une lettre à l'empereur et aux princes protestants, où il établit cette différence entre lui et ses adversaires, que ceux-ci voulaient *un corps naturel et substantiel, et lui un corps sacramentel* [2].

Il tient toujours constamment le même langage ; et dans une autre Confession de foi, qu'il adresse dans le même temps à François I[er], il explique, « *Ceci est mon corps*, d'un corps symbolique, mys- « tique et sacramentel ; d'un corps par dénomina- « tion et par signification ; de même, dit-il, qu'une « reine montrant parmi ses joyaux sa bague nup- « tiale, dit sans hésiter, Ceci est mon roi, c'est- « à-dire, c'est l'anneau du roi mon mari, par le- « quel il m'a épousée [3]. » Je ne sache guère de reine qui se soit servie de cette phrase bizarre : mais il n'était pas aisé à Zuingle de trouver dans le langage ordinaire des expressions semblables à celles qu'il voulait attribuer à notre Seigneur. Au surplus, il ne reconnaît dans l'eucharistie qu'une pure présence morale, qu'il appelle *sacramentelle et spirituelle*. Il met toujours la force des sacrements *en ce qu'ils aident la contemplation de la foi, qu'ils servent*

[1] *Conf. Argent. c. 18, de Cœna Synt. Gen. part.* 1, *p.* 195.

[1] *Conf. Zuing. int. Oper. Zuing. et ap. Hosp. ad an.* 1530. 101 *et seq.* — [2] *Epist. ad Cæs. et Princ. Prot. Ibid.* — [3] *Conf. ad Franc. I.*

aux sens, et les font mieux concourir avec ée. Quant à la manducation « que mettent uifs avec les papistes, selon lui, elle doit r la même horreur qu'aurait un père à qui onnerait son fils à manger. » En général, a horreur de la présence visible et corpo- ce qui fait dire à Pierre : SEIGNEUR, RETI- VOUS DE MOI. Il ne faut pas manger Jésus- t de cette manière charnelle et grossière : âme fidèle et religieuse mange son vrai corps mentellement et spirituellement. » Sacra- lement, c'est-à-dire, en signe; spirituelle- c'est-à-dire, par la contemplation de la foi s représente Jésus-Christ souffrant, et nous qu'il est à nous.

s'agit pas de se plaindre de ce qu'il appelle le et grossière notre manducation, qui est e au-dessus des sens; ni de ce qu'il en veut de l'horreur, comme si elle était cruelle et te. Ce sont les reproches ordinaires qu'ont s faits ceux de son parti aux luthériens et Nous verrons dans la suite comme ceux qui s ont faits nous justifient : maintenant il ffit d'observer que Zuingle parle nettement. sad, par ses deux Confessions de foi, en nsiste précisément la difficulté : d'un côté, ésence en signe et par foi : de l'autre, une ce réelle et substantielle; et voilà ce qui sé- les sacramentaires d'avec les catholiques uthériens.

a maintenant aisé d'entendre d'où vient que nseurs du sens littéral, catholiques et lu- s, se sont tant servis des mots de vrai corps, s réel, de substance, de propre substance, utres de cette nature.

: sont servis du mot de *réel* et de *vrai*, pour tendre que l'eucharistie n'était pas un sim- e du corps et du sang, mais la chose même. encore ce qui leur a fait employer le mot de ce; et si nous allons à la source, nous trou- que la même raison qui a introduit ce mot mystère de la Trinité, l'a aussi rendu né- dans le mystère de l'eucharistie.

nt que les subtilités des hérétiques eussent illé le sens véritable de cette parole de no- gneur, *Nous sommes moi et mon Père une chose*[1], on croyait suffisamment expliquer parfaite du Père et du Fils par cette expres- s l'Écriture, sans qu'il fût nécessaire de dire rs qu'ils étaient un en substance; mais depuis hérétiques ont voulu persuader aux fidèles, tte unité du Père et du Fils n'était qu'une e concorde, de pensée, et d'affection, on a il fallait bannir ces pernicieuses équivoques, blissant la consubstantialité, c'est-à-dire, de substance.

rme, qui n'était point dans l'Écriture, fut cessaire pour la bien entendre, et pour éloi- s dangereuses interprétations de ceux qui nt la simplicité de la parole de Dieu.

[1] ... x, 30.

Ce n'est pas qu'en ajoutant ces expressions à l'Écriture, on prétende qu'elle s'explique sur ce mystère d'une manière ambiguë ou enveloppée : mais c'est qu'il faut résister par ces paroles expresses aux mauvaises interprétations des hérétiques, et conserver à l'Écriture ce sens naturel et primitif, qui frapperait d'abord les esprits, si les idées n'étaient point brouillées par la prévention ou par de fausses subtilités.

Il est aisé d'appliquer ceci à la matière de l'eucharistie. Si on eût conservé sans raffinement l'intelligence droite et naturelle de ces paroles, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, nous eussions cru suffisamment expliquer une présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, en disant que ce qu'il y donne est son corps et son sang : mais depuis qu'on a voulu dire que Jésus-Christ n'y était présent qu'en figure, ou par son esprit, ou par sa vertu, ou par la foi; alors, pour ôter toute ambiguïté, on a cru qu'il fallait dire que le corps de notre Seigneur nous était donné en sa propre et véritable substance, ou, ce qui est la même chose, qu'il était réellement et substantiellement présent.

Voilà ce qui a fait naître le terme de transsubstantiation, aussi naturel pour exprimer un changement de substance, que celui de consubstantiel pour exprimer une unité de substance.

Par la même raison les luthériens, qui reconnaissent la réalité sans changement de substance, en rejetant le terme de transsubstantiation, ont retenu celui de *vraie et substantielle présence*, ainsi que nous l'avons vu dans l'apologie de la Confession d'Augsbourg : et ces termes ont été choisis pour fixer au sens naturel ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme le mot de consubstantiel a été choisi, par les Pères de Nicée, pour fixer au sens littéral ces paroles : *Moi et mon Père, ce n'est qu'un*[1]; et ces autres, *Le verbe était Dieu*[2].

Aussi ne voyons-nous pas que Zuingle, qui le premier a donné la forme à l'opinion du sens figuré, et qui l'a expliquée le plus franchement, ait jamais employé le mot de substance. Au contraire, il a perpétuellement exclu *la manducation*, aussi bien que *la présence* substantielle, pour ne laisser qu'une manducation figurée, c'est-à-dire, *en esprit et par la foi*[3].

Bucer, quoique plus porté à des expressions ambiguës, ne se servit non plus au commencement du mot de substance ou de communion et de présence substantielle : il se contenta seulement de ne pas condamner ces termes, et demeura dans les expressions générales que nous avons vues.

Voilà le premier état de la dispute sacramentaire, où les subtilités de Bucer introduisirent ensuite tant d'importunes variations qu'il nous faudra raconter dans la suite. Quant à présent, il suffit d'en avoir touché la cause.

La question de la justification, où celle du libre arbitre était renfermée, paraissait bien d'une autre

[1] *Joan*. x, 30. — [2] *Ibid*. I, 1. — [3] *Epist. ad. Cæs. et Princ. Prot.*

importance aux protestants : c'est pourquoi, dans l'apologie, ils demandent par deux fois à l'empereur une attention particulière sur cette matière, comme étant la plus importante de tout l'Évangile, et celle aussi où ils ont le plus travaillé[1]. Mais j'espère qu'on verra bientôt qu'ils ont travaillé en vain, pour ne rien dire de plus, et qu'il y a plus de malentendu que de véritables difficultés dans cette dispute.

Et d'abord, il faut mettre hors de cette dispute la question du libre arbitre. Luther était revenu des excès qui lui faisaient dire que la prescience de Dieu mettait le libre arbitre en poudre dans toutes les créatures : et il avait consenti qu'on mît cet article dans la Confession d'Augsbourg[2] : « Qu'il faut « reconnaître le libre arbitre dans tous les hommes « qui ont l'usage de la raison, non pour les choses « de Dieu, que l'on ne peut commencer, ou du « moins achever sans lui ; mais seulement pour les « œuvres de la vie présente, et pour les devoirs de « la société civile. » Melanchton y ajoutait, dans l'apologie, *pour les œuvres extérieures de la loi de Dieu*[3]. Voilà donc déjà deux vérités qui ne souffrent aucune contestation : l'une, qu'il y a un libre arbitre; et l'autre, qu'il ne peut rien de lui-même dans les œuvres vraiment chrétiennes.

Il y avait même un petit mot dans le passage que l'on vient de voir de la confession d'Augsbourg, où pour des gens qui voulaient tout attribuer à la grâce, on n'en parlait pas à beaucoup près si correctement qu'on fait dans l'Église catholique. Ce petit mot, c'est qu'on dit que de lui-même *le libre arbitre ne peut commencer, ou du moins achever les choses de Dieu :* restriction qui semble insinuer qu'il les peut *du moins commencer* par ses propres forces : ce qui était une erreur demi-pélagienne, dont nous verrons dans la suite que les luthériens d'à présent ne sont pas éloignés.

L'article suivant expliquait que *la volonté des méchants était la cause du péché*[4], où, encore qu'on ne dit pas assez nettement que Dieu n'en est pas l'auteur, on l'insinuait toutefois, contre les premières maximes de Luther.

Ce qu'il y avait de plus remarquable sur le reste de la matière de la grâce chrétienne, dans la Confession d'Augsbourg, c'est que partout on y supposait dans l'Église catholique des erreurs qu'elle avait toujours détestées : de sorte qu'on semblait plutôt lui chercher querelle que la vouloir réformer; et la chose paraîtra claire, en exposant historiquement la croyance des uns et des autres.

On appuyait beaucoup, dans la confession d'Augsbourg et dans l'apologie, sur ce que la rémission des péchés était une pure libéralité, qu'il ne fallait pas attribuer au mérite et à la dignité des actions précédentes. Chose étrange ! les luthériens partout se faisaient honneur de cette doctrine, comme s'ils l'avaient ramenée dans l'Église; et ils reprochaient aux catholiques, « qu'ils croyaient trouver par leurs « propres œuvres la rémission de leurs péchés : qu'ils « croyaient la pouvoir mériter en faisant de leur « côté ce qu'ils pouvaient, et même par leurs pro- « pres forces : que tout ce qu'ils attribuaient à Jé- « sus-Christ était de nous avoir mérité une certaine « grâce habituelle, par laquelle nous pouvions plus « facilement aimer Dieu; et qu'encore que la vo- « lonté pût l'aimer, elle le faisait plus volontiers « par cette habitude ; qu'ils n'enseignent autre chose « que la justice de la raison; que nous pouvions « approcher de Dieu par nos propres œuvres indé- « pendamment de la propitiation de Jésus-Christ, « et que nous avions rêvé une justification, sans « parler de lui[1] : » ce qu'on répète sans cesse, pour conclure autant de fois *que nous avions enseveli Jésus-Christ.*

Mais pendant qu'on reprochait aux catholiques une erreur si grossière, on leur imputait d'autre part le sentiment opposé, les accusant de *se croire justifiés par le seul usage du sacrement, ex opere operato*, comme on parle, *sans aucun bon mouvement*[2]. Comment les luthériens pouvaient-ils s'imaginer qu'on donnât tant à l'homme parmi nous, et qu'en même temps on y donnât si peu ? Mais l'un et l'autre est très-éloigné de notre doctrine, puisque le concile de Trente, d'un côté, est tout plein des bons sentiments par où il se faut disposer au baptême, à la pénitence et à la communion? déclarant même, en termes exprès, que *la réception de la grâce est volontaire;* et que d'autre côté il enseigne que la rémission des péchés est purement gratuite, et que tout ce qui nous y prépare de près ou de loin, depuis le commencement de la vocation et les premières horreurs de la conscience ébranlée par la crainte, jusqu'à l'acte le plus parfait de la charité, est un don de Dieu[3].

Il est vrai qu'à l'égard des enfants nous disons que par son immense miséricorde le baptême les sanctifie, sans qu'ils coopèrent à ce grand ouvrage par aucun bon mouvement : mais outre que c'est en cela que reluit le mérite de Jésus-Christ et l'efficace de son sang, les luthériens en disent autant; « puisqu'ils confessent avec nous, qu'il faut baptiser les petits enfants; que le baptême leur est « nécessaire à salut, et qu'ils sont faits enfants de « Dieu par ce sacrement[4]. » N'est-ce pas là reconnaître cette force du sacrement efficace par lui-même et par sa propre action, *ex opere operato,* dans les enfants? Car je ne vois pas que les luthériens s'attachent à soutenir, avec Luther, que les enfants qu'on porte au baptême y exercent un acte de foi. Il faut donc qu'ils disent avec nous, que le sacrement, par lequel ils sont régénérés, opère par sa propre vertu.

Que si l'on objecte que parmi nous le sacrement a encore la même efficace dans les adultes, et y opère *ex opere operato,* il est aisé de comprendre que ce n'est pas pour exclure en eux les bonnes dis-

[1] *Ad art.* IV, *de Justif. p.* 60. *de Pæn. p.* 161. — [2] *Confess. Aug. art.* XVII. — [3] *Apol. ad eumd. art.* [4] — *Art.* XIX, *ibid.*

[1] *Conf. art.* XX. *Apol. cap. de Justif. Conc. p.* 61. *Ibid. p.* 62, 74, 102, 103, *etc.* — [2] *Conf. Aug. art.* XIII, *etc.* — [3] *Sess.* VI, *cap.* 5, 6, 14. *Sess.* XIII, 7. *Sess.* XVI, 4 *Sess.* VI, 7. *ibid. cap.* 8. *ibid. cap.* 5, 6. *Can.* 1, 2, 3. *Sess.* XIV, 4. — [4] *Art.* IX.

positions nécessaires, mais seulement pour faire voir que ce Dieu opère en nous lorsqu'il nous sanctifie par le sacrement, est au-dessus de tous nos mérites, de toutes nos œuvres, de toutes nos dispositions précédentes, en un mot, un pur effet de sa grâce et du mérite infini de Jésus-Christ.

Il n'y a donc point de mérite pour la rémission des péchés; et la Confession d'Augsbourg ne devait pas se glorifier de cette doctrine, comme si elle lui était particulière, puisque le concile de Trente reconnaît aussi bien qu'elle, « que nous sommes dits « justifiés gratuitement, à cause que tout ce qui « précède la justification, soit la foi, soit les œu- « vres, ne peut mériter cette grâce, selon ce que « dit l'apôtre : Si c'est grâce, ce n'est point par « œuvres; autrement la grâce n'est plus grâce [1]. »

Voilà donc la rémission des péchés, et la justification établie gratuitement et sans mérite dans l'Église catholique, en termes aussi exprès qu'on l'a pu faire dans la Confession d'Augsbourg.

Que si après la rémission des péchés, lorsque le Saint-Esprit habite en nous, que la charité y domine, et que la personne a été rendue agréable par une bonté gratuite, nous reconnaissons du mérite dans nos bonnes œuvres, la Confession d'Augsbourg en est d'accord, puisqu'on y lit, dans l'édition de Genève imprimée sur celle de Vitemberg faite à la vue de Luther et de Melanchton, *que la nouvelle obéissance est réputée une justice*, ET MÉRITE *des récompenses*. Et encore plus expressément, que *bien que fort éloignée de la perfection de la loi, elle est une justice*, ET MÉRITE *des récompenses*. Et un peu après, que *les bonnes œuvres sont dignes de grandes louanges, qu'elles sont nécessaires, et qu'elles* MÉRITENT *des récompenses* [2].

Ensuite, expliquant cette parole de l'Évangile : *il sera donné à celui qui a déjà*, elle dit, « que « notre action doit être jointe aux dons de Dieu « qu'elle nous conserve, et qu'elle EN MÉRITE l'ac- « croissement [3]; » et loue cette parole de saint Augustin, QUE LA CHARITÉ, QUAND ON L'EXERCE, MÉRITE L'ACCROISSEMENT DE LA CHARITÉ. Voilà donc en termes formels notre coopération nécessaire, et son mérite établi dans la Confession d'Augsbourg. C'est pourquoi on conclut ainsi cet article : « C'est par là que les gens de bien entendent les « vraies bonnes œuvres, et comment elles plaisent « à Dieu, et comment elles SONT MÉRITOIRES [4]. » On ne peut pas mieux établir, ni plus inculquer le mérite; et le concile de Trente n'appuie pas davantage sur cette matière.

Tout cela était pris de Luther et du fond de ses sentiments : car il écrit dans son Commentaire sur l'Épître aux Galates, que « lorsqu'il parle de la foi « justifiante, il entend celle qui opère par la charité : « car, dit-il [5], la foi MÉRITE que le Saint-Esprit nous « soit donné. » Il venait de dire qu'avec cet Esprit toutes les vertus nous étaient données; et c'est ainsi qu'il expliquait la justification dans ce fameux commentaire : il est imprimé à Vitemberg en l'an 1553; de sorte que, vingt ans après que Luther eut commencé la réforme, on n'y trouvait rien encore à reprendre dans le mérite.

Il ne faut donc pas s'étonner si on trouve ce sentiment si fortement établi dans l'apologie de la Confession d'Augsbourg. Melanchton fait de nouveaux efforts pour expliquer la matière de la justification, comme il le témoigne dans ses lettres, et il y enseigne « qu'il y a des récompenses proposées « et promises aux bonnes œuvres des fidèles, et « qu'elles sont MÉRITOIRES, non de la rémission « des péchés, ou de la justification (choses que nous « n'avons que par la foi), mais d'autres récompen- « ses corporelles et spirituelles en cette vie et en « l'autre, selon ce que dit saint Paul, *que chacun « recevra sa récompense selon son travail* [1]. » Et Melanchton est si plein de cette vérité, qu'il l'établit de nouveau dans la réponse aux objections, par ces paroles : « Nous confessons, comme nous avons « déjà fait souvent, qu'encore que la justification et « la vie éternelle appartiennent à la foi, toutefois « les bonnes œuvres MÉRITENT d'autres récompen- « ses corporelles et spirituelles, et divers degrés de « récompenses, selon ce que dit saint Paul, *que « chacun sera récompensé selon son travail :* car « la justice de l'Évangile, occupée de la promesse « de la grâce, reçoit gratuitement la justification « et la vie : mais l'accomplissement de la loi, qui « vient en conséquence de la foi, est occupé autour « de la loi même; et là, poursuit-il, la récompense « EST OFFERTE, non pas GRATUITEMENT, mais « selon les œuvres, ET ELLE EST DUE; et aussi ceux « QUI MÉRITENT cette récompense sont justifiés « devant que d'accomplir la loi [2]. »

Ainsi le mérite des œuvres est constamment reconnu par ceux de la Confession d'Augsbourg, comme chose qui est comprise dans la notion de la récompense; n'y ayant rien en effet de plus naturellement lié ensemble que le mérite d'un côté, quand la récompense est promise et proposée de l'autre.

Et en effet, ce qu'ils reprennent dans les catholiques n'est pas d'admettre le mérite qu'ils établissent aussi; mais « c'est, dit l'apologie [3], en ce que toutes « les fois qu'on parle du mérite, ils le transportent « des autres récompenses à la justification. » Si donc nous ne connaissons de mérite qu'après la justification et non pas devant, la difficulté sera levée; et c'est ce qu'on a fait à Trente par cette décision précise : « Que nous sommes dits justifiés gratuite- « ment, à cause qu'aucune des choses qui précèdent « la justification, soit la foi, soit les œuvres; ne la « peuvent mériter [4]. » Et encore : « Que nos péchés « nous sont remis gratuitement par la miséricorde « divine, à cause de Jésus-Christ [5]. » D'où vient aussi que le concile n'admet de mérite, « qu'à l'é- « gard de l'augmentation de la grâce, et de la vie « éternelle [6]. »

[1] *Conc. Trid. Sess.* VI, *cap.* 8. — [2] *Art.* VI, *Synt. Gen. p.* [illegible] *Ibid. p.* 20. *cap. de bon. oper.* — [3] *Ibid. p.* 21. — [4] *Ibid.* p. [illegible] — [5] *Comment. in Ep. ad Gal. t.* V, [illegible].

[1] *Apol. Conf. Aug. ad art.* 4, 6, 8, 20. *Resp. ad object. concord. p.* 96. — [2] *Ibid. p.* 137. — [3] *Apol. Ibid.* — [4] *Sess.* VI, *c.* 8. — [5] *Ibid. c.* 9. — [6] *Ibid. cap.* 16. *et Can.* 32.

Pour l'augmentation de la grâce, on en convenait à Augsbourg, comme on a vu : et pour la vie éternelle, il est vrai que Melanchton ne voulait pas avouer qu'elle fût méritée par les bonnes œuvres, puisque selon lui elles méritaient seulement d'autres récompenses qui leur sont promises en cette vie et en l'autre. Mais quand Melanchton parlait ainsi, il ne considérait pas ce qu'il disait lui-même dans ce même lieu, que c'est la gloire éternelle « qui est « due aux justifiés, selon cette parole de saint Paul : « *Ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés*[1]. » Il ne considère pas, encore un coup, que c'est la vie éternelle qui est la vraie récompense promise par Jésus-Christ aux bonnes œuvres, conformément à ce passage de l'Évangile qu'il rapporte lui-même ailleurs pour établir le mérite[2], que ceux qui obéiront à l'Évangile *recevront le centuple en ce siècle, et la vie éternelle en l'autre*[3] : où l'on voit qu'outre le centuple, qui sera notre récompense en ce siècle, la vie éternelle nous est promise comme notre récompense au siècle futur : de sorte que, si le mérite est fondé sur la promesse de la récompense, comme l'assure Melanchton, et comme il est vrai, il n'y a rien de plus mérité que la vie éternelle, quoiqu'il n'y ait rien d'ailleurs de plus gratuit, selon cette belle doctrine de saint Augustin, que « la vie « éternelle est due aux mérites des bonnes œuvres; « mais que les mérites auxquels elle est due nous « sont donnés gratuitement par notre Seigneur Jé« sus-Christ[4]. »

Aussi est-il véritable que ce qui empêche Melanchton de regarder absolument la vie éternelle comme récompense promise aux bonnes œuvres, c'est que dans la vie éternelle il y a toujours un certain fonds qui est attaché à la grâce, qui est donné sans œuvres aux petits enfants, qui serait donné aux adultes quand même ils seraient surpris de la mort au moment précis qu'ils sont justifiés, sans avoir eu le loisir d'agir après : ce qui n'empêche pas qu'à un autre égard le royaume éternel, la gloire éternelle, la vie éternelle ne soient promis aux bonnes œuvres comme récompenses, et ne puissent aussi être mérités, au sens même de la Confession d'Augsbourg.

Que sert aux luthériens d'avoir altéré cette Confession, et d'en avoir retranché, dans leur livre de la Concorde et dans d'autres éditions, ces passages qui autorisent le mérite? Empêcheront-ils par là que cette Confession de foi n'ait été imprimée à Vitemberg, sous les yeux de Luther et de Melanchton, et sans aucune contradiction dans tout le parti, avec tous les passages que nous avons rapportés? Que font-ils donc autre chose, quand ils les effacent maintenant, que de nous en faire remarquer la force et l'importance? Mais que leur sert de rayer le mérite des bonnes œuvres dans la Confession d'Augsbourg, s'ils nous le laissent eux-mêmes aussi entier dans l'apologie, comme ils l'ont fait imprimer dans leur livre de la Concorde? N'est-il pas constant que l'apologie a été présentée à Charles V par les mêmes princes et dans la même diète, que la confession d'Augsbourg[1]? Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'elle fut présentée de l'aveu des luthériens, *pour en conserver le vrai et propre sens;* car c'est ainsi qu'il en est parlé dans un écrit authentique[2], où les princes et les états protestants déclarent leur foi. Ainsi on ne peut douter que le mérite des œuvres ne soit de l'esprit du luthéranisme et de la Confession d'Augsbourg : et c'est à tort que les luthériens inquiètent sur ce sujet l'Église romaine.

Je prévois pourtant qu'on pourra dire qu'ils n'ont pas approuvé le mérite des œuvres dans le même sens que nous, pour trois raisons. Premièrement, parce qu'ils ne reconnaissent pas, comme nous, que l'homme juste puisse et doive satisfaire à la loi. Secondement, parce que, pour cette raison, ils n'admettent pas le mérite qu'on appelle de condignité, dont tous nos livres sont pleins. Troisièmement, parce qu'ils enseignent que les bonnes œuvres de l'homme justifié ont besoin d'une acceptation gratuite de Dieu, pour nous obtenir la vie éternelle; ce qu'ils ne veulent pas que nous admettions.

Voilà, dira-t-on, trois caractères par où la doctrine de la Confession d'Augsbourg et de l'apologie sera éternellement séparée de la nôtre. Mais ces trois caractères ne subsistent que par trois fausses accusations de notre croyance : car premièrement, si nous disons qu'il faut satisfaire à la loi, tout le monde en est d'accord, puisqu'on est d'accord qu'il faut aimer, et que l'Écriture prononce que *l'amour* ou *la charité est l'accomplissement de la loi*[3]. Il y en a même dans l'apologie un chapitre exprès, dont voici le titre : *De la dilection et de l'accomplissement de la loi*[4]. Et nous y venons de voir que *l'accomplissement de la loi vient en conséquence de la justification*[5]; ce qui est répété en cent endroits, et ne peut être revoqué en doute : mais au reste il n'est pas vrai que nous prétendions qu'après être justifié on satisfasse à la loi de Dieu en toute rigueur, puisqu'au contraire on nous apprend, dans le concile de Trente, que nous avons besoin de dire tous les jours : *Pardonnez-nous nos fautes*[6]; de sorte que, pour parfaite que soit notre justice, il y a toujours quelque chose que Dieu y répare par sa grâce, y renouvelle par son Saint-Esprit, y supplée par sa bonté.

Quant au mérite de condignité, outre que le concile de Trente ne s'est pas servi de ce terme, la chose en elle-même n'a aucune difficulté; puisqu'au fond on est d'accord qu'après la justification, c'est-à-dire après que la personne est agréable, que le Saint-Esprit y habite, et que la charité y règne, l'Écriture lui attribue une espèce de dignité : *Ils marcheront avec moi en habit blanc, parce qu'ils en sont dignes*[7]. Mais le concile de Trente a clairement expliqué, que toute cette dignité vient de

[1] *Apol. Conf. Aug. ad art.* 4, 5, 6, 20. *Rep. ad. object. concord. p.* 137. — [2] *In locis com. cap. de Justif.* — [3] *Matth.* XIX, 29. — [4] *Aug. ep.* CV. *nunc.* CXCIV, *n.* 19. *De Correp. et Grat. cap.* XIII. *n.* 41.

[1] *Præf. Apol. Conc. p.* 48. — [2] *Solid. repet. Conc.* 633. — [3] *Rom.* XIII, 10. — [4] *Apol.* 83. — [5] *Ibid. p.* 137. — [6] *Sess.* VI. *c.* 11. — [7] *Apoc.* III, 4.

la grâce [1]; et les catholiques le déclarèrent aux luthériens dès le temps de la Confession d'Augsbourg, comme il paraît par l'histoire de David Chytré, et par celle de George Célestin, auteur luthérien[2]. Ces deux historiens rapportent la réfutation de la Confession d'Augsbourg faite par les catholiques par ordre de l'empereur, où il est porté : « que l'homme « ne peut mériter la vie éternelle par ses propres « forces, et sans la grâce de Dieu, et que tous les « catholiques confessent que nos œuvres ne sont « par elles-mêmes d'aucun mérite; mais que la grâce « de Dieu les rend dignes de la vie éternelle. »

Pour ce qui regarde les bonnes œuvres que nous faisons avant que d'être justifiés; parce qu'alors la personne n'est pas agréable ni juste, qu'au contraire elle est regardée comme étant encore en péché, et comme ennemie : en cet état elle est incapable d'un véritable mérite; et le mérite de congruité ou de convenance, que les théologiens y reconnaissent, n'est pas selon eux un véritable mérite; mais un mérite improprement dit, qui ne signifie autre chose, sinon qu'il est convenable à la divine bonté d'avoir égard aux gémissements et aux pleurs qu'il a lui-même inspirés au pécheur qui commence à se convertir.

Il faut répondre la même chose des aumônes que fait un pécheur *pour racheter ses péchés*, selon le précepte de Daniel [3]; et *de la charité qui couvre la multitude des péchés,* selon saint Pierre[4], et du pardon promis par Jésus-Christ même à *ceux qui pardonnent à leurs frères*[5]. L'apologie répond ici que Jésus-Christ n'ajoute pas qu'en *faisant l'aumône, ou en pardonnant on mérite le pardon, ex opere operato*, en vertu de cette action; *mais en vertu de la foi*[6]. Mais qui aussi le prétend autrement? Qui a jamais dit que les bonnes œuvres qui plaisent à Dieu ne dussent pas être faites selon l'esprit de la foi, sans laquelle, comme dit saint Paul, *il n'est pas possible de plaire à Dieu*[7]? Ou qui a jamais pensé que ces bonnes œuvres, et la foi qui les produit, méritassent la rémission des péchés *ex opere operato*, et fussent capables de l'opérer par elles-mêmes? On n'avait pas seulement songé a employer cette locution, *ex opere operato*, dans les bonnes œuvres des fidèles : on ne l'appliquait qu'aux sacrements, qui ne sont que de simples instruments de Dieu : on l'employait pour montrer que leur action était divine, toute puissante et efficace par elle-même; et c'était une calomnie ou une ignorance grossière, de supposer que dans la doctrine catholique les bonnes œuvres opérassent de cette sorte la rémission des péchés, et la grâce justifiante. Dieu, qui les inspire, y a égard par sa bonté, à cause de Jésus-Christ; non à cause que nous sommes dignes qu'il y ait égard pour nous justifier, mais parce qu'il est digne de lui de regarder en pitié des cœurs humiliés, et d'y achever son ouvrage. Voilà le mérité de convenance, qui peut être attribué à l'homme avant même qu'il soit justifié.

[1] Conc. Trid. Sess. VI, c. 16. etc. — [2] Chyt. hist. Conf. Aug. post Conf. Georg. Cœl. Hist. Conf. Aug. t. III. — [3] Dan. IV, 24. — [4] I. Pet. IV, 8. — [5] Luc. VI, 37. — [6] Resp. ad Arg. p. 111. — [7] Heb. XI, 6.

La chose au fond est incontestable; et si le terme déplaît, l'Église aussi ne s'en sert pas dans le concile de Trente.

Mais encore que Dieu regarde d'un autre œil les pécheurs déjà justifiés, et que les œuvres qu'il y produit par son Esprit habitant en eux tendent plus immédiatement à la vie éternelle, il n'est pas vrai, selon nous, qu'il n'y faille pas de la part de Dieu une acceptation volontaire; puisque tout est ici fondé, comme dit le concile de Trente, sur la promesse que *Dieu nous a faite miséricordieusement*, c'est-à-dire gratuitement, *à cause de Jésus-Christ*[1], de donner la vie éternelle à nos bonnes œuvres; sans quoi nous ne pourrions pas nous promettre une si haute récompense.

Ainsi quand on nous objecte partout, dans la Confession d'Augsbourg et dans l'apologie [2], qu'après la justification nous ne croyons plus avoir besoin de la médiation de Jésus-Christ, on ne peut pas nous calomnier plus visiblement; puisque, outre que c'est par Jésus-Christ seul que nous conservons la grâce reçue, nous avons besoin que Dieu se ressouvienne sans cesse de la promesse qu'il nous a faite dans la nouvelle alliance par sa seule miséricorde, et par le sang du Médiateur.

Enfin tout ce qu'il y a de bon dans la doctrine luthérienne, non-seulement était en son entier dans l'Église, mais encore s'y expliquait beaucoup mieux puisqu'on éloignait clairement toutes les fausses idées : et c'est ce qui paraît principalement dans la doctrine de la justice imputée. Les luthériens croyaient avoir trouvé quelque chose de merveilleux et qui leur fût particulier, en disant que Dieu nous imputait la justice de Jésus-Christ, qui avait parfaitement satisfait pour nous, et qui rendait ses mérites nôtres. Cependant les scolastiques, qu'ils blâmaient tant, étaient tout pleins de cette doctrine. Qui de nous n'a pas toujours cru et enseigné que Jésus-Christ avait satisfait sura bondamment pour les hommes, et que le Père éternel, content de cette satisfaction de son Fils, nous traitait aussi favorablement que si nous eussions nous-mêmes satisfait à sa justice? Si on ne veut dire que cela, quand on dit que la justice de Jésus-Christ nous est imputée, c'est une chose hors de doute; et il ne fallait pas troubler tout l'univers, ni prendre le titre de réformateurs, pour une doctrine si connue et si avouée. Et le concile de Trente reconnaissait bien que *les mérites de Jésus-Christ et de sa passion* étaient rendus nôtres par la justification; puisqu'il répète tant de fois *qu'ils nous y sont communiqués*[3], et que personne ne peut être justifié sans cela.

Ce que veulent dire les catholiques avec ce concile, lorsqu'ils ne permettent pas de s'en tenir à une simple imputation des mérites de Jésus-Christ, c'est que Dieu lui-même ne s'en tient pas là; mais que pour nous appliquer ces mérites, en même temps il nous renouvelle, il nous régénère, il nous vivifie, il répand en nous son Saint-Esprit qui est l'esprit de sainteté, et par là il nous sanctifie : et tout

[1] Conc. Trid. Sess. VII. c. 16. — [2] Apol. resp. ad Arg. p. 127, etc. — [3] Sess. VI, c. 3, 7.

cela ensemble, selon nous, fait la justification du pécheur. C'était aussi la doctrine de Luther et de Melanchton. Ces subtiles distinctions entre la justification, la régénération ou la sanctification, où l'on met maintenant toute la finesse de la doctrine protestante, sont nées après eux, et depuis la Confession d'Augsbourg. Les luthériens d'à présent conviennent eux-mêmes que ces choses sont confondues par Luther et par Melanchton [1]; et cela dans l'apologie, un ouvrage si authentique de tout le parti. En effet, Luther définit ainsi la foi justifiante : « La vraie foi est l'œuvre de Dieu en nous, par « laquelle nous sommes renouvelés, et nous re« naissons de Dieu et du Saint-Esprit. Et cette foi « est la véritable justice, que saint Paul appelle la « justice de Dieu et que Dieu approuve [2]. » C'est donc par elle que nous sommes justifiés et régénérés tout ensemble; et puisque le Saint-Esprit, c'est-à-dire Dieu même agissant en nous, intervient dans cet ouvrage, ce n'est pas une imputation hors de nous, comme le veulent à présent les protestants, mais un ouvrage en nous.

Et pour ce qui est de l'apologie, Melanchton y répète à toutes les pages[3], *que la foi nous justifie et nous régénère, et nous apporte le Saint-Esprit.* Et un peu après : *Qu'elle régénère les cœurs, et qu'elle enfante la vie nouvelle.* Et encore plus clairement : *Être justifié, c'est d'injuste être fait juste; et être régénéré, c'est aussi être déclaré et réputé juste :* ce qui montre que ces deux choses concourent ensemble. On ne voit aucun vestige du contraire dans la Confession d'Augsbourg; et il n'y a personne qui ne voie combien ces idées, qu'avaient alors les luthériens, reviennent aux nôtres.

Il semble qu'ils s'en éloignent davantage sur les œuvres satisfactoires et sur les austérités de la vie religieuse; car ils les rejettent souvent, comme contraires à la doctrine de la justification gratuite. Mais au fond, ils ne les condamnent pas si sévèrement qu'on le pourrait croire d'abord : car non-seulement saint Antoine et les moines des premiers siècles, gens d'une si terrible austérité, mais encore dans les derniers temps saint Bernard, saint Dominique et saint François, sont comptés dans l'apologie parmi les saints Pères. Leur genre de vie, loin d'être blâmé, est jugé digne des saints, « à « cause, dit-on [4], qu'il ne les a pas empêchés de « se croire justifiés par la foi, pour l'amour de Jé« sus-Christ. » Sentiment bien éloigné des emportements qu'on voit aujourd'hui dans la nouvelle réforme, où on ne rougit pas de voir condamner saint Bernard, et de traiter saint François d'insensé.

Il est vrai que l'apologie, après avoir mis ces grands hommes au nombre des saints Pères, condamne les moines qui les ont suivis; parce qu'on « prétend qu'ils ont cru mériter la rémission des « péchés, la grâce et la justice par ces œuvres; « et non pas la recevoir gratuitement [5]. » Mais la calomnie est visible, puisque les religieux d'aujourd'hui croient encore, comme les anciens, avec l'Église catholique et le concile de Trente, que la rémission des péchés est purement gratuite, et donnée par les mérites de Jésus-Christ seul.

Et afin qu'on ne pense pas que le mérite que nous attribuons à ces œuvres de pénitence fût alors improuvé par les défenseurs de la Confession d'Augsbourg, ils enseignent en général *des œuvres et des afflictions,* « qu'elles MÉRITENT non « pas la justification, mais d'autres récompen« ses [1] : » et en particulier de l'aumône, lorsqu'on la fait en état de grâce, « qu'elle MÉRITE plusieurs « bienfaits de Dieu; QU'ELLE ADOUCIT LES PEINES; « qu'elle MÉRITE que nous soyons assistés contre « les périls du péché et de la mort. » Qui empêche qu'on en dise autant du jeûne et des autres mortifications? Et tout cela bien entendu n'est au fond que ce qu'enseignent tous les catholiques.

Les calvinistes se sont éloignés des véritables idées de la justification, en disant, comme nous verrons, que le baptême n'est pas nécessaire aux petits enfants; que la justice une fois reçue ne se perd pas, et ce qui en est une suite, qu'elle se conserve même dans le crime. Mais comme les luthériens virent commencer ces erreurs dans les sectes des anabaptistes, ils les proscrivirent par ces trois articles de la Confession d'Augsbourg.

« Que le baptême est nécessaire à salut, et qu'ils « condamnent les anabaptistes, qui assurent que « les enfants peuvent être sauvés sans le baptême, « et hors de l'Église de Jésus-Christ [2].

« Qu'ils condamnent les mêmes anabaptistes, « qui nient qu'on puisse perdre le Saint-Esprit, « quand on a été une fois justifié [3].

« Que ceux qui tombent en péché mortel ne « sont pas justes : Qu'il faut résister aux mau« vaises inclinations : Que ceux qui leur obéis« sent, contre le commandement de Dieu, et « agissent contre leur conscience, sont injustes, « et n'ont ni le Saint-Esprit, ni la foi, ni la con« fiance en la divine miséricorde [4]. »

On sera étonné de voir tant d'articles de conséquence décidés selon nos idées dans la Confession d'Augsbourg; et enfin quand je considère ce qu'elle a trouvé de particulier, je ne vois que cette foi spéciale dont nous avons parlé au commencement de cet ouvrage, et la certitude infaillible de la rémission des péchés qu'on lui veut faire produire dans les consciences. Il faut avouer aussi que c'est là ce qu'on nous donne pour le dogme capital de Luther, le chef-d'œuvre de sa réforme, et le plus grand fondement de la piété et de la consolation des âmes fidèles. Mais cependant on n'a point trouvé de remède à ce terrible inconvénient que nous avons remarqué d'abord [5] : d'être assuré de la rémission de ses péchés, sans le pouvoir jamais être de la sincérité de sa repentance. Car enfin, quoi qu'il soit de l'imputation, il est

[1] *Solid. rep. Conc. p.* 686. *Epit. artic. ibid.* 185. — [2] *Præf. in Epist. ad Rom. t.* V, *f.* 97, 98. — [3] *Cap. de Justif. Conc. p.* 68, 71, 72, 73, 74, 82. *Cap. de dilect.* 83. *etc.* — [4] *Apol. resp. ad Arg. p.* 99. *de vot. monast.* 281. — [5] *Ibid.*

[1] *Apol. resp. ad Arg. p.* 99. *de vot. monast. p.* 286. — [2] *Art.* IX, *p.* 12. — [3] *Art.* XI, *p.* 13. — [4] *Art.* VI, *p.* 12. *cap. de bon. oper. p.* 21. — [5] *Ci-dessus, liv.* I.

bien certain que Jésus-Christ n'impute sa justice qu'à ceux qui sont pénitents et sincèrement pénitents, c'est-à-dire sincèrement contrits, affligés de leurs péchés, sincèrement convertis. Que cette sincère pénitence ait en elle-même de la dignité, de la perfection, du mérite, quel qu'il soit, ou qu'elle n'en ait pas, je m'en suis assez expliqué, et c'est de quoi je n'ai que faire en cette occasion. Qu'elle soit ou condition, ou disposition et préparation, ou enfin tout ce qu'on voudra, cela n'importe; puisque enfin, quoi qu'il en soit, il faut l'avoir, ou il n'y a point de pardon. Or si je l'ai, ou si je ne l'ai pas, c'est de quoi je ne puis jamais être assuré, selon les principes de Luther; puisque, selon lui, je ne sais jamais si ma pénitence n'est pas une illusion, ou une vaine pâture de mon amour-propre; ni si le péché, que je crois détruit dans mon cœur, n'y règne pas avec plus de sûreté que jamais, en se dérobant à mes yeux.

Et on a beau dire avec l'apologie : *La foi ne compatit pas avec le péché mortel*[1] : or j'ai la foi : donc je n'ai plus de péché mortel. Car c'est de là que vient tout l'embarras, puisqu'on doit dire au contraire : *La foi ne compatit pas avec le péché mortel* : c'est ce que les luthériens viennent d'enseigner. Or je ne suis pas assuré de n'avoir plus de péché mortel; c'est ce que nous avons prouvé par la doctrine de Luther[2] : je ne suis donc pas assuré d'avoir la foi. En effet, on s'écrie dans l'apologie : *Qui aime assez Dieu? qui le craint assez? qui souffre avec assez de patience*[3]? Or on peut dire de même : *Qui croit comme il faut? qui croit assez pour être justifié devant Dieu?* Et la suite de l'apologie établit ce doute; car elle poursuit : *Qui ne doute pas souvent si c'est Dieu ou le hasard qui gouverne le monde? qui ne doute pas souvent s'il sera exaucé de Dieu?* On doute donc souvent de sa propre foi : comment est-on assuré alors de la rémission de ses péchés? On ne l'a donc pas cette rémission : ou bien, contre le dogme de Luther, on l'a sans en être assuré; ou, ce qui est le comble de l'aveuglement, on en est assuré sans être assuré de la sincérité de sa foi ni de celle de sa pénitence; et la rémission des péchés devient indépendante de l'une et de l'autre. Voilà où nous précipite cette certitude qui fait tout le fond de la Confession d'Augsbourg, et le dogme fondamental du luthéranisme.

Au reste, ce qu'on nous oppose, que par l'incertitude où nous laissons les consciences affligées, nous les jetons dans le trouble, ou même dans le désespoir, n'est pas véritable; et il faut bien que les luthériens en conviennent par cette raison : car, quelque assurés qu'ils se vantent d'être de leur justification, ils n'osent pas s'assurer absolument de leur persévérance, ni par conséquent de leur béatitude éternelle. Au contraire, ils condamnent ceux qui disent qu'on ne peut pas perdre la justice une fois reçue[4]. Mais en la perdant, on perd avec elle tout le droit qu'on avait comme justifié à l'héritage éternel. On n'est donc jamais assuré de ne pas perdre ce droit, puisqu'on n'est pas assuré de ne pas perdre la justice à laquelle il est attaché. On y espère néanmoins à ce bienheureux héritage : on vit heureux dans cette douce espérance, selon ce que dit saint Paul : *Nous réjouissant en espérance*[1]. On peut donc, sans cette assurance dernière qui exclut toute sorte de doute, jouir du repos que l'état de cette vie nous peut permettre.

On voit par là ce qu'il faut faire pour accepter la promesse et se l'appliquer; c'est sans hésiter qu'il faut croire que la grâce de la justice chrétienne, et par conséquent la vie éternelle, est à nous en Jésus-Christ; et non-seulement à nous en général, mais encore à nous en particulier. Il n'y a point à hésiter du côté de Dieu, je le confesse : le ciel et la terre passeront, plutôt que ses promesses nous manquent. Mais qu'il n'y ait point à hésiter ni rien à craindre de notre côté; le terrible exemple de ceux qui ne persévèrent pas jusqu'à la fin, et qui, selon les luthériens, n'ont pas été moins justifiés que les élus mêmes, démontre le contraire.

Voici donc en abrégé toute la doctrine de la justification : qu'encore que pour nourrir l'humilité dans nos cœurs nous soyons toujours en crainte de notre côté, tout nous est assuré du côté de Dieu; de sorte que notre repos en cette vie consiste dans une ferme confiance en sa bonté paternelle, et dans un parfait abandon à sa haute et incompréhensible volonté, avec une profonde adoration de son impénétrable secret.

Pour la Confession de Strasbourg, si nous en considérons la doctrine, nous verrons combien on eut de raison, dans la conférence de Marbourg, d'accuser ceux de Strasbourg, et en général les sacramentaires, de ne rien entendre dans la justification de Luther et des luthériens : car cette Confession de foi ne dit pas un mot ni de la justice par imputation, ni aussi de la certitude qu'on en doit avoir[2]. Elle définit au contraire la justification, ce par quoi *d'injustes nous devenons justes, et de mauvais, bons et droits*[3], sans en donner d'autre idée. Elle ajoute qu'elle est gratuite, et l'attribue, à la foi, mais à la foi unie à la charité, et féconde en bonnes œuvres.

Aussi dit-elle, avec la Confession d'Augsbourg, *que la charité est l'accomplissement de toute la loi, selon la doctrine de saint Paul*[4] : mais elle explique, plus fortement que n'y avoit fait Melanchton, combien nécessairement la loi doit être accomplie, lorsqu'elle assure « que personne ne « peut être pleinement sauvé, s'il n'est conduit « par l'esprit de Jésus-Christ à ne manquer d'au« cune des bonnes œuvres pour lesquelles Dieu « nous a créés; et qu'il est si nécessaire que la « loi s'accomplisse, que le ciel et la terre passe-

[1] *Apol. cap. de Justif.* 71, 81, *etc.* — [2] *Ci-dessus*, *liv.* I. — [3] *Ibid.* 91. — [4] *Conf. Aug. Art.* VI, XI, *cap. de bon. operib. p.* 12, 13, 21.

[1] *Rom.* XII, 12. — [2] *V. ci-dessus*, *liv.* II. — [3] *Conf. Argent. cap.* 3 *et* 4. — [4] *Ibid.*

« ront, plutôt qu'il puisse arriver du relâchement « dans le moindre trait de la loi, ou dans un seul « iota [1]. »

Jamais catholique n'a parlé plus fortement de l'accomplissement de la loi, que fait cette Confession; mais encore que ce soit là le fondement du mérite, Bucer n'y en disait mot; quoique d'ailleurs il ne fasse point de difficulté de le reconnaître au sens de saint Augustin, qui est celui de l'Église.

Il ne sera pas inutile, pendant que nous sommes sur cette matière, de considérer ce qu'en a pensé ce docteur, un des chefs du second parti de la nouvelle réforme, dans une conférence solennelle [2] où il parla en ces termes : « Puisque Dieu jugera « chacun selon ses œuvres, il ne faut pas nier que « les bonnes œuvres faites par la grâce de Jésus-« Christ, et qu'il opère lui-même dans ses servi-« teurs, NE MÉRITENT la vie éternelle; non point « à la vérité par leur propre dignité, mais par « l'acceptation et la promesse de Dieu, et le pacte « fait avec lui : car c'est à de telles œuvres que « l'Écriture promet la récompense de la vie éter-« nelle, qui pour cela n'en est pas moins une « grâce à un autre égard, parce que ces bonnes « œuvres, auxquelles on donne une si grande ré-« compense, sont elles-mêmes des dons de Dieu. » Voilà ce qu'écrit Bucer en 1539 dans la dispute de Leipsick, afin qu'on ne pense que ce soit des choses écrites au commencement de la réforme, et avant qu'elle eût eu le loisir de se reconnaître. Selon ce même principe, le même Bucer décide, en un autre endroit [3], qu'il ne faut pas nier « qu'on « puisse être justifié par les œuvres, comme l'en-« seigne saint Jacques, puisque Dieu rendra à « chacun selon ses œuvres. Et, poursuit-il, la « question n'est pas DES MÉRITES : nous ne les « rejetons en aucune sorte, et même nous recon-« naissons qu'on MÉRITE la vie éternelle, selon « cette parole de notre Seigneur : *Celui qui aban-« donnera tout pour l'amour de moi aura le cen-« tuple dans ce siècle, et la vie éternelle en l'au-« tre.* »

On ne peut reconnaître plus clairement les mérites que chacun peut acquérir pour soi-même, et même par rapport à la vie éternelle. Mais Bucer passe encore plus loin : et comme on accusait l'Église d'attribuer des mérites aux saints non-seulement pour eux-mêmes, mais encore pour les autres, il la justifiait par ces paroles : « Pour ce qui regarde ces « prières publiques de l'Église qu'on appelle collec-« tes, où l'on fait mention des prières et des mé-« rites des saints : puisque, dans ces mêmes prières, « tout ce qu'on demande en cette sorte est demandé « à Dieu, et non pas aux saints, et encore qu'il « est demandé par Jésus-Christ; dès là, tous ceux « qui font cette prière reconnaissent que tous les « mérites des saints sont des dons de Dieu gratuite-« ment accordés [4]. » Et un peu après : « Car d'ail-« leurs nous confessons et nous prêchons avec joie « que Dieu récompense les bonnes œuvres de ses « serviteurs, non-seulement en eux-mêmes, mais « encore en ceux pour qui ils prient, puisqu'il a « promis qu'il ferait du bien à ceux qui l'aiment, « jusqu'à mille générations. » Bucer disputait ainsi pour l'Église caholique en 1546, dans la conférence de Ratisbonne : aussi ces prières avaient-elles été faites par les plus grands hommes de l'Église, et dans les siècles les plus éclairés; et saint Augustin même, tout ennemi qu'il était du mérite présomptueux, ne laissait pas de reconnaître que le mérite des saints nous était utile, en disant qu'une des raisons de célébrer dans l'Église la mémoire des martyrs, *était pour être associés à leurs mérites, et aidés par leurs prières* [1].

Ainsi, quoi qu'on puisse dire, la doctrine de la justice chrétienne, de ses œuvres et de son mérite, était avouée dans les deux partis de la nouvelle réforme, et ce qui a fait depuis tant de difficulté n'en faisait aucune alors, ou n'en faisait en tout cas qu'à cause que dans la réforme on se laissait souvent entraîner à l'esprit de contradiction.

Je ne puis omettre ici une bizarre doctrine de la Confession d'Augsbourg, sur la justification. C'est non-seulement que l'amour de Dieu n'y était pas nécessaire, mais que nécessairement il la supposait accomplie. Luther nous l'a déjà dit : mais Melanchton l'explique amplement dans l'apologie. « Il est « impossible d'aimer Dieu, dit-il [2], si auparavant on « n'a par la foi la rémission des péchés; car un cœur « qui sent vraiment un Dieu irrité ne le peut aimer; « il faut le voir apaisé : tant qu'il menace, tant qu'il « condamne, la nature humaine ne peut s'élever « jusqu'à l'aimer dans sa colère. Il est aisé aux con-« templateurs oisifs d'imaginer ces songes de l'amour « de Dieu, qu'un homme coupable de péché mortel le « puisse aimer par-dessus toutes choses, parce qu'ils « ne sentent pas ce que c'est que la colère ou le ju-« gement de Dieu : mais une conscience agitée sent « la vanité de ces spéculations philosophiques. » De là donc il conclut partout : « Qu'il est impossible « d'aimer Dieu, si l'on n'est auparavant assuré de « la rémission obtenue [3]. »

C'est donc une des finesses de la justification de Luther, que nous sommes justifiés avant que d'avoir la moindre étincelle de l'amour de Dieu : car tout le but de l'apologie est d'établir non-seulement qu'on est justifié avant que d'aimer, mais encore qu'il est impossible d'aimer si l'on n'est auparavant justifié [4] : en sorte que la grâce offerte avec tant de bonté ne peut rien du tout sur notre cœur; il faut l'avoir reçue pour être capable d'aimer Dieu. Ce n'est pas ainsi que parle l'Église dans le concile de Trente : « L'homme excité et aidé par la grâce, dit ce con-« cile [5], croit tout ce que Dieu a révélé, et tout ce « qu'il a promis; et croit ceci avant toutes choses,

[1] *Conf. Argent. cap.* 5. *p.* 181. — [2] *Disp. Liep. an.* 1539. — [3] *Resp. ad Abrinc.* — [4] *Disp. Ratisb.*

[1] *Lib.* XX. *contra Faust. Manich. c.* XXI, *tom.* VIII, *col.* 347 — [2] *Art.* V, XX. *cap. de bon. oper. Synt. Gen.* 2. *part. sup. liv.* 1. *n.* XVIII. *Apol. cap. de justif. p.* 66. — [3] *Art.* V, XX. *cap. de bon. oper. Synt. Gen.* 2. *part. sup. liv.* 1, *n.* XVIII. *Apol. cap. de Justif. p.* 81, *etc.*— [4] *Apol. p.* 66, 81, 82, 83, 121, *etc.* — [5] *Sess.* VI, *cap.* 6.

« que l'impie est justifié par la grâce, par la rédemp- « tion qui est en Jésus-Christ. Alors se sentant « pécheur, de la justice dont il est alarmé, il se tourne « vers la divine miséricorde qui relève son espérance, « dans la CONFIANCE QU'IL A QUE DIEU LUI SERA « PROPICE PAR JÉSUS-CHRIST, et il commence à « l'aimer comme l'auteur de toute justice; » c'est-à-dire, comme celui qui justifie gratuitement l'impie. Cet amour si heureusement commencé *le porte à détester ses crimes;* il reçoit le sacrement, il est justifié. La charité est répandue dans son cœur gratuitement par le Saint-Esprit; et ayant commencé à aimer Dieu lorsqu'il lui offrait la grâce, il l'aime encore plus quand il l'a reçue.

Mais voici une nouvelle finesse de la justification luthérienne. Saint Augustin établit après saint Paul, qu'une des différences de la justice chrétienne d'avec la justice de la loi, c'est que la justice de la loi est fondée sur l'esprit de crainte et de terreur; au lieu que la justice chrétienne est inspirée par un esprit de dilection et d'amour. Mais l'apologie l'explique autrement; et la justice où l'amour de Dieu est jugé nécessaire, où il entre, dont il a fait la pureté et la vérité, y est partout représentée comme la justice des œuvres, la justice de la raison, la justice par les propres mérites; en un mot, comme la justice de la loi et la justice pharisaïque [1]. Voici de nouvelles idées que le christianisme ne connaissait pas encore : une justice que le Saint-Esprit répand dans les cœurs; en y répandant la charité, est une justice pharisaïque, qui ne purifie que le dehors; une justice répandue gratuitement dans les cœurs à cause de Jésus-Christ, est une justice de la raison, une justice de la loi, une justice par les œuvres; et enfin on nous accuse d'établir une justice par ses propres forces, lorsqu'il paraît clairement, par le concile de Trente, que nous établissons une justice dont la foi est le fond, dont la grâce est le principe, dont le Saint-Esprit est l'auteur depuis son premier commencement, jusqu'à la dernière perfection où l'on peut arriver dans cette vie.

Je crois qu'on voit maintenant combien il a été nécessaire de bien faire entendre la justification luthérienne par la Confession d'Augsbourg et par l'apologie, puisque cette exposition a fait paraître, que dans un article que les luthériens regardent comme le chef-d'œuvre de leur réforme, ils n'ont après tout fait autre chose que de nous calomnier dans quelques points, nous justifier en d'autres; et dans ceux où il peut rester quelque dispute, nous laisser visiblement la meilleure part.

Outre cet article principal, il y en a d'autres très-importants dans la Confession d'Augsbourg ou dans l'apologie, comme « qu'il faut retenir dans la « confession l'absolution particulière; que c'est « l'erreur des novatiens, et une erreur condamnée, « de la rejeter; que cette absolution est un sacre- « ment véritable et proprement dit; et que la « puissance des clefs remet les péchés, non-seule- « ment devant l'Église, mais encore devant Dieu [2]. »

Quant au reproche qu'on nous fait ici de dire que ce *sacrement conférait la grâce sans aucun bon mouvement de celui qui le reçoit*, je crois qu'on est las d'entendre une calomnie si souvent réfutée.

Quant à ce qu'on enseigne au même lieu, qu'en « retenant la confession il n'y fallait pas exiger le « dénombrement des péchés, à cause qu'il est im- « possible, conformément à cette parole : Qui est-ce qui connaît ses péchés [1]? « c'était, à la vérité, une bonne excuse à l'égard des péchés que l'on ne connaît pas; mais non pas une raison suffisante de ne point soumettre aux clefs de l'Église ceux que l'on connaît. Aussi faut-il avouer de bonne foi que les luthériens, non plus que Luther, n'ont pas, en cela, d'autres sentiments que les nôtres, puisque nous trouvons ces mots dans le petit Catéchisme de Luther reçu unanimement dans tout le parti : « Devant Dieu nous devons nous tenir coupables de « nos péchés cachés : mais à l'égard du ministre, « il faut seulement confesser ceux qui nous sont « connus, et que nous sentons dans notre cœur [2]. » Et pour mieux voir la conformité des luthériens avec nous dans l'administration de ce sacrement, il ne sera pas hors de propos de considérer l'absolution, qu'au rapport du même Luther dans le même endroit, le confesseur donne au pénitent après sa confession, en ces termes : « Ne croyez-vous pas que ma rémission est celle de Dieu? Oui, répond « le pénitent. Et moi, reprend le confesseur, par « l'ordre de notre Seigneur Jésus-Christ, je vous « remets vos péchés au nom du Père, et du Fils et « du Saint-Esprit [3]. »

Pour le nombre des sacrements, l'apologie nous enseigne *que le baptême, la cène, et l'absolution sont trois véritables sacrements* [4]. En voici un quatrième, puisqu'« il ne faut point faire de diffi- « culté de mettre l'ordre en ce rang, en le prenant « pour le ministère de la parole, parce qu'il est com- « mandé de Dieu, et qu'il a de grandes promesses. » La confirmation et l'extrême-onction sont marquées comme des *cérémonies reçues des Pères*, mais qui n'ont pas une expresse promesse de la grâce. Je ne sais donc ce que veulent dire ces paroles de l'Épître de saint Jacques, en parlant de l'onction des malades : *S'il est en péché, il lui sera remis* [5]; mais c'est peut-être que Luther n'estimait pas cette Épître, quoique l'Église ne l'ait jamais révoquée en doute. Ce hardi réformateur retranchait du canon des Écritures tout ce qui ne s'accommodait pas avec ses pensées; et c'est à l'occasion de cette onction qu'il écrit dans la *Captivité de Babylone*, sans aucun témoignage de l'antiquité, que cette Épître *ne paraît pas de saint Jacques, ni digne de l'esprit apostolique* [6].

Pour le mariage, ceux de la Confession d'Augsbourg y reconnaissent une institution divine, et des promesses, mais temporelles [7]; comme si c'était une chose temporelle que d'élever dans l'Église les

[1] *Ap. p.* 86, 103. *etc.* — [2] *Art.* XI, XII, XXII. *edit. Gen. p.* 21. *Apol. de Pœnit. p.* 167, 200, 201. *Ibid. p.* 164, 167. *Ibid. p.* 165.

[1] *Conf. Aug. art.* XI. *cap. de Conf.* [2] *Cat. min. Concord. p.* 378. — [3] *Ibid.* 380. — [4] *Apol. cap. de num. Sac. adart.* XIII, *p.* 200 et seq. — [5] *Jac.* V, 18. — [6] *De Captiv. Babylon. t.* II, 86. — [7] *Apol. ibid.* 202.

enfants de Dieu, et se sauver en les engendrant de cette sorte [1]; ou que ce ne fût pas un des fruits du mariage chrétien, de faire que les enfants qui en sortent fussent nommés saints, comme étant destinés à la sainteté [2].

Mais au fond l'apologie ne paraît pas s'opposer beaucoup à notre doctrine sur le nombre des sacrements, « pourvu, dit-elle [3], qu'on rejette ce sentiment qui domine dans toute le règne pontifical, « que les sacrements opèrent la grâce sans aucun « bon mouvement de celui qui les reçoit. » Car on ne se lasse point de nous faire cet injuste reproche. C'est là qu'on met le nœud de la question; c'est-à-dire, qu'il n'y resterait presque plus de difficulté, sans les fausses idées de nos adversaires.

Luther s'était expliqué contre les vœux monastiques d'une manière terrible, jusqu'à dire de celui de la continence (fermez vos oreilles, âmes chastes), qu'il était aussi peu possible de l'accomplir que de se dépouiller de son sexe [4]. La pudeur serait offensée, si je répétais les paroles dont il se sert en plusieurs endroits sur ce sujet : et à voir comment il s'explique de l'impossibilité de la continence, je ne sais pour moi ce que deviendra cette vie qu'il dit avoir menée sans reproche durant tout le temps de son célibat, et jusqu'à l'âge de quarante-cinq ans. Quoi qu'il en soit, tout s'adoucit dans l'apologie, puisque non-seulement saint Antoine et saint Bernard, mais encore saint Dominique et saint François y sont nommés parmi les saints [5]; et tout ce qu'on demande à leurs disciples, c'est qu'ils recherchent, à leur exemple, la rémission de leurs péchés dans la bonté gratuite de Dieu : à quoi l'Église a trop bien pourvu pour appréhender sur ce sujet aucun reproche.

Cet endroit de l'apologie est remarquable, puisqu'on y met parmi les saints ceux des derniers temps, et qu'ainsi on reconnaît pour la vraie Église celle qui les a portés dans son sein. Luther n'a pu refuser à ces grands hommes ce glorieux titre. Partout il compte parmi les saints, non-seulement saint Bernard, mais encore saint François, saint Bonaventure, et les autres du treizième siècle. Saint François entre tous les autres lui parut un homme admirable, animé d'une merveilleuse ferveur d'esprit. Il pousse ses louanges jusqu'à Gerson, lui qui avait condamné Viclef et Jean Hus dans le concile de Constance, et il l'appelle *un homme grand en tout* [6] : ainsi l'Église romaine était encore la mère des saints dans le quinzième siècle : Il n'y a que saint Thomas d'Aquin dont Luther a voulu douter, je ne sais pourquoi; si ce n'est que ce saint était jacobin, et que Luther ne pouvait oublier les aigres disputes qu'il avait eues avec cet ordre. Quoi qu'il en soit, *il ne sait*, dit-il [7], *si Thomas est damné ou sauvé*, bien qu'assurément il n'eût pas fait d'autres vœux que les autres saints religieux, qu'il n'eût pas dit une autre messe, et qu'il n'eût pas enseigné une autre foi.

Pour maitenant revenir à la confession d'Augsbourg et à l'apologie, l'article même de la messe y passe si doucement [1], qu'à peine s'aperçoit-on que les protestants y aient voulu apporter du changement. Ils commencent pas se plaindre « du reproche « injuste qu'on leur fait d'avoir aboli la messe. On « la célèbre, disent-ils, parmi nous avec une ex« trême révérence, et on y conserve presque toutes « les cérémonies ordinaires. » En effet, en 1523, lorsque Luther réforma la messe, et en dressa la formule [2], il ne changea presque rien de ce qui frappait les yeux du peuple. On y garda l'Introït, le *Kyrie*, la Collecte, l'Épître, l'Évangile, avec les cierges et l'encens si l'on voulait, le *Credo*, la Prédication, les Prières, la Préface, le *Sanctus*, les paroles de la Consécration, l'Élévation, l'Oraison dominicale, l'*Agnus Dei*, la Communion, l'Action de grâce. Voilà l'ordre de la messe luthérienne, qui ne paraissait pas à l'extérieur fort différente de la nôtre : au reste, on avait conservé le chant, et même le chant en latin; et voici ce qu'on en disait dans la Confession d'Augsbourg : *On y mêle avec le chant en latin, des prières en langue allemande, pour l'instruction du peuple.* On voyait dans cette messe et les parements et les habits sacerdotaux, et on avait un grand soin de les retenir, comme il paraissait par l'usage, et par toutes les conférences qu'on fit alors [3]. Bien plus, on ne disait rien contre l'oblation dans la Confession d'Augsbourg : au contraire, elle est insinuée dans ce passage qui est rapporté de l'Histoire tripartite : « Dans la ville d'A« lexandrie, on s'assemble le mercredi et le ven« dredi, et on y fait tout le service, excepté l'obla« tion solennelle [4]. »

C'est qu'on ne voulait pas faire paraître au peuple qu'on eût changé le service public. A entendre la Confession d'Augsbourg, il semblait qu'on ne s'attachât qu'aux messes sans communiants, *qu'on avait abolies*, disait-on [5], *à cause qu'on n'en célébrait presque plus que pour le gain;* de sorte qu'à ne regarder que les termes de la Confession, on eût dit qu'on n'en voulait qu'à l'abus.

Cependant on avait ôté dans le canon de la messe les paroles où il est parlé de l'oblation qu'on faisait à Dieu des dons proposés. Mais le peuple, toujours frappé au dehors des mêmes objets, n'y prenait pas garde d'abord; et en tout cas, pour lui rendre ce changement supportable, on insinuait que le canon n'était pas le même dans les Églises : « Que « celui des Grecs différait de celui des Latins, et « même parmi les Latins celui de Milan d'avec ce« lui de Rome [6]. » Voilà de quoi on amusait les ignorants : mais on ne leur disait pas que ces canons ou ces liturgies n'avaient que des différences fort accidentelles; que toutes les liturgies convenaient unanimement de l'oblation qu'on faisait à Dieu des

[1] I. *Tim.* II, 15. — [2] I. *Cor.* VII, 14. — [3] *Ibid. p.* 203. — [4] *Ep. ad Wolf. t.* VII, *f.* 505. *etc.* — [5] *Apol. resp. ad. Arg. p.* 99. *de vot. Mon. p.* 281. — [6] *Thess.* 1522. *t.* I, 377, *adv. Paris. Theologast. t.* II, 193, *de abrog. Miss. priv. primo Tract. ibid.* 258, 259, *de vot. Mon. ibid.* 271, 278. — [7] *Præf. adv. Latom, ibid.* 243.

[1] *Cap. de Miss.* — [2] *Form. Mess. t.* II. — [3] *Chytr. Hist. Conf. Aug.* — [4] *Confess. Aug. cap. de Miss. Ibid.* — [5] *Ibid.* — [6] *Cons. Luth. apud Chytr. Hist. Aug. Conf. tit. de Can.*

dons proposés, devant que de les distribuer : et c'est ce qu'on changeait dans la pratique, sans l'oser dire dans la confession publique.

Mais pour rendre cette obligation odieuse, on faisait accroire à l'Église qu'elle lui attribuait « un « mérite de remettre les péchés, sans qu'il fût « besoin d'y apporter ni la foi, ni aucune bon mou- « vement : » ce qu'on répétait par trois fois dans la Confession d'Augsbourg; et on ne cessait de l'inculquer dans l'apologie [1], pour insinuer que les catholiques n'admettaient la messe que pour éteindre la piété.

On avait même inventé, dans la Confession d'Augsbourg, cette admirable doctrine des catholiques, à qui on faisait dire : « Que Jésus-Christ « avait satisfait dans sa passion pour le péché ori- « ginel, et qu'il avait institué la messe pour les « péchés mortels et véniels que l'on commettait « tous les jours [2] : » comme si Jésus-Christ n'avait pas également satisfait pour tous les péchés; et on ajoutait, comme un nécessaire éclaircissement, « que Jésus-Christ s'était offert à la croix, non- « seulement pour le péché originel, mais encore « pour tous les autres [3]; » vérité dont personne n'avait jamais douté. Je ne m'étonne donc pas que les catholiques, au rapport même des luthériens, quand ils entendirent ce reproche, se soient comme récriés tout d'une voix : *Que jamais on n'avait ouï telle chose parmi eux* [4]. Mais il fallait faire croire au peuple, que ces malheureux papistes ignoraient jusqu'aux éléments du christianisme.

Au reste, comme les fidèles avaient bien avant dans l'esprit l'oblation faite de tout temps pour les morts, les protestants ne voulaient pas paraître ignorer ou dissimuler une chose si connue; et ils en parlèrent dans l'apologie en ces termes : Quant « à ce qu'on nous objecte de l'oblation pour les « morts, pratiquée par les Pères, nous avouons « qu'ils ont prié pour les morts, ET NOUS N'EM- « PÊCHONS PAS QU'ON NE LE FASSE; mais nous « n'approuvons pas l'application de la cène de « notre Seigneur pour les morts, en vertu de l'ac- « tion, *ex opere operato* [5]. »

Tout est ici plein d'artifice : car premièrement, en disant qu'ils n'empêchent pas cette prière, ils l'avaient ôtée du canon, et en avaient effacé par ce moyen une pratique aussi ancienne que l'Église. Secondement, l'objection parlait de l'oblation, et ils répondent de la prière, n'osant faire voir au peuple que l'antiquité eût offert pour les morts; parce que c'était une preuve trop convaincante que l'eucharistie profitait même à ceux qui ne recevaient pas la communion.

Mais les paroles suivantes de l'apologie sont remarquables : « C'est à tort que nos adversaires « nous reprochent la condamnation d'Aérius, « qu'ils veulent qu'on ait condamné, à cause qu'il « niait qu'on offrît la messe pour les vivants et « pour les morts. Voilà leur coutume de nous op- « poser les anciens hérétiques, et de comparer « notre doctrine avec la leur. Saint Épiphane té- « moigne qu'Aérius enseignait que les prières pour « les morts ÉTOIENT INUTILES. Nous ne soutenons « point Aérius; mais nous disputons avec vous « qui dites, contre la doctrine des prophètes, des « apôtres et des Pères, que la messe justifie les « hommes en vertu de l'action, et mérite la rémis- « sion de la coulpe et de la peine aux méchants à « qui on l'applique; pourvu qu'ils n'y mettent pas « d'obstacle [1]. » Voilà comme on donne le change aux ignorants. Si les luthériens ne voulaient point soutenir Aérius, pourquoi soutiennent-ils *ce dogme particulier*, que cet hérétique arien avait ajouté *à l'hérésie arienne, qu'il ne fallait point prier ni offrir des oblations pour les morts*. Voilà ce que saint Augustin rapporte d'Aérius, après saint Épiphane, dont il a fait un abrégé [2]. Si on rejette Aérius, si on n'ose pas soutenir un hérétique réprouvé par les saints Pères, il faut rétablir dans la liturgie non-seulement la prière, mais encore l'oblation pour les morts.

Mais voici le grand grief de l'Apologie : C'est, dit-on, que saint Épiphane, en condamnant Aérius, ne disait pas comme vous, « que la messe « justifie les hommes en vertu de l'action, *ex opere « operato*, et mérite la rémission de la coulpe et « et de la peine aux méchants à qui on l'applique, « pourvu qu'ils n'y mettent point d'obstacle. » On dirait, à les entendre, que la messe par elle-même va justifier tous les pécheurs pour qui on la dit, sans qu'ils y pensent : mais que sert d'amuser le monde? la manière dont nous disons que la messe profite même à ceux qui n'y pensent pas, jusqu'aux plus méchants, n'a aucune difficulté. Elle leur profite comme la prière, laquelle certainement on ne ferait pas pour les pécheurs les plus endurcis, si on ne croyait qu'elle pût obtenir de Dieu la grâce qui surmonterait leur endurcissement, s'ils n'y résistaient, et qui souvent la leur obtient si abondante, qu'elle empêche leur résistance. C'est ainsi que l'oblation de l'eucharistie profite aux absents, aux morts et aux pécheurs mêmes; parce qu'en effet la consécration de l'eucharistie, en mettant devant les yeux de Dieu un objet aussi agréable que le corps et le sang de son Fils, emporte avec elle une manière d'intercession très-puissante, mais que trop souvent les pécheurs rendent inutile, par l'empêchement qu'ils mettent à son efficace.

Qu'y avait-il de choquant dans cette manière d'expliquer l'effet de la messe? Quant à ceux qui détournaient à un gain sordide une doctrine si pure, les protestants savaient bien que l'Église ne les approuvait pas : et pour les messes sans communiants, les catholiques leur dirent dès lors ce qui depuis a été confirmé à Trente, que si l'on n'y communie

[1] *Conf. Aug. edit. Gen. cap. de Miss. p.* 25. *Apol. cap. de Sacram. et Sacrif. et de vocab. Miss. p.* 269 et seq. — [2] *Conf. Aug. in lib. Conc. cap. de Miss. p.* 25. — [3] *Ibid.* 26. — [4] *Chytr. in* 1. *Conf. Aug. Conf. Cathol. cap. de Missâ.* — [5] *Apol. cap. de vocab. Miss. p.* 274.

[1] *Apol. cap. de vocab. Miss. p.* 274 — [2] *S. Aug. lib. de hær.* 53. *tom.* VIII, *col.* 18. *Epiph. hæres.* 75, *tom., p.* 908.

pas, ce n'est pas la faute de l'Eglise, *puisqu'elle souhaiterait au contraire que les assistants communiassent à la messe qu'ils entendent* [1] : de sorte que l'Église ressemble à un riche bienfaisant, dont la table est toujours ouverte et toujours servie, encore que les conviés n'y viennent pas.

On voit maintenant tout l'artifice de la Confession d'Augsbourg touchant la messe : ne toucher guère au dehors; changer le dedans, et même ce qu'il y avait de plus ancien, sans en avertir les peuples; charger les catholiques des erreurs les plus grossières, jusqu'à leur faire dire, contre leurs principes, que *la messe justifiait le pécheur,* chose constamment réservée aux sacrements de baptême et de pénitence; et encore sans aucun bon mouvement, afin de rendre l'Église et sa liturgie plus odieuses.

On n'était pas moins soigneux de défigurer les autres parties de notre doctrine, et particulièrement le chapitre de la prière des saints. « Il y en a, dit « l'apologie [2], qui attribuent NETTEMENT LA DIVI« NITÉ aux saints, en disant qu'ils voient en nous « les secrètes pensées de nos cœurs. » Où sont-ils ces théologiens qui attribuent aux saints devoir le secret des cœurs comme Dieu, ou de le voir autrement que par la lumière qu'il leur donne, comme il a fait aux prophètes, quand il lui a plu? « Ils « font des saints, disait-on [3], non-seulement des « intercesseurs, mais encore des MÉDIATEURS DE « RÉDEMPTION. Ils ont inventé que Jésus-Christ « était plus dur, et les saints plus aisés à apaiser; « ils se fient plus à la miséricorde des saints, qu'à « celle de Jésus-Christ; ET FUYANT JÉSUS-CHRIST, « ils cherchent les saints. » Je n'ai pas besoin de justifier l'Église de ces abominables excès. Mais afin qu'on ne doutât pas que ce ne fût là au pied de la lettre le sentiment catholique, « nous ne par« lons point encore, ajoutait-on, des abus du peu« ple : nous parlons de l'opinion des docteurs. » Et un peu après [4] : « Ils exhortent à se fier davantage « à la miséricorde des saints qu'à celle de Jésus« Christ. Ils ordonnent de se fier aux mérites des « saints, comme si nous étions réputés justes à « cause de leurs mérites, comme nous sommes ré« putés justes à cause des mérites de Jésus-Christ. » Après nous avoir imputé de tels excès, on dit gravement : « Nous n'inventons rien : ils disent, dans « les indulgences, que les mérites des saints nous « sont appliqués. » Il ne fallait qu'un peu d'équité pour entendre de quelle sorte les mérites des saints nous sont utiles; et Bucer même, auteur non suspect, nous a justifiés du reproche qu'on nous faisait sur ce point.

Mais on ne voulait qu'aigrir et irriter les esprits. C'est pourquoi on ajoute encore : « De l'invocation « des saints on est venu aux images. On les a ho« norées, et on pensait qu'il y avait une certaine « vertu, COMME LES MAGICIENS nous font accroire « QU'IL Y EN A DANS LES IMAGES DES CONSTEL« LATIONS, lorsqu'on les fait en un certain temps [1]. » Voilà comme on excitait la haine publique. Il faut avouer pourtant qu'on n'en venait pas à cet excès dans la Confession d'Augsbourg, et qu'on n'y parlait pas même des images. Pour contenter le parti, il fallut dire dans l'apologie quelque chose de plus dur. Cependant on se gardait bien d'y faire voir au peuple que ces prières adressées aux saints, afin qu'ils priassent pour nous, fussent communes dans l'ancienne Église. Au contraire, on en parlait comme d'une « coutume nouvelle, introduite sans le té« moignage des Pères, et dont on ne voyait rien « avant saint Grégoire [2], » c'est-à-dire avant le septième siècle. Les peuples n'étaient pas encore accoutumés à mépriser l'autorité de l'ancienne Église. et la réforme, timide encore, révérait les grands noms des Pères. Mais maintenant elle a endurci son front, elle ne sait plus rougir, de sorte qu'on nous abandonne le quatrième siècle, et on ne craint point d'assurer que saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin, et en un mot tous les Pères de ce siècle si vénérable, ont avec l'invocation des saints établi dans la nouvelle idolâtrie le règne de l'Antechrist [3].

Alors, et durant le temps de la Confession d'Augsbourg, les protestants se glorifiaient d'avoir pour eux les saints Pères, principalement dans l'article de la justification, qu'ils regardaient comme le plus essentiel : et non-seulement ils prétendaient avoir pour eux l'ancienne Église [4], mais voici encore comme ils finissaient l'exposition de leur doctrine : « Tel est l'abrégé de notre foi, où l'on ne verra « rien de contraire à l'Écriture, ni à l'Église catho« lique, ou même A L'ÉGLISE ROMAINE, autant « qu'on la peut connaître par ses écrivains. Il s'agit « de quelque peu d'abus qui se sont introduits dans « les Églises sans aucune autorité certaine; et « quand il y aurait quelque différence, il la faudrait « supporter, puisqu'il n'est pas nécessaire que les « rites des Églises soient partout les mêmes. »

Dans une autre édition [5] on lit ces mots : « Nous « NE MÉPRISONS PAS LE CONSENTEMENT DE L'É« GLISE CATHOLIQUE, ni ne voulons soutenir les « opinions impies et séditieuses qu'elle a condam« nées, car ce ne sont point des passions désordon« nées, mais c'est l'autorité de la parole de Dieu, « et DE L'ANCIENNE ÉGLISE, qui nous a poussés « à embrasser cette doctrine, pour augmenter la « gloire de Dieu, et pourvoir à l'utilité des bonnes « âmes dans l'Église universelle. »

On disait aussi dans l'apologie, après y avoir exposé l'article de la justification, qu'on tenait sans comparaison le principal. « Que c'était la doctrine « des prophètes, des apôtres et des saints Pères, de « saint Ambroise de saint Augustin, de la plupart « des autres Pères, et de toute l'Église, qui recon« naissait Jésus-Christ pour propitiateur, et comme

[1] *Chytr. Hist. Conf. Aug. Confut. Cath. cap. de Missâ. Concil. Trid. Sess.* XXII, *cap.* 6. — [2] *Ad art.* XXI. *cap. de Invoc. SS. p.* 225. — [3] *Ibid.* — [4] *Ad art.* XXI. *Cap. de Invoc. SS. p.* 227.

[1] *Cap. de Invoc. SS. p.* 229. — [2] *Ibid. p.* 223, 225, 229. — [3] *Dall. de cult Latin. Joseph. Meda in Comment. Apoc. Jur. Acc. des Proph.* — [4] *Conf. Aug. art.* 21, *ed. Gen. p.* 22, 23, *etc. Apol. resp. ad Arg. p.* 141, *etc.* — [5] *Ed. Gen. art* XXI, *p.* 22

« l'auteur de la justification; et qu'il ne fallait pas « prendre pour doctrine de l'Église romaine tout « ce qu'approuvent le Pape, quelques cardinaux, « évêques, théologiens ou moines[1] : » par où l'on distinguait manifestement les opinions particulières d'avec le dogme reçu et constant, où on faisait profession de ne vouloir point toucher.

Les peuples croyaient donc encore suivre en tout le sentiment des Pères, l'autorité de l'Église catholique, et même celle de l'Église romaine, dont la vénération était profondément imprimée dans tous les esprits. Luther même, tout arrogant et tout rebelle qu'il était, revenait quelquefois à son bon sens, et il faisait bien paraître que cette ancienne vénération qu'il avait eue pour l'Église, n'était pas entièrement effacée. Environ l'an 1534, tant d'années après sa révolte, et quatre ans après la Confession d'Augsbourg, on publia son traité pour abolir la messe privée[2]. C'est celui où il raconte son fameux colloque avec le prince des ténèbres. Là, tout outré qu'il était contre l'Église catholique, jusqu'à la regarder comme le siége de l'Antechrist et de l'abomination, loin de lui ôter le titre d'Église par cette raison, il concluait, au contraire, « qu'elle « était la véritable Église, le soutien et la colonne « de la vérité, et le lieu très-saint. En cette Église, « poursuivait-il, Dieu conserve miraculeusement le « baptême, le texte de l'Évangile dans toutes les « langues, la rémission des péchés, et l'absolution « tant dans la confession qu'en public; le sacrement « de l'autel vers Pâques, et trois ou quatre fois l'an« née, quoiqu'on en ait arraché une espèce au peu« ple, la vocation et l'ordination des pasteurs; la « consolation dans l'agonie; l'image du crucifix, et « en même temps le ressouvenir de la mort et de la « passion de Jésus-Christ; le Psautier, l'Oraison do« minicale, le Symbole, le Décalogue, plusieurs « cantiques pieux en latin et en allemand. » Et un peu après : « Où l'on trouve ces vraies reliques des « saints, là sans doute a été et est encore la sainte « Église de Jésus-Christ; là sont demeurés les « saints; car les institutions et les sacrements de « Jesus-Christ y sont, excepté une des espèces ar« rachée par force. C'est pourquoi il est certain que « Jésus-Christ y a été présent, et que son Saint« Esprit y conserve sa vraie connaissance, et la « vraie foi dans ses élus. » Loin de regarder la croix, qu'on mettait entre les mains des mourants, comme un objet d'idolâtrie, il la regarde au contraire comme un monument de piété, et comme un salutaire avertissement, qui nous rappelait dans l'esprit la mort et la passion de Jésus-Christ. La révolte n'avait pas encore éteint dans son cœur ces beaux restes de la doctrine et de la piété de l'Église; et je ne m'étonne pas qu'à la tête de tous les volumes de ses œuvres, on l'ait peint, avec son maître l'électeur, à genoux devant un crucifix.

Pour ce qu'il dit de la soustraction d'une des espèces, la réforme se trouvait fort embarassée sur cet article; et voici ce qu'on en disait dans l'apologie :

[1] *Apol. resp. ad art. p.* 131. — [2] *Tr. de Missâ priv. t.* VII, 226 et seq.

« Nous excusons l'Église, qui, ne pouvant recevoir « les deux espèces, a souffert cette injure : mais « nous n'excusons pas les auteurs de cette défense[1]. »

Pour entendre le secret de cet endroit de l'apologie il ne faut que remarquer un petit mot que Melanchton, son auteur, écrit à Luther, en le consultant sur cette matière, pendant qu'on en disputait à Augsbourg entre les catholiques et les protestants. « Eccius voulait, lui dit-il[2], « qu'on tînt « pour indifférente la communion sous une ou « sous deux espèces. C'est ce que je n'ai pas voulu « accorder : et toutefois j'ai excusé ceux qui jus« qu'ici avaient reçu une seule espèce PAR ERREUR, « car on criait que nous condamnions toute l'É« glise. »

Ils n'osaient donc pas condamner toute l'Église : la seule pensée en faisait horreur. C'est ce qui fait trouver à Melanchton ce beau dénouement, d'excuser *l'Église sur un erreur*. Que pourraient dire de pis ceux qui la condamnent, puisque l'erreur dont il s'agit est supposée une erreur dans la foi, et encore une erreur tendant à l'entière subversion d'un aussi grand sacrement que celui de l'eucharistie? Mais enfin on n'y trouvait pas d'autre expédient : Luther l'approuva; et pour mieux excuser l'Église, qui ne communiait que sous une espèce, il joignit la violence, qu'elle souffrait de ses pasteurs sur ce point, à l'erreur où elle était induite : la voilà bien excusée, et les promesses de Jésus-Christ, qui ne la devait jamais abandonner, sauvées admirablement par cette méthode.

Les paroles de Luther dans la réponse à Melanchton sont remarquables : *Il crient que nous condamnons toute l'Église*. C'est ce qui frappait tout le monde. « Mais, répondit Luther[3], nous disons « que l'Église oppressée et privée par violence « d'une des espèces, doit être excusée, comme on « excuse la Synagogue de n'avoir pas observé toutes « les cérémonies de la loi dans la captivité de Baby« lone, où elle n'en avait pas le pouvoir. »

L'exemple était cité bien mal à propos : car enfin ceux qui tenaient la Synagogue captive n'étaient pas de son corps, comme les pasteurs de l'Église, qu'on faisait ici passer pour ses oppresseurs, étaient du corps de l'Église. D'ailleurs, la Synagogue, pour être contrainte au dehors dans ses observances, n'était pas pour cela induite *en erreur*, comme Melanchton soutenait que l'Église privée d'une des espèces y était induite; mais enfin l'article passa. Pour ne point condamner l'Église, on demeura d'accord de l'excuser sur l'erreur où elle était, et sur *l'injure* qu'on lui avait faite; et tout le parti souscrivit à cette réponse de l'apologie.

Tout cela ne s'accordait guère avec l'art. VII de la Confession d'Augsbourg, où il est porté : « Qu'il « y a une sainte Église qui demeurera éternellement. « Or, l'Église c'est l'assemblée des saints, où l'É« vangile est enseigné, et les sacrements adminis« trés comme il faut. » Pour sauver cette idée

[1] *Cap. de utrâque specie.* 235. — [2] *Mel. lib.* I. *Ep.* 15. — [3] *Resp. Luth. ad Mel. t.* II. *Sleid. lib.* VII, 112.

d'Église, il ne fallait pas seulement excuser le peuple; mais il fallait encore que les sacrements fussent bien administrés par les pasteurs; et si celui de l'eucharistie ne subsistait sous une seule espèce, on ne pouvait plus faire subsister l'Église même.

L'embarras n'était pas moins grand à en condamner la doctrine; et c'est pourquoi les protestants n'osent avouer que leur confession de foi fût opposée à l'Église romaine, ou qu'ils se fussent retirés de son sein. Ils tâchaient de faire accroire, comme on vient de voir, qu'ils n'en étaient distingués que par certains rites, et quelques légères observances. Et au reste, pour faire voir qu'ils prétendaient toujours faire avec elle un même corps ils se soumettaient publiquement à son concile.

C'est ce qui paraît dans la préface de la Confession d'Augsbourg, adressée à Charles V. « Votre majesté « impériale a déclaré qu'elle ne pouvait rien déter- « miner dans cette affaire, où il s'agissait de la « religion; mais qu'elle agirait auprès du Pape « pour procurer l'assemblée du concile universel. « Elle réitéra l'an passé la même déclaration dans « la dernière diète tenue à Spire, et a fait voir qu'elle « persistait dans la résolution de procurer cette « assemblée du concile général; ajoutant que les « affaires quelle avait avec le Pape étant terminées, « elle croyait qu'il pouvait être aisément porté à « tenir un concile général [1]. » On voit par-là de quel concile on entendait parler alors : c'était d'un concile général rassemblé par les papes; et les protestants s'y soumettent en ces termes : « Si les affai- « res de la religion ne peuvent pas être accommo- « dées à l'amiable avec nos parties, nous offrons en « toute obéissance à votre majesté impériale de « comparaître, et de plaider notre cause devant un « tel concile général, libre et chrétien. » Et enfin : « C'est à ce concile général, et ensemble à votre « majesté impériale, que nous avons appelé et ap- « pelons, et nous adhérons à cet appel. » Quand ils parlaient de cette sorte, leur intention n'était pas de donner à l'empereur l'autorité de prononcer sur les articles de la foi : mais en appelant au concile, ils nommaient aussi l'empereur dans leur appel, comme celui qui devait procurer la convocation de cette sainte assemblée, et qu'ils priaient en attendant de tenir tout en suspens. Une déclaration si solennelle demeurera éternellement dans l'acte le plus authentique qu'aient jamais fait les luthériens, et à la tête de la Confession d'Augsbourg, en témoignage contre eux, et en reconnaissance de l'inviolable autorité de l'Église. Tout s'y soumettait alors; et ce qu'on faisait, en attendant sa décision, ne pouvait être que provisoire. On tenait les peuples, et on se trompait peut-être soi-même par cette belle apparence. On s'engageait cependant, et l'horreur qu'on avait du schisme diminuait tous les jours. Après qu'on y fut accoutumé, et que le parti se fut fortifié par des traités et par des ligues, l'Église fut oubliée, tout ce qu'on avait dit de son autorité sainte s'évanouit comme un songe, et le titre de *concile libre et chrétien*, dont on s'était servi, devint un prétexte pour rendre illusoire la réclamation au concile, comme on le verra par la suite.

Voilà l'histoire de la Confession d'Augsbourg et de son apologie. On voit que les luthériens reviendraient de beaucoup de choses, et j'ose dire presque de tout, s'ils voulaient seulement prendre la peine d'en retrancher les calomnies dont on nous y charge, et de bien comprendre les dogmes où l'on s'accommode si visiblement à notre doctrine. Si l'on en eût cru Melanchton, on se serait encore approché beaucoup d'avantage des catholiques : car il ne disait pas tout ce qu'il voulait; et pendant qu'il travaillait à la Confession d'Augsbourg, lui-même en écrivant à Luther sur les *articles de foi* qu'il le priait de revoir : *Il les faut*, dit-il [1], *changer souvent et les accommoder à l'occasion.* Voilà comme on bâtissait cette célèbre Confession de foi, qui est le fondement de la religion protestante; et c'est ainsi qu'on y traitait les dogmes. On ne permettait pas à Melanchton d'adoucir les choses autant qu'il le souhaitait : « Je changeais, dit-il [2], « tous les jours, et rechangeais quelque chose; et « j'en aurais changé beaucoup davantage, si nos « compagnons nous l'avaient permis. Mais, poursui- « vait-il, ils ne se mettent en peine de rien: » c'était à dire, comme il l'explique partout, que, sans prévoir ce qui pouvait arriver, on ne songeait qu'à pousser tout à l'extrémité : c'est pourquoi on voyait toujours Melanchton, comme il le confesse lui-même [3], *accablé de cruelles inquiétudes, de soins infinis, d'insupportables regrets.* Luther le contraignait plus que tous les autres ensemble. On voit dans les lettres qu'il lui écrit, qu'il ne savait comment adoucir cet esprit superbe : quelquefois il entrait contre Melanchton *dans une telle colère, qu'il ne voulait pas même lire ses lettres* [4]. C'est en vain qu'on lui envoyait des messagers exprès : ils revenaient sans réponse; et le malheureux Melanchton, qui s'opposait le plus qu'il pouvait aux emportements de son maître et de son parti, toujours pleurant et gémissant, écrivait la Confession d'Augsbourg avec ces contraintes.

LIVRE IV.

Depuis 1530 *jusqu'à* 1537.

SOMMAIRE.

Les ligues des protestants, et la résolution de prendre les armes autorisée par Luther. Embarras de Melanchton sur ces nouveaux projets, si contraires au premier plan. Bucer déploie ses équivoques pour unir tout le parti protestant, et les sacramentaires avec les luthériens. Les zuingliens et Luther les rejettent également. Bucer à la fin trompe Luther, en avouant que les indignes reçoivent la vérité du corps. Accord de Vitemberg conclu sur ce fondement. Pendant qu'on revient au sentiment de Luther, Melanchton commence à en douter, et ne laisse pas de souscrire tout ce que veut Luther. Articles de Smalcalde, et nouvelle explication de la présence réelle par Luther. L'imitation de Melanchton sur l'article qui regarde le Pape.

Le décret de la diète d'Augsbourg contre les pro-

[1] *Pref. Conf. Concord p.* 8, 9.

[1] *Lib.* I. *ep.* 6. — [2] *Lib.* IV. *ep.* 95. — [3] *Ibid.* — [4] *Lib.* I, *ep.* 6.

testants fut rigoureux. Comme l'empereur y établissait une espèce de ligue défensive avec tous les États catholiques contre la nouvelle religion, les protestants de leur côté songèrent plus que jamais à s'unir entre eux : mais la division sur la cène, qui avait si visiblement éclaté à la diète, était un obstacle perpétuel à la réunion de tout le parti. Le landgrave, peu scrupuleux, fit son traité avec ceux de Bâle, de Zurich et de Strasbourg [1]. Mais Luther n'en voulait point entendre parler; et l'électeur Jean-Fréderic demeura ferme à ne faire avec eux aucune ligue : ainsi, pour accommoder cette affaire, le landgrave fit marcher Bucer, le grand négociateur de ce temps pour les affaires de doctrine, qui s'aboucha par son ordre avec Luther et avec Zuingle.

En ce temps un petit écrit de Luther mit en rumeur toute l'Allemagne. Nous avons vu que le grand succès de sa doctrine lui avait fait croire que l'Église romaine allait tomber d'elle-même; et il soutenait fortement alors, qu'il ne fallait pas employer les armes dans l'affaire de l'Évangile, pas même pour se défendre de l'oppression [2]. Les luthériens sont d'accord qu'il n'y avait rien de plus inculqué dans tous ses écrits, que cette maxime. Il voulait donner à sa nouvelle Église ce beau caractère de l'ancien christianisme : mais il n'y put pas durer long-temps. Aussitôt après la diète [3], et pendant que les protestants travaillaient à former la ligue de *Smalcalde*, Luther déclara qu'encore qu'il eût toujours constamment enseigné jusqu'alors, « qu'il « n'était pas permis de résister aux puissances lé« gitimes; maintenant il s'en rapportait aux ju« risconsultes, dont il ne savait pas les maximes, « quand il avait fait ses premiers écrits. Au reste, « que l'Évangile n'était pas contraire aux lois poli« tiques; et que dans un temps si fâcheux on pourrait « se voir réduit à des extrémités, où non-seulement « le droit civil, mais encore la conscience obligerait « les fidèles à prendre les armes, et à se liguer contre « tous ceux qui voudraient leur faire la guerre, et « même contre l'empereur [4]. »

La lettre que Luther avait écrite contre le duc George de Saxe [5] avait déjà bien montré qu'il n'était plus question parmi les siens de cette patience évangélique tant vantée dans leurs premiers écrits : mais ce n'était qu'une lettre écrite à un particulier. Voici maintenant un écrit public, où Luther autorisait ceux qui prenaient les armes contre le prince.

Si nous en croyons Melanchton [6], Luther n'avait pas été consulté précisément sur les ligues : on lui avait un peu pallié l'affaire; et cet écrit était échappé sans sa participation. Mais ou Melanchton ne disait pas tout ce qu'il savait; ou l'on ne disait pas tout à Melanchton. Il est constant par Sleidan [7], que Luther fut expressément consulté, et on ne voit pas que son écrit ait été publié par un autre que par lui-même : car aussi, qui l'eût osé faire sans son ordre? Cet écrit mit toute l'Allemagne en feu. Melanchton s'en plaignit en vain : « Pourquoi, « dit-il [1], avoir répandu l'écrit par toute l'Allema« gne? Et fallait-il ainsi sonner le tocsin, pour « exciter toutes les villes à faire des ligues? » Il avait peine à renoncer à cette belle idée de réformation que Luther lui avait donnée, et qu'il avait lui-même si bien soutenue, quand il écrivit au landgrave, « qu'il fallait plutôt tout souffrir, que « de prendre les armes pour la cause de l'Évan« gile [2]. » Il en avait dit autant des ligues que traitaient les protestants [3], et il les avait empêchées de tout son pouvoir au temps de la diète de Spire, où son prince l'électeur de Saxe l'avait mené. « C'est « mon sentiment, dit-il [4], que tous les gens de bien « doivent s'opposer à ces ligues : » mais il n'y eut pas moyen de soutenir ces beaux sentiments dans un tel parti. Quand on vit que les prophéties ne marchaient pas assez vite, et que le souffle de Luther était trop faible pour abattre cette papauté tant haïe, au lieu de rentrer en soi-même, on se laissa entraîner à des conseils plus violents. A la fin Melanchton vacilla : ce ne fut pas sans des peines extrêmes; et l'agitation où il paraît, durant qu'on tramait ces ligues, fait pitié. Il écrit à son ami Camerarius [5] : « On ne nous consulte « plus tant sur la question, s'il est permis de se « défendre en faisant la guerre : il peut y en avoir « de justes raisons. La malice de quelques-uns est « si grande, qu'ils seraient capables de tout entre« prendre s'ils nous trouvaient sans défense. L'é« garement des hommes est étrange, et leur igno« rance est extrême. Personne n'est plus touché de « cette parole : NE VOUS INQUIÉTEZ PAS, PARCE « QUE VOTRE PÈRE CÉLESTE SAIT CE QU'IL VOUS « FAUT. On ne se croit point assuré, si on n'a de « bonnes et sûres défenses. Dans cette faiblesse « des esprits, nos maximes théologiques ne pour« raient jamais se faire entendre. » Il fallait ici ouvrir les yeux, et voir que la nouvelle réforme, incapable de soutenir les maximes de l'Évangile, n'était pas ce qu'il en avait pensé jusqu'alors. Mais écoutons la suite de la lettre. « Je ne veux, dit-il, « condamner personne, et je ne crois pas qu'il faille « blâmer les précautions de nos gens, pourvu qu'on « ne fasse rien de criminel; à quoi nous saurons « bien pourvoir. » Sans doute, ces docteurs sauront bien retenir les soldats armés, et donner des bornes à l'ambition des princes, quand ils les auront engagés dans une guerre civile. Eh! comment espérait-il empêcher les crimes durant cette guerre, si cette guerre elle-même, selon les maximes qu'il avait toujours soutenues, était un crime? Mais il n'osait avouer qu'on avait tort; et après qu'il n'a pu empêcher les desseins de guerre, il se voit encore forcé à les appuyer de raisons. C'est « ce qui le fait soupirer. « Ah! dit-il, que j'avais « bien prévu tous ces mouvements à Augsbourg! »

[1] *Recess. Aug. Sleid. l.* VII, III. — [2] *Ci-dessus, liv.* I, *n.* 31 *liv.* II, *n.* 9, — [3] *Sleid. lib.* VII, VIII. — [4] *Ibid. l.* VIII, 217. — [5] *Ci-dess., l.* II. — [6] *Lib.* IV. *ep.* III. — [7] *Sleid. l.* VIII. 117.

[1] *Lib.* IV. *ep.* III. — [2] *Lib.* III. *ep.* 10. — [3] *Lib.* IV. *ep.* 85, III. — [4] *Ibid. ep.* 86. — [5] *Lib.* IV, *ep.* 110.

C'était lorsqu'il y déplorait si amèrement les emportements des siens, qui poussaient tout à bout, et *ne se mettaient,* disait-il, *en peine de rien*[1]. C'est pourquoi il pleurait sans fin ; et Luther, par toutes les lettres qu'il lui écrivait, ne pouvait le consoler. Ses douleurs s'accrurent quand il vit tant de projets de ligues autorisés par Luther même. Mais « enfin, mon cher Camerarius (c'est « ainsi qu'il finit sa lettre) ; cette chose est toute « particulière, et peut-être considérée de plusieurs « côtés : c'est pourquoi il faut prier Dieu. »

Son ami Camerarius n'approuvait pas plus que lui, dans le fond de son cœur, ces préparatifs de guerre ; et Melanchton tâchait toujours de le soutenir le mieux qu'il pouvait : surtout il fallait bien excuser Luther. Quelques jours après la lettre que nous avons vue, il mande au même Camerarius [2], « que Luther a écrit très-modérément, et qu'on « a eu bien de la peine à lui arracher sa consulta-« tion. Je crois, poursuit-il, que vous voyez bien « que nous n'avons point de tort. Je ne pense pas « que nous devions nous tourmenter davantage sur « ces ligues ; et pour dire la vérité, la conjoncture « du temps fait que je ne crois pas les devoir blâ-« mer : ainsi revenons à prier Dieu. »

C'était bien fait. Mais Dieu se rit des prières qu'on lui fait pour détourner les malheurs publics, quand on ne s'oppose pas à ce qui se fait pour les attirer. Que dis-je ? quand on l'approuve et qu'on y souscrit, quoique ce soit avec répugnance. Melanchton le sentait bien ; et troublé de ce qu'il faisait, autant que de ce que faisaient les autres, il prie son ami de le soutenir : « Écrivez-moi « souvent, lui dit-il ; je n'ai de repos que par vos « lettres. »

Ce fut donc un point résolu dans la nouvelle réforme, qu'on pouvait prendre les armes, et qu'il fallait se liguer. Dans cette conjoncture, Bucer entama ses négociations avec Luther ; et soit qu'il le trouvât porté à la paix avec les zuingliens par le désir de former une bonne ligue, ou que par quelque autre moyen il ait su le prendre en bonne humeur, il en remporta de bonnes paroles. Il part aussitôt pour joindre Zuingle : mais la négociation fut interrompue par la guerre qui s'émut entre les cantons catholiques et les protestants. Les derniers, quoique plus forts, furent vaincus. Zuingle fut tué dans une bataille ; et ce disputeur emporté sut montrer qu'il n'était pas moins hardi combattant. Le parti eut peine à défendre cette valeur à contre-temps d'un pasteur ; et on disait pour excuse qu'il avait suivi l'armée protestante pour y faire son personnage de ministre, plutôt que celui de soldat [3] : mais enfin il était constant qu'il s'était jeté bien avant dans la mêlée, et qu'il y était mort l'épée à la main. Sa mort fut suivie de celle d'Œcolampade. Luther dit qu'il fut accablé des coups du diable, dont il n'avait pu soutenir l'effort [4] ; et les autres, qu'il était mort de douleur, et n'avait pu résister à l'agitation que lui causaient tant de troubles. En Allemagne, la paix de Nuremberg tempéra les rigueurs du décret de la diète d'Augsbourg : mais les zuingliens furent exceptés de l'accord, non-seulement par les catholiques, mais encore par les luthériens ; et l'électeur Jean-Frédéric persistait invinciblement à les exclure de la ligue, jusqu'à ce qu'ils fussent convenus avec Luther de l'article de la présence. Bucer poursuivait sa pointe sans se rebuter, et par toute sorte de moyens il s'efforçait de surmonter cet unique obstacle de la réunion du parti.

Se persuader les uns les autres était une chose jugée impossible, et déjà vainement tentée à Marbourg. La tolérance mutuelle, en demeurant chacun dans ses sentiments, y avait été rejetée avec mépris par Luther ; et il persistait avec Melanchton à dire qu'elle faisait tort à la vérité qu'il défendait. Il n'y avait donc plus d'autre expédient pour Bucer, que de se jeter dans des équivoques, et d'avouer la présence substantielle d'une manière qui lui laissât quelque échappatoire.

Le chemin par où il vint à un aveu si considérable, est merveilleux. C'était un discours commun des sacramentaires, qu'il se fallait bien garder de mettre dans les sacrements de simples signes. Zuingle même n'avait point fait de difficulté d'y reconnaître quelque chose de plus ; et pour vérifier son discours, il suffisait qu'il y eût quelque promesse de grâce annexée aux sacrements. L'exemple du baptême le prouvait assez. Mais comme l'eucharistie n'était pas seulement instituée comme un signe de la grâce, et qu'elle était appelée le corps et le sang ; pour n'en être pas un simple signe, constamment le corps et le sang y doivent être reçus. On dit donc qu'ils y étaient reçus par la foi : c'était le vrai corps qui était reçu ; car Jésus-Christ n'en avait pas deux. Quand on en fut venu à dire qu'on recevait par la foi le vrai corps de Jésus-Christ, on dit qu'on en recevait la propre substance. Le recevoir sans qu'il fût présent, n'était pas chose imaginable. Voilà donc, disait Bucer, Jésus-Christ substantiellement présent. Il n'était plus besoin de parler de la foi, et il suffisait de la sous-entendre. Ainsi Bucer avoua dans l'eucharistie, absolument et sans restriction, la présence réelle et substantielle du corps et du sang de notre Seigneur, encore qu'ils demeurassent uniquement dans le ciel : ce qu'il adoucit néanmoins dans la suite. De cette sorte, sans rien admettre de nouveau, il changea tout son langage : et à force de parler comme Luther, il se mit à dire qu'on ne s'était jamais entendu, et que cette longue dispute, dans laquelle on s'était si fort échauffé, n'était qu'une dispute de mots.

Il eût parlé plus juste, en disant qu'on ne s'accordait que dans les mots ; puisqu'enfin cette substance qu'on disait présente était aussi éloignée de l'eucharistie que le ciel l'était de la terre, et n'était non plus reçue par les fidèles que la substance du soleil est reçue dans l'œil. C'est ce que disaient Luther et Melanchton. Le premier appelait les

[1] *Ci-dessus, liv.* III. — [2] *Lib.* IV. *ep.* III. — [3] *Hosp. ad ann.* 1531. — [4] *Tr. de abrog. Miss. t.* VII, 230.

sacramentaires une *faction à deux langues*[1], à cause de leurs équivoques, et disait qu'ils faisaient *un jeu diabolique des paroles de notre Seigneur*. La présence que Bucer admet, disait le dernier[2], n'est « qu'une présence en parole, et une présence « de vertu. Or c'est la présence du corps et du « sang, et non celle de leur vertu, que nous de- « mandons. Si ce corps de Jésus-Christ n'est que « dans le ciel, et n'est point avec le pain ni dans le « pain; si enfin elle ne se trouve dans l'eucharistie « que par la contemplation de la foi, ce n'est « qu'une présence imaginaire. »

Bucer et les siens se fâchaient ici de ce qu'on appelait imaginaire ce qui se faisait par la foi, comme si la foi n'eût été qu'une pure imagination. « N'est-ce pas assez, disait Bucer[3], que Jésus- « Christ soit présent au pur esprit et à l'âme élevée « en haut? »

Il y avait dans ce discours bien de l'équivoque. Les luthériens convenaient que la présence du corps et du sang dans l'eucharistie était au-dessus des sens, et de nature à n'être aperçue que par l'esprit et par la foi. Mais ils n'en voulaient pas moins que Jésus-Christ fût présent en sa propre substance dans le sacrement · au lieu que Bucer voulait qu'il ne fût présent en effet que dans le ciel, où l'esprit l'allait chercher par la foi, ce qui n'avait rien de réel, rien qui répondît à l'idée que donnaient ces mots sacrés : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*.

Mais quoi donc, ce qui est spirituel n'est-il pas réel? et n'y a-t-il rien de réel dans le baptême, à cause qu'il n'y a rien de corporel? Autre équivoque. Les choses spirituelles, comme la grâce et le Saint-Esprit, sont autant présentes qu'elles peuvent l'être quand elles le sont spirituellement. Mais qu'est-ce qu'un corps présent en esprit seulement, si ce n'est un corps absent en effet, et présent seulement par la pensée? Présence qui ne peut, sans illusion, être appelée réelle et substantielle.

Mais voulez-vous donc, disait Bucer, que Jésus-Christ soit présent corporellement? et vous-mêmes n'avouez-vous pas que la présence de son corps dans l'eucharistie est spirituelle?

Luther et les siens ne niaient non plus que les catholiques que la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie ne fût spirituelle quant à la manière, pourvu qu'on leur avouât qu'elle était corporelle quant à la substance; c'est-à-dire, en termes plus simples que le corps de Jésus-Christ était présent, mais d'une manière divine, surnaturelle, incompréhensible, où les sens ne pouvaient atteindre: spirituelle en cela, que le seul esprit soumis à la foi la pouvait connaître, et qu'elle avait une fin toute céleste. Saint Paul avait bien appelé le corps humain ressuscité *un corps spirituel*[4], à cause des qualités divines, surnaturelles, et supérieures aux sens dont il était revêtu : à plus forte raison le corps du Sauveur mis dans l'eucharistie d'une manière si fort incompréhensible pouvait-il être appelé de ce nom.

Au reste, tout ce qu'on disait, que l'esprit s'élevait en haut pour aller chercher Jésus-Christ à la droite de son Père, n'était encore qu'une métaphore peu capable de représenter une réception substantielle du corps et du sang; puisque ce corps et ce sang demeuraient uniquement dans le ciel, comme l'esprit demeurait uniquement uni à son corps dans la terre, et qu'il n'y avait non plus d'union véritable et substantielle entre le fidèle et le corps de notre Seigneur, que s'il n'y eût jamais eu d'eucharistie, et que Jésus-Christ n'eût jamais dit : *Ceci est mon corps*.

Feignons en effet que ces paroles ne soient jamais sorties de sa bouche, la présence par l'esprit et par la foi subsistait toujours également; et jamais on ne se serait avisé de l'appeler substantielle. Que si les paroles de Jésus-Christ obligent à des expressions plus fortes, c'est à cause qu'elles nous donnent ce qui ne nous serait point donné sans elles, c'est-à-dire le propre corps et le propre sang, dont l'immolation et l'effusion nous ont sauvés sur la croix.

Il restait encore à Bucer deux fécondes sources de chicane et d'équivoque; l'une dans le mot de local, et l'autre dans le mot de sacrement ou de mystère.

Luther et les défenseurs de la présence réelle n'avaient jamais prétendu que le corps de notre Seigneur fût enfermé dans l'eucharistie, comme dans un lieu par lequel il fût mesuré et compris à la manière ordinaire des corps : au contraire, ils ne croyaient dans la chair de notre Seigneur, qui leur était distribuée à la sainte table, que la simple et pure substance avec la grâce et la vie dont elle était pleine; mais au surplus dépouillée de toutes qualités sensibles, et des manières d'être que nous connaissons. Ainsi Luther accordait facilement à Bucer que la présence dont il s'agissait n'était pas locale, pourvu qu'il lui accordât qu'elle était substantielle; et Bucer appuyait beaucoup sur l'exclusion de la présence locale, croyant affaiblir autant ce qu'il était forcé d'avouer de la présence substantielle. Il se servait même de cet artifice pour exclure la manducation du corps de notre Seigneur, qui se faisait par la bouche. Il la trouvait non-seulement inutile, mais encore grossière, charnelle, et peu digne de l'esprit du christianisme : comme si ce gage sacré de la chair et du sang offert sur la croix, que le Sauveur nous donnait encore dans l'eucharistie pour nous certifier que la victime et son immolation était toute nôtre, eût été une chose indigne d'un chrétien; ou que cette présence cessât d'être véritable, sous prétexte que dans un mystère de foi Dieu n'avait pas voulu la rendre sensible; ou enfin que le chrétien ne fût pas touché de ce gage inestimable de l'amour divin, parce-qu'il ne lui était connu que par la seule parole de Jésus-Christ : choses tellement éloignées de l'esprit du christianisme, qu'on ne peut assez s'étonner de la grossièreté de ceux qui ne pouvant

[1] *Luth. ep. ad Sen. Francof. Hosp. ad* 1533. 128. — [2] *Epist. Bucer. ap. Hosp.* 1530. 110. — [3] *Ibid. p.* 111. — [4] I. *Cor.* XV, 44, 46.

[illegible] les goûter traitent encore de grossiers ceux qui les goûtent.

L'autre source des équivoques était dans le mot de sacrement et dans celui de mystère. Sacrement, dans notre usage ordinaire, veut dire un signe sacré; mais dans la langue latine, d'où ce mot nous est venu, sacrement [illegible] souvent chose haute, [illegible] secrète et impénétrable. C'est aussi ce que signifie le mot de mystère. Les Grecs n'ont point d'autre mot pour signifier sacrement que celui de mystère, et les Pères latins appellent souvent le mystère de l'Incarnation, sacrement de l'Incarnation, et [illegible] des autres.

[illegible] ses compagnons croyaient tout gagner quand ils disaient que l'eucharistie était un mystère, ou qu'elle était un sacrement du corps et du sang, ou que la présence qu'on y reconnaissait, et l'union qu'on y avait avec Jésus-Christ, était une présence et une union sacramentelle : et au contraire, les défenseurs de la présence réelle, catholiques et luthériens, entendaient une présence et une union réelle, substantielle, et proprement dite; mais cachée, secrète, mystérieuse, surnaturelle dans sa manière, et spirituelle dans sa fin, propre enfin à ce sacrement : et c'était pour toutes ces raisons qu'ils l'appelaient sacramentelle.

Ils n'avaient donc garde de nier que l'eucharistie ne fût un mystère au même sens que la Trinité et l'Incarnation, c'est-à-dire une chose haute autant que secrète, et tout-à-fait incompréhensible à l'esprit humain.

Ils ne niaient pas même qu'elle ne fût un signe sacré du corps et du sang de notre Seigneur; car ils savaient que le signe n'exclut pas toujours la présence : au contraire, il y a des signes de telle nature qu'ils marquent la chose présente. Quand on dit qu'un malade a donné des signes de vie, on veut dire qu'on voit par ces signes que [illegible] encore présente en sa propre et véritable substance : les actes extérieurs de religion [illegible] pour marquer qu'on a en effet la religion [illegible] et lorsque les anges ont paru en [illegible] ils étaient présents en personne [illegible] apparence qui nous les représentait. [illegible] du sens littéral ne disaient rien [illegible] quand ils enseignaient que les sym[illegible] l'eucharistie, accompagnés de ces [illegible] *mon corps, ceci est mon sang*, [illegible] Christ présent, et que le si[illegible] et inséparablement uni à [illegible]

[illegible] tout reconnaître que tout ce qui [illegible] pour ainsi parler, dans la re[illegible] tout ensemble mystère et [illegible] de Jésus-Christ nous [illegible] que nous devons avoir avec [illegible] la gloire. Sa nais[illegible] de notre naissance [illegible] dans le mystère de [illegible] de nos corps en [illegible] en son propre sang, par-là il nous invite à l'union des esprits, et nous la figure. Enfin, jusqu'à ce que nous soyons venus à la pleine et manifeste vérité qui nous rendra éternellement heureux, toute vérité nous sera la figure d'une vérité plus intime : nous ne goûterons Jésus-Christ tout pur en sa propre forme, et dégagé de toute figure, que lorsque nous le verrons dans la plénitude de sa gloire à la droite de son Père : c'est pourquoi s'il nous est donné dans l'eucharistie en substance et en vérité, c'est sous une espèce étrangère. C'est ici un grand sacrement et un grand mystère, où sous la forme du pain on nous cache un corps véritable; où dans le corps d'un homme on nous cache la majesté et la puissance d'un Dieu; où on exécute de si grandes choses d'une manière impénétrable au sens humain.

Quel jeu aux équivoques de Bucer dans ces diverses significations des mots de sacrement et de mystère? Et combien d'échappatoires se pouvait-il préparer dans des termes que chacun tirait à son avantage? S'il mettait une présence et une union réelle et substantielle, encore qu'il n'exprimât pas toujours qu'il l'entendait par la foi, il croyait avoir tout sauvé en cousant à ses expressions le mot de sacramentel : après quoi il s'écriait de toute sa force, qu'on ne disputait que des mots, et qu'il était étrange de troubler l'Église, et d'empêcher le cours de la réformation pour une dispute si vaine.

Personne ne l'en voulait croire. Ce n'était pas seulement Luther et les luthériens qui se moquaient quand il voulait faire une dispute de mots de toute la dispute de l'eucharistie : ceux de son parti lui disaient eux-mêmes qu'il trompait le monde par sa présence substantielle, qui n'était au fond qu'une présence par la foi. Œcolampade avait remarqué combien il embrouillait la matière par sa présence substantielle du corps et du sang, et lui avait écrit, un peu avant que de mourir, qu'il y avait seulement dans l'eucharistie, pour ceux « qui croyaient, une pro« messe efficace de la rémission des péchés par le « corps livré et par le sang répandu : que nos âmes « en étaient nourries, et nos corps associés à la ré« surrection par le Saint-Esprit; qu'ainsi nous « recevions le vrai corps, et non pas seulement du « pain, ni un simple signe : » (il se gardait bien de dire qu'on le reçût substantiellement.) « Qu'à la vé« rité les impies ne recevaient qu'une figure; mais « que Jésus-Christ était présent aux siens comme « Dieu, qui nous fortifie, et qui nous gouverne[1]. » C'était toute la présence que voulait Œcolampade : et il finissait par ces mots : « Voilà, mon cher Bu« cer, tout ce que nous pouvons donner aux luthé« riens. L'obscurité est dangereuse à nos Églises. « Agissez de sorte, mon frère, que vous ne trom« piez pas nos espérances. »

Ceux de Zurich lui témoignaient encore plus franchement que c'était une illusion de dire, comme il faisait, que cette dispute n'était que de mots, et l'avertissaient que ces expressions le menaient à la

[1] *Epist. Œcol. ap. Hosp. an* 1530. 112.

doctrine de Luther, où il arriva en effet, mais pas si tôt[1]. Cependant ils se plaignaient hautement de Luther, qui ne voulait pas les traiter de frères; ils ne laissaient pas de le reconnaître *pour un excellent serviteur de Dieu*[2] : mais on remarqua dans le parti, que cette douceur ne fit que le rendre *plus inhumain et plus insolent*[3].

Ceux de Bâle se montraient fort éloignés et des sentiments de Luther et des équivoques de Bucer. Dans la Confession de foi qui est mise dans le recueil de Genève en l'an 1532, et dans l'histoire d'Hospinien en l'an 1534, peut-être parce qu'elle fut publiée la première fois en l'une de ces années, et renouvelée en l'autre, ils disent que « comme l'eau demeure dans le baptême, où la rémission des péchés nous est offerte; ainsi le pain et le vin demeurent dans la cène, où avec le pain et le vin, le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ nous est figuré et offert par le ministre[4]. » Pour s'expliquer plus nettement, ils ajoutent « que nos âmes sont nourries du corps et du sang de Jésus-Christ par une foi véritable, » et mettent en marge, par forme d'éclaircissement, que « Jésus-Christ est présent dans la cène, mais sacramentellement, et par le souvenir de la foi qui élève l'homme au ciel, et n'en ôte point Jésus-Christ : » Enfin ils concluent, en disant « qu'ils n'enferment point le corps naturel, véritable et substantiel de Jésus-Christ dans le pain et dans le breuvage, et n'adorent point Jésus-Christ dans les signes du pain et du vin, qu'on appelle ordinairement le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ; mais dans le ciel, à la droite de Dieu son Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts. »

Voilà ce que Bucer ne voulait point dire ni expliquer clairement, que Jésus-Christ n'était qu'au ciel en qualité d'homme, quoique autant qu'on en peut juger il fût alors de ce sentiment; mais il se jetait de plus en plus dans des pensées si métaphysiques, que ni Scot, ni les plus fins des scotistes, n'en approchaient pas : et c'est sur ces abstractions qu'il faisait rouler ses équivoques.

En ce temps Luther publia ce livre contre la messe privée, où se trouve le fameux entretien qu'il avait eu autrefois avec l'ange de ténèbres, et où, forcé par ses raisons, il abolit, comme impie, la messe qu'il avait dite durant tant d'années avec tant de dévotion, s'il l'en faut croire[5]. C'est une chose merveilleuse de voir combien sérieusement et vivement il décrit son réveil, comme en sursaut, au milieu de la nuit; l'apparition manifeste du diable pour disputer contre lui; « la frayeur dont il fut saisi, sa sueur, son tremblement, et son horrible battement de cœur dans cette dispute; les pressants arguments du démon, qui ne laisse aucun repos à l'esprit; le son de sa puissante voix; ses manières de disputer accablantes, où la question et la réponse se font sentir à la fois. Je sentis alors, dit-il, comment il arrive si souvent qu'on meure subitement vers le matin : c'est que le diable peut tuer et étrangler les hommes; et sans tout cela, les mettre si fort à l'étroit par ses disputes, qu'il y a de quoi en mourir, comme je l'ai plusieurs fois expérimenté. » Il nous apprend en passant que le diable l'attaquait souvent de la même sorte; et à juger des autres attaques par celle-ci, on doit croire qu'il avait appris de lui beaucoup d'autres choses que la condamnation de la messe. C'est ici qu'il attribue au malin esprit la mort subite d'OEcolampade, aussi bien que celle d'Emser autrefois si opposé au luthéranisme naissant. Je ne veux pas m'étendre sur une matière tant rebattue : il me suffit d'avoir remarqué que Dieu, pour la confession, ou plutôt pour la conversion des ennemis de l'Église, ait permis que Luther tombât dans un assez grand aveuglement pour avouer, non pas qu'il ait été souvent tourmenté par le démon, ce qui pouvait lui être commun avec plusieurs saints; mais, ce qui lui est particulier, qu'il ait été converti par ses soins, et que l'esprit de mensonge ait été son maître dans un des principaux points de sa réforme.

C'est en vain qu'on prétend ici que le démon ne disputa contre Luther que pour le jeter dans le désespoir, en le convaincant de son crime; car la dispute n'est pas tournée de ce côté-là. Lorsque Luther paraît convaincu, et n'avoir plus rien à répondre, le démon ne presse pas davantage, et Luther croit avoir appris une vérité qu'il ne savait pas. Si la chose est véritable, quelle horreur d'avoir un tel maître! Si Luther se l'est imaginée, de quelles illusions et de quelles noires pensées avait-il l'esprit rempli! Et s'il l'a inventée, de quelle triste aventure se fait-il honneur!

Les Suisses furent scandalisés de la conférence de Luther, non tant à cause que le diable y paraissait comme docteur; ils étaient assez empêchés de se défendre d'une semblable vision, dont nous avons vu que Zuingle s'était vanté[1] : mais ils ne purent souffrir la manière dont il y traitait OEcolampade. Il se fit sur ce sujet des écrits très-aigres : mais Bucer ne laissait pas de continuer sa négociation; et on tint par son entremise une conférence à Constance, pour la réunion des deux partis[2]. Là, ceux de Zurich déclarèrent qu'ils s'accommoderaient avec Luther, à condition que de son côté il leur accorderait trois points; l'un, que la chair de Jésus-Christ ne se mangeait que par la foi; l'autre, que Jésus-Christ, comme homme, était seulement dans un certain endroit du ciel; le troisième, qu'il était présent dans l'eucharistie par la foi, d'une manière propre aux sacrements. Ce discours était clair, et sans équivoque. Les autres Suisses, et en particulier ceux de Bâle, approuvèrent une déclaration si nette de leur sentiment commun. Aussi était-elle conforme en tout à la Confession de Bâle : mais encore que cette Confession donnât une idée parfaite de la doctrine du sens figuré, ceux de Bâle, qui l'avaient dressée, ne laissèrent pas d'en dresser une autre, deux ans après, à l'occasion que nous allons dire.

[1] *Hosp.* 127. — [2] *Ep. ad Marc. Brand. ibid.* — [3] *Hosp. ibid.* — [4] *Conf. Bas.* 1532. *art.* II, *Synt.* I. *part.* 72. — [5] *De abrog. Mis. priv.* t VII, 216.

[1] *Hosp. ad an*, 1533, 131. — [2] *Hosp.* 136.

En 1536, Bucer et Capiton vinrent de Strasbourg. Ces deux fameux architectes des équivoques les plus raffinées, s'étant servis de l'occasion des Confessions de foi que les Églises séparées de Rome se préparaient d'envoyer au concile que le Pape venait d'indiquer, prièrent les Suisses d'en dresser une *qui fût tournée de sorte qu'elle pût servir à l'accord dont on avait beaucoup d'espérance* [1]; c'est-à-dire, qu'il était bon de choisir des termes que les luthériens, ardents défenseurs de la présence réelle, pussent prendre en bonne part. On dresse dans cette vue une nouvelle Confession de foi, qui est la seconde de Bâle : on y retranche de la première, que nous avons rapportée, les expressions qui marquaient trop précisément que Jésus-Christ n'était présent que dans le ciel, et qu'on ne reconnaissait dans le sacrement qu'une présence sacramentelle, et par le seul souvenir. A la vérité, les Suisses parurent fort attachés à dire toujours, comme ils avaient fait dans la première Confession de Bâle, *que le corps de Jésus-Christ n'est pas enfermé dans le pain.* Si on eût usé de ces termes sans quelque adoucissement, les luthériens auraient bien vu qu'on en voulait nettement à la présence réelle; mais Bucer avait des expedients pour toutes choses. Par ces insinuations ceux de Bâle se résolurent à dire, « que le corps et « le sang ne sont pas naturellement unis au pain et « au vin; mais que le pain et le vin sont des symboles « par lesquels Jésus-Christ lui-même nous donne « une véritable communication de son corps et de « son sang, non pour servir au ventre d'une nour« riture périssable, mais pour être un aliment de vie « éternelle [2]. » Le reste n'est autre chose qu'une assez longue explication des fruits de l'eucharistie, dont tout le monde convient.

Il n'y avait là aucun terme dont les luthériens ne pussent demeurer d'accord; car ils ne prétendent pas que le corps de Jésus-Christ soit un aliment pour notre estomac, et ils enseignent que Jésus-Christ est uni au pain et au vin d'une manière incompréhensible, céleste et surnaturelle : de sorte qu'on peut dire sans les offenser qu'il n'y est pas *naturellement uni*. Les Suisses ne pénétrèrent pas plus avant. Tellement qu'à la faveur de cette expression l'article passa en des termes dont un luthérien peut s'accommoder, et où l'on ne pouvait en tout cas désirer que des expressions plus précises et moins générales.

De la présence substantielle dont il s'agissait en ce temps-là, ils n'en voulurent dire ni bien ni mal; et ce fut tout ce que Bucer en put obtenir. Ils ne se tinrent dans la suite ni à la première ni à la seconde Confession de foi qu'ils avaient publiée d'un commun accord; et nous en verrons dans son temps paraître une troisième, avec des expressions toutes nouvelles.

Ceux de Zurich nourris par Zuingle, et pleins de son esprit, n'entrèrent avec Bucer dans aucune composition; et au lieu de donner, comme ceux de Bâle, une nouvelle Confession de foi, pour montrer qu'ils persistaient dans la doctrine de leur maître, ils publièrent celle qu'il avait adressée à François Ier, et qui a déjà été rapportée, où il ne veut d'autre présence dans l'eucharistie que celle qui s'y fait *par la contemplation* de la foi, en excluant nettement la présence substantielle.

C'est ainsi qu'ils continuaient à parler naturellement. Ils étaient les seuls qui le fissent parmi les défenseurs du sens figuré ; et on peut voir en ce temps que dans la nouvelle réforme chaque Église agissait selon l'impression qu'elle avait reçue de son maître. Luther et Zuingle, ardents et extrêmes, mirent les luthériens et ceux de Zurich dans de semblables dispositions, et éloignèrent les tempéraments. Si Œcolampade fut plus doux, on voit aussi ceux de Bâle plus accommodants; et ceux de Strasbourg entrèrent dans tous les adoucissements, ou, pour mieux parler, dans toutes les équivoques et dans toutes les illusions de Bucer.

Il poussa la chose si avant, qu'après avoir accordé tout ce qu'on pouvait souhaiter sur la présence réelle, essentielle, substantielle, naturelle même, c'est-à-dire sur la présence de Jésus-Christ selon sa nature, il trouva encore des expédients pour le faire réellement recevoir aux fidèles qui communiaient indignement. Il demandait seulement qu'on ne parlât point des impies et des infidèles, pour lesquels ce saint mystère n'a point été institué; et disait néanmoins que sur ce sujet il ne voulait avoir de démêlé avec personne [1].

Avec toutes ces explications, il ne faut pas s'étonner s'il sut adoucir Luther jusqu'alors implacable. Luther crut qu'en effet les sacramentaires revenaient à la doctrine de la Confession d'Augsbourg et de l'apologie. Melanchton, avec lequel Bucer négociait, lui manda qu'il trouvait Luther plus traitable, et qu'il commençait à parler plus amiablement de lui et de ses collègues [2]. Enfin on tint l'assemblée de Vitemberg en Saxe, où se trouvèrent les députés des Églises d'Allemagne des deux partis. Luther le prit d'abord d'un ton bien haut. Il voulait que Buce déclarât que lui et les siens se rétractaient, et rejeta bien loin ce qu'ils lui disaient; que la dispute n'était pas tant dans la chose que dans la manière. Mais enfin, après beaucoup de discours où Bucer montra toute sa souplesse, Luther prit pour rétractation ces articles, que lui accordèrent ce ministre et ses compagnons :

« I. Que, suivant les paroles de saint Irénée, l'eu« charistie consiste en deux choses, l'une terrestre, « et l'autre céleste; et par conséquent que le corps « et le sang de Jésus-Christ sont vraiment et subs« tantiellement présents, donnés et reçus avec le « pain et le vin.

« II. Qu'encore qu'ils rejetassent la transsubstan« tiation, et ne crussent pas que le corps de Jésus« Christ fût enfermé localement dans le pain, ou « qu'il eût avec le pain aucune union de longue du« rée hors l'usage du sacrement, il ne fallait pas « laisser d'avouer que le pain était le corps de Jésus« Christ par une union sacramentelle, c'est-à-dire

[1] *Synt. Conf. Gen. de Helv. Conf. Hosp. part.* 2. 141. — [2] *Conf. Bas.* 1536, *art.* 22. *Synt. p.* 1. *p.* 70.

[1] *Hosp. p.* 2, *fol.* 135. — [2] *Ibid. an.* 1535, 1536.

que le pain étant présenté, le corps de Jésus-Christ « était tout ensemble présent et vraiment donné.

III. Ils ajoutaient néanmoins : « Que hors de l'usage du sacrement, pendant qu'il est gardé dans « le ciboire, ou montré dans les processions, ils « croient que ce n'est pas le corps de Jésus-Christ. »

IV. Ils concluaient en disant : « Que cette insti- « tution du sacrement a sa force dans l'Église, et « ne dépend pas de la dignité ou indignité du mi- « nistre, ni de celui qui reçoit.

« V. Que pour les indignes, qui, selon saint Paul, « mangent vraiment le sacrement, le corps et le « sang de Jésus-Christ leur sont vraiment présentés, « et qu'ils LES REÇOIVENT VÉRITABLEMENT, quand « les paroles et l'institution de Jésus-Christ sont « gardées.

« VI. Que néanmoins ils le prennent pour leur « jugement, comme dit le même saint Paul, parce « qu'ils abusent du sacrement en le recevant sans « pénitence et SANS FOI[1]. »

Luther n'avait rien, ce semble, à désirer davantage. Quand on lui accorde que l'eucharistie consiste en deux choses, l'une céleste, et l'autre terrestre, et que de là on conclut que le corps de Jésus-Christ est substantiellement présent avec le pain[2], on montre assez qu'il n'est pas seulement présent à l'esprit et par la foi : mais Luther, qui n'ignorait pas les subtilités des sacramentaires, les pousse encore plus avant, et leur fait dire que ceux-là même *qui n'ont pas la foi ne laissent pas de recevoir véritablement le corps de notre Seigneur*[3].

On n'avait garde de les soupçonner de croire que le corps de Jésus-Christ ne nous fût présent que par la foi, puisqu'ils avouaient qu'il était présent, et véritablement reçu par ceux qui étaient sans *foi et sans pénitence.*

Après cet aveu des sacramentaires, Luther se persuada aisément qu'il n'avait plus rien à en exiger, et il jugea qu'ils avaient dit tout ce qu'il fallait pour confesser la réalité : mais il n'avait pas encore assez compris que ces docteurs ont des secrets particuliers pour tout expliquer. Quelque claires que lui parussent les paroles de l'accord, Bucer savait par où en sortir. Il a fait plusieurs écrits, où il explique aux siens en quel sens il a entendu chaque parole de l'accord : là il déclare que « ceux qui, selon saint « Paul, sont coupables du corps et du sang, ne re- « çoivent pas seulement le sacrement, mais en effet « la chose même, et qu'ils ne sont pas sans foi; en- « core, dit-il, qu'ils n'aient pas cette foi vive qui « nous sauve, ni une véritable dévotion de cœur[4]. »

Qui aurait jamais cru que les défenseurs du sens figuré pussent avouer dans la cène une véritable réception du corps et du sang de notre Seigneur, sans avoir la foi qui nous sauve? Quoi donc! une foi qui ne suffit pas pour nous justifier, suffit-elle, selon leurs principes, pour nous communiquer vraiment Jésus-Christ ? Toute leur doctrine résiste à ce sentiment de Bucer; et ce ministre lui-même, fût-il cent fois plus subtil, ne peut jamais accorder ce qu'il dit ici avec ses autres maximes, Mais il ne s'agit pas en ce lieu d'examiner les subtilités par lesquelles Bucer se démêle de l'accord qu'il avait signé à Vitemberg : il me suffit de remarquer ce fait constant, que toutes les Églises d'Allemagne qui défendaient le sens figuré, assemblées en corps par leurs députés, ont accordé par un acte authentique, « que le « corps et le sang de Jésus-Christ sont vraiment et « substantiellement présents, donnés et reçus dans « la cène avec le pain et le vin; et que les indignes « qui sont SANS FOI ne laissent pas de recevoir ce « corps et ce sang, pourvu qu'ils gardent les paroles « de l'institution. »

Si ces expressions peuvent s'accorder avec le sens figuré, on ne sait plus désormais ce que les mots signifient, et nous trouverons tout en toutes choses. Des hommes qui ont accoutumé leur esprit à tourner en cette sorte le langage humain, feront dire ce qu'il leur plaira et à l'Écriture et aux Pères; et il ne faut pas s'étonner de tant de violentes interprétations qu'ils donnent aux passages les plus clairs.

Savoir maintenant si Bucer avait un dessein formel d'amuser le monde par des équivoques affectées, ou si quelque idée confuse de réalité lui fit croire qu'il pouvait de bonne foi souscrire à des expressions si évidemment contraires au sens figuré; j'en laisse le jugement aux protestants. Ce qui est certain, c'est que Calvin son ami, et en quelque façon son disciple, quand il voulait exprimer une obscurité blâmable dans une profession de foi, disait qu'*il n'y avait rien de si embarrassé, de si obscur, de si ambigu, de si tortueux dans Bucer même*[1].

Ces artificieuses ambiguïtés étaient tellement de l'esprit de la nouvelle réforme, que Melanchton même, c'est-à-dire le plus sincère de tous les hommes par son naturel, et celui qui avait le plus condamné les équivoques dans les matières de foi, s'y laissa entraîner contre son inclination. Nous trouvons une lettre de lui en 1541, où il écrit que rien n'était plus indigne de l'Église, « que d'user d'équi- « voques dans les Confessions de foi, et de dresser « des articles qui eussent besoin d'autres articles « pour les expliquer; que c'était en apparence faire « la paix, et en effet exciter la guerre[2]; » que c'était « enfin, à l'exemple du faux concile de Sirmic et des « ariens, mêler la vérité avec l'erreur[3]. » Il avait raison; et néanmoins dans le même temps, lorsqu'on tenait la première assemblée de Ratisbonne pour concilier la religion catholique avec la protestante, « Melanchton et Bucer (ce ne sont pas les catholiques qui l'écrivent, c'est Calvin qui était présent, et intime confident de l'un et de l'autre) « Melanchton, « dis-je, et Bucer composaient sur la transsubstan- « tiation des formules de foi équivoques et trompeu- « ses, pour voir s'ils pourraient contenter leurs ad- « versaires en ne leur donnant rien[4]. »

Calvin était le premier à condamner ces obscurités affectées et ces honteuses dissimulations. « Vous blâmez, dit-il[5], et avec raison, les obscu-

[1] *Hosp. p.* 2, *an.* 1536. *f.* 145. *In lib. Conc.* 729. — [2] *Art.* I. — [3] *Art.* V, *et.* VI. — [4] *Buc. declar. Conc. Vit. Id. ap. Hosp. an.* 1536, 148. *et seq.*

[1] *Ep. Calv. p.* 50. — [2] *Lib.* I, *ep.* 25, 1541. — [3] *Ibid. ep.* 70. — [4] *Ep. Calv. p.* 38. — [5] *Ep. p.* 50.

« rités de Bucer. Il faut parler avec liberté, disait-« il en un autre endroit : il n'est pas permis d'em-« barrasser par des paroles obscures ou équivoques ce « qui demande la lumière..... Ceux qui veulent ici « tenir le milieu abandonnent la défense de la vérité. » Et à l'égard de ces piéges dont nous venons de parler, que Bucer et Melanchton tendaient dans leurs discours ambigus aux catholiques nommés pour conférer avec eux à Ratisbonne, voici ce qu'en dit le même Calvin « : Pour moi, je n'approuve pas leur « dessein, encore qu'ils aient leurs raisons : car ils « espèrent que les matières s'éclairciront d'elles-« mêmes. C'est pourquoi ils passent par-dessus beau-« coup de choses, et n'appréhendent point ces ambi-« guïtés : ils le font à bonne intention ; mais ils s'ac-« commodent trop au temps[1]. » C'est ainsi que, par de mauvaises raisons, les auteurs de la nouvelle réforme ou pratiquaient, ou excusaient la plus criminelle de toutes les dissimulations, c'est-à-dire les équivoques affectées dans les matières de la foi. La suite nous fera paraître si Calvin, qui paraît ici autant éloigné de les pratiquer lui-même qu'il témoigne de facilité à les excuser dans les autres, sera toujours de même humeur; et il nous faut revenir aux artifices de Bucer.

Au milieu des avantages qu'il donna aux luthériens dans l'accord de Vitemberg, il gagna du moins une chose : c'est que Luther lui laissa passer que le corps et le sang de Jésus-Christ n'avaient pas d'union durable hors l'usage du sacrement avec le pain et le vin; et que le corps n'était pas présent quand on le montrait, ou qu'on le portait en procession[2].

Ce n'était pas le sentiment de Luther : jusqu'alors il avait toujours enseigné que le corps de Jésus-Christ était présent, dès qu'on avait dit les paroles, et qu'il demeurait présent, jusqu'à ce que les espèces fussent altérées[3] : de sorte que, selon lui, il était présent *même quand on le portait en procession;* encore qu'il ne voulût pas approuver cette coutume.

En effet, si le corps était présent en vertu des paroles de l'institution, et qu'il fallût les entendre à la lettre, comme Luther le soutenait, il est clair que le corps de notre Seigneur devait être présent à l'instant qu'il dit : *ceci est mon corps;* puisqu'il ne dit pas : Ceci sera, mais, *Ceci est.* Il était digne de la puissance et de la majesté de Jésus-Christ, que ces paroles eussent un effet présent, et que l'effet en subsistât aussi longtemps que les choses demeuraient en même état. Aussi n'avait-on jamais douté, dès les premiers temps du christianisme, que la partie de l'eucharistie qu'on réservait pour la communion des malades, et pour celle que les fidèles pratiquaient tous les jours dans leurs maisons, ne fût autant le vrai corps de notre Seigneur, que celle qu'on leur distribuait dans l'assemblée de l'Église. Luther l'avait toujours entendu de cette sorte; et néanmoins on le porta, je ne sais comment, à tolérer l'opinion contraire, que Bucer proposa au temps de l'accord.

[1] *Ep. Calv* p. 38. — [2] *Art.* II, III. — [3] *Luth. Serm. cont. Sverm. It. epist. ad quemd. Hosp.* 2. *p.* 14, 44, 132. *etc.*

Il ne lui souffrit pourtant pas de dire que le corps ne se trouvât dans l'eucharistie, précisément que dans l'usage, c'est-à-dire dans la réception; mais seulement « que hors l'usage il n'y avait point d'u-« nion durable entre le pain et le corps. » Elle était donc cette union, même hors de l'usage, c'est-à-dire hors de la communion; et Luther, qui faisait lever et adorer le saint sacrement, même pendant que se fit l'accord[1], n'eût pas souffert qu'on lui eût nié que Jésus-Christ y fût présent durant ces cérémonies : mais pour ôter la présence du corps de notre Seigneur dans les tabernacles et dans les processions des catholiques, qui était ce que Bucer prétendait, il suffisait de lui laisser dire que la présence du corps et du sang dans le pain et le vin n'était pas de longue durée.

Au reste, si on eût demandé à ces docteurs, combien donc devait durer cette présence, et à quel temps ils déterminaient l'effet des paroles de notre Seigneur, on les eût vus dans un étrange embarras. La suite le fera paraître, et on verra qu'en abandonnant le sens naturel des paroles de notre Seigneur, comme on n'a plus de règle, on n'a plus aussi de termes précis, ni de croyance certaine.

Tel fut l'événement de l'accord de Vitemberg. Les articles en sont rapportés de la même sorte par les deux partis de la nouvelle réforme, et furent signés sur la fin de mai, 1536[2]. On convint que l'accord n'aurait de lieu qu'étant approuvé par les Églises. Bucer et les siens doutèrent si peu de l'approbation de leur parti, qu'aussitôt après l'accord signé ils firent la cène avec Luther, en signe de paix perpétuelle. Les luthériens ont toujours loué cet accord. Les sacramentaires y ont recours comme à un traité authentique, qui avait réunis tous les protestants. Hospinien prétend que les Suisses, du moins une partie de ce corps, et Calvin même, l'ont approuvé[3]. On en trouve en effet l'approbation expresse parmi les lettres de Calvin[4] : de sorte que cet accord doit avoir rang parmi les actes publics de la nouvelle réforme, puisqu'il contient les sentiments de toute l'Allemagne protestante, et presque de la réforme tout entière.

Bucer eût bien voulu le faire agréer à ceux de Zurich. Il leur alla tenir, dans leur assemblée, de grands et vagues discours, et leur présenta ensuite un long écrit[5]. C'est dans de telles longueurs que se cachent les équivoques, et à expliquer simplement la foi, on n'a besoin que de peu de paroles. Mais il eut beau déployer toutes ses subtilités, il ne put faire digérer aux Suisses sa présence substantielle, ni sa communion des indignes : ils voulurent toujours expliquer leur pensée telle qu'elle était, en termes simples, et dire, comme Zuingle, qu'il n'y avait point de présence physique ou naturelle, ni substantielle; mais une présence *par la foi,* une présence *par le Saint-Esprit;* se réservant la liberté de parler de ce mystère comme ils trouveraient le plus convenable, et toujours le plus simplement

[1] *Form. Miss. t.* II. *Hosp. an.* 1533, 148. — [2] *Conc. p.* 729 *Hosp.* 2. *p. fol.* 145. *Chyt. hist. Conf. Aug.* — [3] *An.* 1536, 1537, 38. — [4] *Calv. ep. p.* 324. — [5] *Hosp. p.* 2. *f.* 150 et seq.

et le plus intelligiblement qu'il se pourrait. C'est ce qu'ils écrivirent à Luther; et Luther qui, à peine revenu d'une dangereuse maladie, et fatigué peut-être de tant de disputes, ne voulait alors que du repos, renvoya de son côté l'affaire à Bucer, avec lequel il croyait être d'accord.

Mais comme il avait mis dans sa lettre, qu'en convenant de la présence, il fallait abandonner la manière à la toute-puissance divine, ceux de Zurich, étonnés qu'on leur parlât de toute-puissance dans une action où ils n'avaient rien conçu de miraculeux, non plus que leur maître Zuingle, s'en plaignirent à Bucer, qui se tourmenta beaucoup pour les satisfaire : mais, plus il leur disait qu'il y avait quelque chose d'incompréhensible dans la manière dont Jésus-Christ se donnait à nous dans la cène, plus les Suisses lui répétaient au contraire que rien n'était plus aisé. Une figure dans cette parole, *Ceci est mon corps*, la méditation de la mort de notre Seigneur, et l'opération du Saint-Esprit dans les cœurs, n'avaient aucune difficulté, et ils n'y voulaient point d'autres miracles. C'est en effet comme parleraient les sacramentaires, s'ils voulaient parler naturellement. Les Pères, à la vérité, ne parlaient pas de cette sorte, eux qui ne trouvaient point d'exemple trop haut pour amener les esprits à la croyance de ce mystère; et y employaient la création, l'incarnation de Notre-Seigneur, sa naissance miraculeuse, tous les miracles de l'ancien et du nouveau Testament, le changement merveilleux d'eau en sang, et d'eau en vin; persuadés qu'ils étaient que le miracle qu'ils reconnaissaient dans l'eucharistie n'était pas moins un ouvrage de toute-puissance, et ne cédait rien aux merveilles les plus incompréhensibles de la main de Dieu. C'est ainsi qu'il fallait parler dans la doctrine de la présence réelle; et Luther avait retenu avec cette foi les mêmes expressions. Par une raison contraire, les Suisses trouvaient tout facile, et aimaient mieux tourner en figure les paroles de Notre-Seigneur, que d'appeler sa toute-puissance pour les rendre véritables : comme si la manière la plus simple d'entendre l'Écriture sainte était toujours celle où la raison a le moins de peine, ou que les miracles coûtassent quelque chose au Fils de Dieu, quand il nous veut donner un témoignage de son amour.

Quoique Bucer ne pût rien gagner sur ceux de Zurich, durant deux ans qu'il traita continuellement avec eux après l'accord de Vitemberg, et qu'il prévît bien que Luther ne serait pas long-temps aussi paisible qu'il l'était alors; il n'oubliait rien pour l'entretenir dans cette douce disposition. Pour lui, il persista tellement dans l'accord, que toujours depuis il fut regardé par ceux de la Confession d'Augsbourg comme membre de leurs Églises, et agit en tout conjointement avec eux.

Pendant qu'il traitait avec les Suisses, et qu'il tâchait de leur faire entendre dans la cène quelque chose de plus haut et de plus impénétrable qu'ils ne pensaient, il leur disait entre autres choses, qu'encore qu'on ne pût douter que Jésus-Christ ne fût au ciel, on n'entendait pas bien où était ce ciel, ni ce que c'était, et que *le ciel était même dans la cène*[1]; ce qui emportait une idée si nette de la présence réelle, que les Suisses ne purent l'écouter.

Les comparaisons dont il se servait tendaient plutôt à inculquer la réalité qu'à l'affaiblir. Il alléguait souvent cette action ordinaire de toucher dans la main les uns des autres[2] : exemple très-propre à faire voir que la même main, dont on se sert pour exécuter les traités, peut être un gage de la volonté qu'on a de les accomplir; et qu'un contrat passager, mais réel et substantiel, peut devenir par l'institution et par l'usage des hommes le signe le plus efficace qu'ils puissent donner d'une perpétuelle union.

Depuis qu'il eut commencé à traiter l'accord, il n'aimait point à dire, avec Zuingle, que l'eucharistie était le corps, comme la pierre était Christ, et comme l'Agneau était la Pâque : il disait plutôt qu'elle l'était comme la colombe est appelée le Saint-Esprit : ce qui montre une présence réelle; puisque personne ne doute que le Saint-Esprit ne fût présent, et encore d'une façon particulière, sous la forme de la colombe.

Il apportait aussi l'exemple de Jésus-Christ soufflant sur les apôtres, et leur donnant en même temps le Saint-Esprit[3] : ce qui démontrait encore que le corps de Jésus-Christ n'est pas moins communiqué ni moins présent que le Saint-Esprit le fut aux apôtres.

Avec tout cela, il ne laissa pas d'approuver la doctrine de Calvin[4], toute pleine des idées des sacramentaires, et ne craignit point souscrire à une Confession de foi, où le même Calvin disait que la manière dont on recevait le corps et le sang de Jésus-Christ dans la cène consistait en ce que le Saint-Esprit y unissait ce qui était séparé de lieu. C'était, ce semble, clairement marquer que Jésus-Christ était absent. Mais Bucer expliquait tout, et il avait sur toute sorte de difficultés des dénoûments merveilleux. Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que les disciples de Bucer, et, comme nous l'avons dit, les villes entières qui s'étaient tant éloignées sous sa conduite de la présence réelle, rentraient insensiblement dans cette croyance. Les paroles de Jésus-Christ furent tant considérées et tant répétées, qu'enfin elles firent leur effet; et on revenait naturellement au sens littéral.

Pendant que Bucer et ses disciples, ennemis si déclarés de la doctrine de Luther sur la présence réelle, s'en rapprochaient; Melanchton, le cher disciple du même Luther, l'auteur de la Confession d'Augsbourg et de l'apologie, où il avait soutenu la réalité, jusqu'à paraître incliner vers la transsubstantiation, commençait à se laisser ébranler.

Ce fut en 1535 ou environ que ce doute lui vint

[1] *Hosp. p. 2 f.* 157.

[1] *Hosp.* 162. — [2] *Ep. ad Ital. int Calv. ep. p.* 44. — [3] *Ibid.* — [4] *Int. ep. Calv. p.* 398.

dans l'esprit [1]; car auparavant on a pu voir jusqu'à quel point il était ferme. Il avait même composé un livre du sentiment des saints Pères sur la cène, où il avait recueilli beaucoup de passages très-exprès pour la présence réelle. Comme la critique en ce temps n'était pas encore fort fine, il s'aperçut dans la suite qu'il y en avait quelques-uns de supposés [2], et que les copistes, ignorants ou peu soigneux, avaient attribué aux anciens des ouvrages dont ils n'étaient pas les auteurs. Cela le troubla, encore qu'il eût produit un assez bon nombre de passages incontestables. Mais ce qui l'embarrassa davantage, c'est de trouver dans les anciens beaucoup d'endroits où ils appelaient l'eucharistie une figure [3]. Il ramassait les passages; et il était étonné, disait-il, *d'y voir une grande diversité :* faible théologien, qui ne songeait pas que l'état de la foi ni de cette vie ne permettait pas que nous jouissions de Jésus-Christ à découvert; de sorte qu'il se donnait sous une forme étrangère, joignant nécessairement la vérité avec la figure, et la présence réelle avec un signe extérieur qui nous la couvrait. C'est de là que vient dans les Pères cette diversité apparente qui étonnait Melanchton. La même chose lui eût paru, s'il y eût pris garde de près, sur le mystère de l'Incarnation, et sur le divinité du Fils de Dieu, avant que les disputes des hérétiques eussent obligé les Pères à en parler plus précisément. Et en général, toutes les fois qu'il faut accorder ensemble deux vérités qui semblent contraires, comme dans le mystère de la Trinité et dans celui de l'Incarnation, être égal et être au-dessous, et dans le sacrement de l'eucharistie être présent et être en figure; il se fait naturellement une espèce de langage qui paraît confus; à moins qu'on n'ait, pour ainsi parler, la clef de l'Église, et l'entière compréhension de tout le mystère : outre les autres raisons qui obligeaient les saints Pères à envelopper les mystères en certains endroits, donnant en d'autres des moyens certains de les entendre. Melanchton n'en savait pas tant. Ébloui du nom de réforme, et de l'extérieur alors assez spécieux de Luther, il s'était d'abord jeté dans son parti. Jeune encore et grand humaniste, mais seulement humaniste; nouvellement appelé par l'électeur Frédéric, pour enseigner la langue grecque dans l'université de Vitemberg, il n'avait guère pu apprendre d'antiquité ecclésiastique avec son maître Luther; et il était tourmenté d'une étrange sorte des contrariétés qu'il croyait voir dans les saints Pères.

Pour achever de l'embarrasser, il fallut encore qu'il allât tomber sur le livre de Bertram ou de Ratramne, qui commençait alors à paraître [4] : ouvrage ambigu, où l'auteur constamment ne s'entendait pas toujours lui-même. Les zuingliens en font leur fort. Les luthériens le citent pour eux, et trouvent seulement à dire qu'il ait jeté des semences de transsubstantiation [5]. Il y a en effet de quoi contenter, ou plutôt de quoi embarrasser les uns et les autres. Jésus-Christ dans l'eucharistie est si fort un corps humain par sa substance, et il est si dissemblable à un corps humain dans ses qualités, qu'on peut dire que c'en est un, et que ce n'en est pas un à divers égards : qu'en un sens, et en n'y regardant que la substance, c'est le même corps de Jésus né de Marie; mais que dans un autre sens, et en n'y regardant que les manières, c'en est un autre qu'il s'est fait lui-même par sa parole, qu'il cache sous des ombres et sous des figures dont la vérité ne vient pas jusqu'aux sens, mais se découvre seulement à la foi.

C'est ce qui fit au temps de Ratramne une dispute parmi les fidèles. Les uns, ayant égard à la substance, disaient que le corps de Jésus-Christ était le même dans les entrailles de la sainte Vierge et dans l'eucharistie : les autres, ayant égard aux qualités, ou plutôt à la manière d'être, voulaient que c'en fût un autre. Ainsi voit-on que saint Paul, parlant du corps ressuscité, en fait comme un autre corps fort différent de celui que nous avons en cette vie mortelle [3], quoiqu'au fond ce soit le même : mais à cause des qualités différentes dont ce corps est revêtu, saint Paul en fait comme deux corps, dont il appelle l'un *corps animal*, et l'autre, *corps spirituel* [4]. Dans ce même sens, et à plus forte raison, on pouvait dire que le corps qu'on recevait dans l'eucharistie n'était pas celui qui était sorti des entrailles bénites de la Vierge. Mais quoiqu'on le pût dire ainsi en un certain sens, d'autres craignaient en le disant de détruire la vérité du corps. C'est ainsi que les docteurs catholiques, d'accord dans le fond, disputaient des manières; les uns suivant les expressions de Paschase Radbert, qui voulait que l'eucharistie contînt le même corps sorti de la Vierge; les autres s'attachant à celles de Ratramne, qui voulait que ce ne fût pas le même. A cela se joignit un autre embarras : c'est que la forte persuasion de la présence réelle qui était dans toute l'Église, et en Orient comme en Occident, avait porté beaucoup de docteurs à ne pouvoir plus souffrir dans l'eucharistie le terme de figure, qu'ils croyaient contraire à la vérité du corps; et les autres, qui considéraient que Jésus-Christ ne se donne pas dans l'eucharistie en sa propre forme, mais sous une forme étrangère, et d'une manière si pleine de mystérieuses significations, voulaient bien que le corps du Sauveur se trouvât réellement dans l'eucharistie, mais sous des figures, sous des voiles, et dans des mystères : ce qui leur paraissait d'autant plus nécessaire, qu'il était constant d'ailleurs que c'était un privilége réservé au siècle futur, de posséder Jésus-Christ en sa vérité manifeste, sans qu'il fût couvert d'aucune figure. Tout cela était vrai dans le fond : mais avant qu'on l'eût bien expliqué, il y avait de quoi disputer longtemps. Ratramne, qui suivait le dernier parti, n'avait pas assez pénétré toute cette matière; et, sans différer au fond d'avec les autres

[1] *Hosp. an.* 1535, 137. et seq. — [2] *Lib.* III, *epist.* 114. *ad Joan, Brent.* — [3] *Ibid.* — [4] *Lib.* III, *ep.* 188. *ad Vit. Theod.* — [5] *Centur.* 9. *cap.* 4. *inclin. doct. tit. de Cœn.*

[1] I. *Cor.* XV, 37 et seq. — [2] I. *Coc.* XV, 42, 43, 44,

catholiques, il se jetait quelquefois dans des expressions obscures, et qu'il était assez malaisé de bien concilier ensemble : c'est ce qui fait que tous ses lecteurs, et les protestants aussi bien que les catholiques, l'ont pris en tant de divers sens.

Melanchton trouvait que cet auteur donnait plutôt à deviner, qu'il n'expliquait clairement sa pensée [1]; et il se perdait avec lui dans une matière que ni lui ni son maître Luther n'avaient jamais bien entendue.

Par ces lectures et ces réflexions il tomba dans une déplorable incertitude : mais quelle qu'ait été son opinion, dont nous parlerons dans la suite, il commençait à s'éloigner de son maître, et il souhaitait avec une ardeur extrême qu'on fit une assemblée où la matière se traitât de nouveau, *sans passion, sans sophisterie, et sans tyrannie* [2].

Ce dernier mot regardait visiblement Luther : car dans toutes les assemblées qui s'étaient tenues jusqu'alors dans le parti, dès que Luther y était et qu'il avait parlé, Melanchton nous apprend lui-même que les autres n'avaient qu'à se taire, et tout était fait. Mais pendant que, dégoûté d'un tel procédé, il demandait de nouvelles délibérations, et qu'il s'éloignait de Luther, il ne laissait pas de se réjouir de ce que Bucer s'en rapprochait avec les siens. Nous venons de le voir lui-même approuver l'accord où la présence réelle est plus que jamais attachée aux symboles extérieurs [3], puisqu'on y convient *qu'elle se* trouve dans la communion des indignes, *quoi qu'il n'y ait ni foi ni pénitence*. Qu'on jette ici un moment les yeux sur les termes de l'accord de Vitemberg, non-seulement souscrit, mais encore procuré par Melanchton, pour bien voir combien positivement il y convient d'une chose sur laquelle il était entré dans un doute si violent,

C'est que Luther avançait toujours, et qu'il était si ferme sur cette matière, qu'il n'y avait pas moyen de le contredire. L'année d'après l'accord, c'est-à-dire en 1537, pendant que Bucer continuait à négocier avec les Suisses, les luthériens se trouvèrent à Smalcalde, lieu ordinaire de leurs assemblées et où se sont traitées toutes leurs ligues. Cette assemblée fut tenue à l'occasion du concile convoqué par Paul III. Il fallait bien que Luther ne fut pas tout-à-fait content de la Confession d'Augsbourg et de l'apologie, ni de la manière dont sa doctrine y avait été expliquée, puisqu'il dresse lui-même de nouveaux articles, *afin*, dit-il [4], *qu'on sache quels sont les points dont il ne se veut jamais départir;* et c'est pour cela qu'il procura cette assemblée. Là Bucer s'expliqua si formellement sur la présence réelle, *qu'il satisfit*, dit Malanchton, et le dit avec grande joie, *même ceux des nôtres qui avaient été les plus difficiles* [5]. Il satisfit par conséquent Luther : et voilà encore Melanchton ravi qu'on s'attachât aux sentiments de Luther, lorsque lui-même il s'en détachait, c'est-à-dire qu'il était ravi de voir l'Allemagne protestante toute réunie. Bucer avait donné les mains : la ville de Strasbourg s'était déclarée avec son docteur pour la Confession d'Augsbourg : la politique était contente, c'est ce qui pressait; et pour la doctrine, on verrait après.

Il faut pourtant avouer que Luther y allait de meilleure foi. Il voulait parler nettement sur la matière de l'eucharistie : et voici comme il coucha l'article VI, du sacrement de l'autel : « Sur le sacrement de l'autel, dit-il [1], nous croyons que le pain « et le vin sont le vrai corps et le vrai sang de « notre Seigneur; et qu'ils ne sont pas seulement « donnés et reçus par les chrétiens qui sont pieux, « mais encore par ceux qui sont impies. » Ces derniers mots sont les mêmes que nous avons vus dans l'accord de Vitemberg; sinon, qu'au lieu du terme d'*indignes*, il se sert de celui d'*impies*, qui est plus fort, et qui éloigne encore davantage l'idée de la foi.

Il faut aussi remarquer que Luther ne dit rien dans cet article contre la présence hors de l'usage, ni contre l'union durable; mais seulement *que le pain était le vrai corps*, sans déterminer quand il l'était, ni combien de temps.

Au reste, cette expression, *que le pain était le vrai corps*, jusque-là n'avait été insérée par Luther dans aucun acte public. Les termes ordinaires dont il se servait, c'est que le corps et le sang étaient donnés *sous le pain* et *sous le vin* [2] : c'est ainsi qu'il s'explique dans son petit Catéchisme. Dans le grand il ajoute un mot, et dit : *que le corps nous est donné dans le pain et sous le vin* [3]. Je n'ai pas pu démêler encore dans quel temps ont été faits ces deux catéchismes; mais il est certain que les luthériens les reconnaissent comme des actes authentiques de leur religion. Aux deux particules *en* et *sous*, la Confession d'Augsbourg ajoute *avec;* et c'est la phrase ordinaire des vrais luthériens, *que le corps et le sang sont reçus dans, sous et avec le pain et le vin :* mais on n'avait dit encore, dans aucun acte public de tout le parti, que le pain et le vin fussent le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur. Luther tranche ici le mot; et il fallut que Melanchton, avec toute la répugnance qu'il avait à unir le pain avec le corps, passât même jusqu'à souscrire que le pain était le vrai corps.

Les luthériens nous assurent, dans leur livre de la Concorde [4], que Luther fut porté à cette expression par les subtilités des sacramentaires, qui trouvaient moyen d'accommoder à leur présence morale ce que Luther disait de plus fort et de plus précis pour la présence réelle et substantielle : par où, en passant, on voit encore une fois qu'il ne faut pas s'étonner si les défenseurs du sens figuré trouvent moyen de tirer à eux les saints Pères; puisque Luther même, vivant et parlant, lui qui connaissait leurs subtilités, et qui entreprenait de les combattre, avait peine à trouver des termes qu'ils ne fissent venir à leur sens avec leurs interprétations. Fatigué de leurs subtilités, il voulut chercher quel-

[1] *Mel. lib.* III, *ep.* 188. — [2] *Lib.* II, 40. III, *ep.* 188, 189. — [3] *Lib.* III. *ep.* 114. *ad Brent.* — [4] *Art. Smalc. Praef. in lib. Conc.* — [5] *Ap. Hosp. an.* 1537, 166. *Mel.* IV, *ep.* 196.

[1] *Conc. p.* 330. — [2] *Ibid. p.* 380 — [3] *Ibid.* 553. — [4] *Ibid. p* 730.

ques expressions qu'ils ne pussent plus détourner, et il dressa l'article de Smalcalde en la forme que nous avons vue.

En effet, comme nous l'avons déjà remarqué [1], si le vrai corps de Jésus-Christ, selon l'opinion des sacramentaires, n'est reçu que par le moyen de la foi vive, on ne peut pas dire avec Luther, que *les impies le reçoivent;* et tant qu'on soutiendra que le pain n'est le corps de Jésus-Christ qu'en figure, assurément on ne dira pas, avec l'article de Smalcalde, *que le pain est le vrai corps de Jésus-Christ:* ainsi Luther par cette expression excluait le sens figuré, et toutes les interprétations des Sacramentaires. Mais il ne s'aperçut pas qu'il n'excluait pas moins sa propre doctrine; puisque nous avons fait voir que le pain ne peut-être le vrai corps, qu'il ne le devienne par ce changement véritable et substantiel que Luther ne veut point admettre.

Ainsi quand Luther et les luthériens, après avoir tourné en tant de diverses façons l'article de la présence réelle, tâchent enfin de l'expliquer si précisément, que les équivoques des sacramentaires demeurent tout-à-fait bannies; on les voit insensiblement tomber dans des expressions qui n'ont aucun sens selon leurs principes, et ne peuvent se soutenir que dans la doctrine catholique.

Luther s'explique à Smalcalde très-durement contre le Pape, dont, comme nous avons vu, on n'avait fait nulle mention dans les articles de foi de la Confession d'Augsbourg, ni dans l'apologie; et il met parmi les articles dont il ne se veut jamais relâcher [2] : « que le Pape n'est pas de droit divin : que « la puissance qu'il a usurpée est pleine d'arrogance « et de blasphême : que tout ce qu'il a fait et fait « encore en vertu de cette puissance est diabolique : « que l'Église peut et doit subsister sans avoir un « chef : que quand le Pape aurait avoué qu'il n'est « pas de droit divin, mais qu'on l'a établi seulement « pour entretenir plus commodément l'unité des « chrétiens contre les sectaires, il n'arriverait ja-« mais rien de bon d'une telle autorité; et que le « meilleur moyen de gouverner et de conserver l'É-« glise, c'est que tous les évêques, quoique inégaux « dans les dons, demeurent pareils dans leur mi-« nistère sous un seul chef, qui est Jésus-Christ; « qu'enfin le Pape est le vrai Antechrist. »

Je rapporte exprès tout au long ces décisions de Luther, parce que Melanchton y apporta une restriction qui ne peut être assez considérée.

A la fin des articles on voit deux listes de souscriptions, où paraissent les noms de tous les ministres et docteurs de la Confession d'Augsbourg [3]. Melanchton signa avec tous les autres; mais parce qu'il ne voulait pas convenir de ce que Luther avait dit du Pape, il fit sa souscription en ces termes [4] : « Moi Philippe Melanchton, j'approuve les articles « précédents comme pieux et chrétiens. Pour le « Pape, mon sentiment est que s'il voulait recevoir « l'Évangile, pour la paix et la commune tranquil-« lité de ceux qui sont déjà sous lui, ou qui y se-« ront à l'avenir, nous lui pouvons accorder la su-« périorité sur les évêques, qu'il a déjà de droit « humain. »

[1] Ci-dessus. *liv.* II. — [2] *Art.* IV. *p.* 312. — [3] *Conc. p.* 336. — [4] *Ibid. p.* 338.

C'était l'aversion de Luther que cette supériorité du Pape, en quelque manière qu'on l'établît. Depuis que le Pape l'avait condamné, il était devenu irréconciliable avec cette puissance, et il avait fait signer à Melanchton même un acte par lequel toute la nouvelle réforme disait en corps : *Jamais nous n'approuverons que le Pape ait le pouvoir sur les autres évêques* [1]. Melanchton s'en dédit à Smalcalde. Ce fut la première et la seule fois qu'il dédit son maître par acte public : et parce que sa complaisance, ou sa soumission, ou quelque autre semblable motif, quel qu'il soit, lui firent passer, malgré tous ses doutes, le point bien plus difficile de l'eucharistie, il faut croire que de puissantes raisons l'engagèrent à résister sur celui-ci. Ces raisons sont d'autant plus dignes d'être examinées, que nous verrons dans cet examen l'état véritable de la nouvelle réforme; les dispositions particulières de Melanchton; la cause de tous les troubles dont il ne cessa d'être agité jusqu'à la fin de sa vie; comment on s'engage dans un mauvais parti avec de bonnes intentions générales, et comment on y demeure au milieu des plus violentes agitations que puisse jamais sentir un homme vivant. La chose mérite bien d'être entendue; et ce sera Melanchton lui-même qui nous la découvrira dans ses écrits.

LIVRE V.

Réflexions générales sur les agitations de Melanchton, et sur l'état de la réforme.

SOMMAIRE.

Les agitations, les regrets, les incertitudes de Melanchton. La cause de ses erreurs, et ses espérances déçues. Le triste succès de la réforme, et les malheureux motifs qui y attirent les peuples, avoués par les auteurs du parti. Melanchton confesse en vain la perpétuité de l'Église, l'autorité de ses jugements et celle de ses prélats. La justice imputative l'entraîne, encore qu'il reconnaisse qu'il n'en trouve rien dans les Pères, ni même dans saint Augustin dont il s'était autrefois appuyé.

Les commencements de Luther, durant lesquels Melanchton se donna tout à fait à lui, étaient spécieux. Crier contre des abus, qui n'étaient que trop véritables, avec beaucoup de force et de liberté; remplir ses discours de pensées pieuses, reste d'une bonne institution; et encore avec cela mener une vie, sinon parfaite, du moins sans reproche devant les hommes, sont choses assez attirantes. Il ne faut pas croire que les hérésies aient toujours pour auteurs des impies ou des libertins, qui de propos délibéré fassent servir la religion à leurs passions. Saint Grégoire de Nazianze ne nous représente pas les hérésiarques comme des hommes sans religion, mais comme des hommes qui prennent la religion de travers. « Ce sont, dit-il [2], de grands esprits; « car les âmes faibles sont également inutiles pour

[1] *Mel. liv.* X. *ep.* 76. — [2] *Orat.* XXVI. *tom.* I, *p.* 444.

« le bien et pour le mal. Mais ces grands esprits, « poursuit-il, sont en même temps des esprits ar- « dents et impétueux, qui prennent la religion avec « une ardeur démesurée, » c'est-à-dire qui ont un faux zèle, et qui, mêlant à la religion un chagrin superbe, une hardiesse indomptée, et leur propre esprit, poussent tout à l'extrémité : il y faut même trouver une régularité apparente, sans quoi où serait la séduction tant prédite dans l'Écriture? Luther avait goûté la dévotion. Dans sa première jeunesse, effrayé d'un coup de tonnerre dont il avait pensé périr, il s'était fait religieux d'assez bonne foi. On a vu ce qui se passa dans l'affaire des indulgences. S'il avançait des dogmes extraordinaires, il se soumettait au Pape. Condamné par le Pape, il réclama le concile que toute la chrétienté réclamait aussi depuis plusieurs siècles, comme le seul remède des maux de l'Église. La réformation des mœurs corrompues était désirée de tout l'univers; et quoique la saine doctrine subsistât toujours également dans l'Église, elle n'y était pas également bien expliquée par tous les prédicateurs. Plusieurs ne prêchaient que les indulgences, les pèlerinages, l'aumône donnée aux religieux, et faisaient le fond de la piété de ces pratiques, qui n'en étaient que les accessoires. Ils ne parlaient pas autant qu'il fallait de la grâce de Jésus-Christ; et Luther, qui lui donnait tout d'une manière nouvelle par le dogme de la *justice imputée*, parut à Melanchton, jeune encore, et plus versé dans les belles-lettres que dans les matières de théologie, le seul prédicateur de l'Évangile.

Il est juste de tout donner à Jésus-Christ. L'Église lui donnait tout dans la justification du pécheur; aussi bien et mieux que Luther; mais d'une autre sorte. On a vu que Luther lui donnait tout, en ôtant absolument tout à l'homme; et que l'Église au contraire lui donnait tout, en regardant comme un effet de sa grâce tout ce que l'homme avait de bien, et même le bon usage de son libre arbitre dans tout ce qui regarde la vie chrétienne. La nouveauté de la doctrine et des pensées de Luther fut un charme pour les beaux esprits. Melanchton en était le chef en Allemagne. Il joignait à l'érudition, à la politesse et à l'élégance du style une singulière modération. On le regardait comme seul capable de succéder dans la littérature à la réputation d'Érasme; et Érasme lui-même l'eût élevé par son suffrage aux premiers honneurs parmi les gens de lettres, s'il ne l'eût vu engagé dans un parti contre l'Église : mais la nouveauté l'entraîna comme les autres. Dès les premières années qu'il s'était attaché à Luther, il écrivit à un de ses amis : « Je n'ai pas en- « core traité comme il faut la matière de la justifica- « tion, et je vois qu'aucun des anciens ne l'a encore « traitée de cette sorte [1]. » Ces paroles nous font sentir un homme tout épris du charme de la nouvelle doctrine : il n'a encore qu'effleuré une si grande matière; et déjà il en sait plus que tous les anciens. On le voit ravi d'un sermon qu'avait fait Luther sur le jour du sabbat [2]; il y avait prêché le repos où Dieu faisait tout, où l'homme ne faisait rien. Un jeune professeur de la langue grecque entendait débiter de si nouvelles pensées au plus véhément et au plus vif orateur de son siècle, avec tous les ornements de sa langue naturelle, et un applaudissement inouï : c'était de quoi être transporté. Luther lui paraît le plus grand de tous les hommes, un homme envoyé de Dieu, un prophète. Le succès inespéré de la nouvelle réforme le confirme dans ses pensées. Melanchton était simple et crédule : les bons esprits le sont souvent : le voilà pris. Tous les gens de belles-lettres suivent son exemple, et Luther devient leur idole. On l'attaque, et peut-être avec trop d'aigreur. L'ardeur de Melanchton s'échauffe; la confiance de Luther l'engage de plus en plus; et il se laisse entraîner à la tentation de réformer avec son maître, aux dépens de l'unité et de la paix, et les évêques, et les papes, et les princes, et les rois, et les empereurs.

Il est vrai, Luther s'emportait à des excès inouïs : c'était un sujet de douleur à son disciple modéré. Il tremblait lorsqu'il pensait à la colère implacable *de cet Achille*, et il ne craignait « rien « moins de la vieillesse d'un homme dont les pas- « sions étaient si violentes, que les emportements « d'un Hercule, d'un Philoctète, et d'un Marius [1] : » c'est-à-dire qu'il prévoyait ce qui arriva en effet, quelque chose de furieux. C'est ce qu'il écrit confidemment, et en grec, à son ordinaire, à son ami Camerarius; mais un bon mot d'Érasme (que ne peut un bon mot sur un bel esprit?) le soutenait. Érasme disait que tout le monde opiniâtre et endurci comme il était, avait besoin d'un maître aussi rude que Luther [2] : c'était à dire, comme il l'expliquait, que Luther lui paraissait nécessaire au monde, comme les tyrans que Dieu envoie pour le corriger, comme un Nabuchodonosor, comme un Holoferne, en un mot comme un fléau de Dieu. Il n'y avait pas là de quoi se glorifier : mais Melanchton l'avait pris du beau côté, et voulait croire, au commencement, que, pour réveiller le monde, il ne fallait rien moins que les violences et le tonnerre de Luther.

Mais enfin l'arrogance de ce maître impérieux se déclara. Tout le monde se soulevait contre lui, et même ceux qui voulaient avec lui réformer l'Église. Mille sectes impies s'élevaient sous ses étendards, et sous le nom de réformation, les armes, les séditions, les guerres civiles ravageaient la chrétienté. Pour comble de douleur, la querelle sacramentaire partagea la réforme naissante en deux partis presque égaux : cependant Luther poussait tout à bout, et ses discours ne faisaient qu'aigrir les esprits au lieu de les calmer. Il parut tant de faiblesse dans sa conduite, et ses excès furent si étranges, que Melanchton ne les pouvait plus ni excuser, ni supporter. Depuis ce temps ses agitations furent immenses. A chaque moment on lui voyait souhaiter la mort. Ses larmes ne tarirent point durant trente ans [3]; et l'*Elbe*, disait-il lui-même [4], *avec tous ses*

[1] *Lib.* IV, *ep.* 126, 574. — [2] *Ibid. col.* 575.

[1] *Lib.* IV, *ep.* 240, 315. — [2] *Lib.* XVIII; *ep.* 25, XIX, 3. — [3] *Lib.* IV, *ep.* 100, 119, 642. — [4] *Lib.* II, *ep.* 202.

flots, ne lui aurait pu fournir assez d'eau pour pleurer les malheurs de la réforme divisée.

Les succès inespérés de Luther, dont il avait été ébloui d'abord, et qu'il prenait avec tous les autres pour une marque du doigt de Dieu, n'eurent plus pour lui qu'un faible agrément, lorsque le temps lui eut découvert les véritables causes de ces grands progrès, et leurs effets déplorables. Il ne fut pas long-temps sans s'apercevoir que la licence et l'indépendance faisaient la plus grande partie de la réformation. Si l'on voyait les villes de l'empire accourir en foule à ce nouvel évangile, ce n'était pas qu'elles se souciassent de la doctrine. Nos réformés souffriront avec peine ce discours; mais c'est Melanchton qui l'écrit, et qui l'écrit à Luther[1] : « Nos gens me blâment de ce que je rends la juridiction aux évêques. Le peuple, accoutumé « à la liberté, après avoir une fois secoué ce joug, « ne le veut plus recevoir, et les villes de l'Empire « sont celles qui haïssent le plus cette domination. « Elles ne se mettent point en peine de la doctrine « et de la religion, mais seulement de l'Empire et « de la liberté. » Il répète encore cette plainte au même Luther : « Nos associés, dit-il[2], disputent « non pour l'Évangile, mais pour leur domination. » Ce n'était donc pas la doctrine, c'était l'indépendance que cherchaient les villes; et si elles haïssaient leurs évêques, ce n'était pas tant parce qu'ils étaient leurs pasteurs, que parce qu'ils étaient leurs souverains.

Il faut tout dire : Melanchton n'était pas beaucoup en peine de rétablir la puissance temporelle des évêques : ce qu'il voulait rétablir, c'était la police ecclésiastique, la juridiction spirituelle, et en un mot *l'administration épiscopale;* parce qu'il voyait que sans elle tout allait tomber en confusion. « Plût à Dieu, plût à Dieu que je pusse, non point « confirmer la domination des évêques, mais en « rétablir l'administration! car je vois quelle É- « glise nous allons avoir, si nous renversons la po- « lice ecclésiastique. Je vois que la TYRANNIE SERA « PLUS INSUPPORTABLE QUE JAMAIS[3]. » C'est ce qui arrive toujours quand on secoue le joug de l'autorité légitime. Ceux qui soulèvent les peuples sous prétexte de liberté, se font eux-mêmes tyrans; et si on n'a pas encore assez vu que Luther était de ce nombre, la suite le fera paraître d'une manière à ne laisser aucun doute. Melanchton continue; et après avoir blâmé ceux qui n'aimaient Luther *qu'à cause que par son moyen ils se sont défaits des évêques*, il conclut « qu'ils se sont donné « une liberté qui ne ferait aucun bien à la postérité. Car quel sera, poursuit-il, l'état de l'Église, « si nous changeons toutes les coutumes anciennes, « et qu'il n'y ait plus de prélats ou de conducteurs « certains? »

Il prévoit que dans ce désordre chacun se rendra le maître. Si les puissances ecclésiastiques, à qui l'autorité des apôtres est venue par succession, ne sont point reconnues, les nouveaux ministres qui ont pris leur place, comment subsisteront-ils? Il ne faut qu'entendre parler Capiton, collègue de Bucer dans le ministère de l'Église de Strasbourg : « L'autorité des ministres est, dit-il[1], entièrement « abolie : tout se perd, tout va en ruine. Il n'y « a parmi nous aucune Église, pas même une seule, « où il y ait de la discipline.... Le peuple nous dit « hardiment : Vous voulez faire les tyrans de l'É- « glise, qui est libre : vous voulez établir une nou- « velle papauté. » Et un peu après : « Dieu me « fait connaître ce que c'est qu'être pasteur, et le « tort que nous avons fait à l'Église par le juge- « ment précipité, et par la véhémence inconsidérée « qui nous a fait rejeter le pape. Car le peuple, accou- « tumé et comme nourri à la licence, a rejeté tout- « à-fait le frein; comme si en détruisant la puis- « sance des papistes, nous avions détruit en même « temps toute la force des sacrements et du minis- « tère. Ils nous crient : Je sais assez l'Évangile : « qu'ai-je besoin de votre secours pour trouver Jé- « sus-Christ? Allez prêcher ceux qui veulent vous « entendre. » Quelle Babylone est plus confuse que cette Église, qui se vantait d'être sortie de l'Église romaine comme d'une Babylone? Voilà quelle était l'Église de Strasbourg, elle que tous les nouveaux réformés proposaient sans cesse à Érasme, lorsqu'il se plaignait de leurs désordres, comme la plus réglée et la plus modeste de toutes leurs Églises; voilà quelle elle était environ l'an 1537, c'est-à-dire dans sa force et dans sa fleur.

Bucer, le collègue de Capiton, n'en avait pas meilleure opinion en 1549, et il avoue qu'on n'y avait rien tant recherché *que le plaisir de vivre à sa fantaisie*[2].

Un autre ministre se plaint à Calvin qu'il n'y a nul ordre dans leurs Églises, et il en rend cette raison : « qu'une grande partie des leurs croit s'être tirée « de la puissance de l'Antechrist, en se jouant à « sa fantaisie des biens de l'Église, et en ne recon- « naissant aucune discipline[3]. » Ce ne sont pas là des discours où l'on reprenne les désordres avec exagération. C'est ce que les nouveaux pasteurs s'écrivent confidemment les uns aux autres; et on y voit les tristes effets de la réforme.

Un des fruits qu'elle produisit fut la servitude où tomba l'Église. Il ne faut pas s'étonner si la nouvelle réforme plaisait aux princes et aux magistrats, qui s'y rendaient maîtres de tout, et même de la doctrine. Le premier effet du nouvel Évangile dans une ville voisine de Genève (c'est Montbéliard), fut une assemblée qu'on y tint des principaux habitants, pour apprendre *ce que le prince ordonnerait de la cène*[4]. Calvin s'élève inutilement contre cet abus : il y espère peu de remède; et tout ce qu'il peut faire est de s'en plaindre comme du plus grand désordre qu'on pût introduire dans l'Église. Mycon, successeur d'Œcolampade dans le ministère de Bâle, fait la même plainte aussi vainement. *Les laïques,* dit-il[5], *s'attribuent tout, et le magistrat s'est fait pape.*

[1] *Lib.* I, *ep.* 17. — [2] *Ibib. ep.* 20. — [3] *Lib.* IV, *ep.* 104.

[1] *Ep. ad Farel. int. ep. Calv. p.* 5. — [2] *Int. ep. Calv. p.* 509, 510. — [3] *Ibid. p.* 43. — [4] *Calv. ep. p.* 50, 51, 52. [5] *Int. ep. Calv. p.* 52.

C'était un malheur inévitable dans la nouvelle réforme : elle s'était établie en se soulevant contre les évêques, sur les ordres du magistrat. Le magistrat suspendit la messe à Strasbourg, l'abolit en d'autres endroits, et donna la forme au service divin. Les nouveaux pasteurs étaient institués par son autorité : il était juste après cela qu'il eût toute la puissance dans l'Église. Ainsi ce qu'on gagna dans la réforme, en rejetant le Pape ecclésiastique successeur de saint Pierre, fut de se donner un pape laïque, et de mettre entre les mains des magistrats l'autorité des apôtres.

Luther, tout fier qu'il était de son nouvel apostolat, ne se put défendre d'un tel abus. Seize ans s'étaient écoulés depuis l'établissement de sa réforme dans la Saxe sans qu'on eût seulement songé à visiter les Églises, ni à voir si les pasteurs qu'on y avait établis faisaient leur devoir, et si les peuples savaient du moins leur catéchisme. On leur avoit « fort bien appris, dit Luther[1], à manger de la « chair les vendredis et les samedis, à ne se confesser « plus, à croire qu'on était justifié par la seule foi « et que les bonnes œuvres ne méritaient rien. » Mais pour prêcher sérieusement la pénitence, Luther fait bien connaître que c'était à quoi on pensait le moins. Les réformateurs avaient bien d'autres affaires. Pour enfin s'opposer à ce désordre en 1538, on s'avisa du remède de la visite, si connu dans les canons. « Mais personne, dit Luther[2], n'était en- « core parmi nous appelé à ce ministère; et saint « Pierre défend de rien faire dans l'Église, sans « être assuré par une députation certaine que ce « qu'on fait est l'œuvre de Dieu : » c'est-à-dire en « un mot, qu'il faut pour cela une mission, une vocation, une autorité légitime. Remarquez que les nouveaux évangélistes avaient bien reçu d'en haut une mission extraordinaire pour soulever les peuples contre leurs évêques, prêcher malgré eux et s'attribuer l'administration des sacrements contre leur défense : mais pour faire la véritable fonction épiscopale, qui est de visiter et de corriger, personne n'en avait reçu la vocation ni l'ordre de Dieu; tant cette céleste mission était imparfaite; tant ceux qui la vantaient s'en défiaient dans le fond. Le remède qu'on trouva à ce défaut, fut d'avoir recours au prince, comme *à la puissance indubitablement ordonnée de Dieu dans ce pays*[3]. C'est ainsi que parle Luther. Mais cette puissance établie de Dieu, l'a-t-elle été pour cette fonction? Non, Luther l'avoue : et il pose pour fondement que la visite est une fonction apostolique. Pourquoi donc ce recours au prince? C'est dit Luther, *qu'encore que par sa puissance séculière il ne soit point chargé de cet office*, il ne laissera pas *par charité de nommer des visiteurs*, et Luther exhorte les autres princes à suivre cet exemple : c'est-à-dire qu'il fait exercer la fonction des évêques par l'autorité des princes; et on appelle cette entreprise une charité dans le langage de la réforme.

[1] *Visit. Sax. cap. de doct. cap. de libert. Christ. etc.* — [2] *Ibid. Pref.* — [3] *Visit. Sax. cap. de doct. cap. de libert. Christ. Pref.*

Ce récit fait voir que les sacramentaires n'étaient pas les seuls qui, destitués de l'autorité légitime, avaient rempli leurs Églises de confusion. Il est vrai que Capiton, après s'être plaint, dans la lettre qu'on vient de voir, que la discipline était *inconnue* dans les Églises de la secte, ajoute *qu'il n'y avait de discipline que dans les Églises luthériennes*[1]. Mais Melanchton, qui les connaissait, raconte en parlant de ces Églises en 1532, et à peu près dans le même temps que Capiton écrivit sa lettre : « que la discipline y était ruinée: qu'on y doutait « des plus grandes choses : cependant qu'on n'y vou- « lait point entendre, non plus que parmi les autres, « à expliquer nettement les dogmes; et que ces maux « étaient incurables[2] : « si bien qu'il ne reste aucun avantage aux luthériens, si ce n'est que leur discipline, telle quelle, était encore si fort au-dessus de celle des sacramentaires, qu'elle leur faisait envie.

Il est bon d'apprendre encore de Melanchton comment les grands du parti traitaient la théologie et la discipline ecclésiastique. On parlait assez faiblement de la confession des péchés parmi les luthériens; et néanmoins le peu qu'on y en disait et ce petit reste de la discipline chrétienne qu'on y avait voulu retenir, frappa tellement un homme d'importance, qu'au rapport de Melanchton il avança dans un grand festin (« car c'est là, dit-il,[3] « seulement qu'ils traitent la théologie) qu'il s'y fal- « lait opposer; que tous ensemble ils devaient pren- « dre garde à ne se laisser pas ravir la LIBERTÉ « QU'ILS AVAIENT RECOUVRÉE; autrement qu'on « les replongerait dans une nouvelle servitude, et « que déjà on renouvelait peu à peu les anciennes « traditions. « Voilà ce que c'est d'exciter l'esprit de révolte parmi les peuples, et de leur inspirer sans discernement la haine des traditions. On voit dans un seul festin l'image de ce qu'on faisait dans les autres. Cet esprit régnait dans tout le peuple : et Melanchton dit lui-même à son ami Camerarius, en parlant de ces nouvelles Églises : *Vous voyez les emportements de la multitude, et ses aveugles désirs*[4]; on n'y pouvait établir la règle.

Ainsi la réformation véritable, c'est-à-dire celle des mœurs, reculait au lieu d'avancer, pour deux raisons : l'une, que l'autorité était détruite; l'autre que la nouvelle doctrine portait au relâchement.

Je n'entreprends pas de prouver que la nouvelle justification avait ce mauvais effet, c'est une matière rebattue, et qui n'est point de mon sujet. Mais je dirai seulement ces faits constants, qu'après l'établissement de la justice imputée, la doctrine des bonnes œuvres baissa tellement, que des principaux disciples de Luther dirent que c'était un blasphème d'enseigner qu'elles fussent nécessaires. D'autres passèrent jusqu'à dire qu'elles étaient contraires au salut; tous décidèrent d'un commun accord qu'elles n'y étaient pas nécessaires. On peut bien dire dans la nouvelle réforme que les bonnes œuvres sont nécessaires comme des choses que

[1] *Int. Epist. Calv. p. 5, n. 7.* — [2] *Lib. IV, ep. 136.* — [3] *Ibid. ep. 71.* — [4] *Lib. IV, ep. 769.*

Dieu exige de l'homme : mais on ne peut pas dire qu'elles sont nécessaires au salut. Et pourquoi donc Dieu les exige-t-il ? N'est-ce pas afin qu'on soit sauvé ? Jésus-Christ n'a-t-il pas dit lui-même : *Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements* [1] ? C'est donc précisément pour avoir la vie et le salut éternel que les bonnes œuvres sont nécessaires selon l'Évangile ; et c'est ce que prêche toute l'Écriture : mais la nouvelle réforme a trouvé cette subtile distinction, qu'on peut sans difficulté les avouer nécessaires, pourvu que ce ne soit pas pour le salut.

Il s'agissait des adultes : car pour les petits enfants, tout le monde en était d'accord. Qui eût cru que la réformation dût enfanter un tel prodige, et que cette proposition, *les bonnes œuvres sont nécessaires au salut*, pût jamais être condamnée ? Elle le fut par Melanchton et par tous les luthériens [2], en plusieurs de leurs assemblées, et en particulier dans celle de Worms en 1557, dont nous verrons les actes en son temps.

Je ne prétends pas ici reprocher à nos réformés leurs mauvaises mœurs ; les nôtres, à les regarder dans la plupart des hommes, ne paraissaient pas meilleures : mais c'est qu'il ne faut pas leur laisser croire que leur réforme ait eu les fruits véritables qu'un si beau nom faisait attendre, ni que leur nouvelle justification ait produit aucun bon effet.

Érasme disait souvent que de tant de gens qu'il voyait entrer dans la nouvelle réforme (et il avait une étroite familiarité avec la plupart et les principaux), il n'en avait vu aucun qu'elle n'eût rendu plus mauvais, loin de le rendre meilleur. Quelle race évangélique est ceci? disait-il [3] ; jamais on ne vit rien de plus licencieux, ni de plus séditieux tout ensemble, rien enfin de moins évangélique que ces évangéliques prétendus : ils retranchent les veilles et les offices de la nuit et du jour. C'était, disent-ils, des superstitions pharisaïques : mais il fallait donc les remplacer de quelque chose de meilleur, et ne pas devenir épicuriens à force de s'éloigner du judaïsme. Tout est outré dans cette réforme : on arrache ce qu'il faudrait seulement épurer ; on met le feu à la maison, pour en consumer les ordures. Les mœurs sont négligées ; le luxe, les débauches, les adultères se multiplient plus que jamais, il n'y a ni règle ni discipline. Le peuple indocile, après avoir secoué le joug des supérieurs, n'en veut plus croire personne ; et dans une licence si désordonnée. Luther aura bientôt à regretter cette tyrannie, comme il l'appelle, des évêques. Quand il écrivait de cette sorte à ses amis protestants des fruits malheureux de leur réforme [4], ils en convenaient avec lui de bonnne foi. « J'aime mieux, leur disait-il [5], « avoir affaire aux papistes que vous décriez tant. » Il leur reproche la malice d'un Capiton ; les médisances malignes d'un Farel, qu'Œcolampade, à la table duquel il vivait, ne pouvait ni souffrir ni réprimer ; l'arrogance et les violences de Zuingle ; et enfin celles de Luther, qui tantôt semblait parler comme les apôtres, et tantôt s'abandonnait à de si étranges excès et à de si plates bouffonneries, qu'on voyait bien que cet air apostolique, qu'il affectait quelquefois, ne pouvait venir de son fond. Les autres qu'il avait connus ne valaient pas mieux. Je trouve, disait-il [1], plus de piété dans un seul bon évêque catholique, que dans tous ces nouveaux évangélistes. Ce qu'il en disait n'était pas pour flatter les catholiques, dont il accusait les déréglements par des discours assez libres. Mais outre qu'il trouvait mauvais qu'on fît sonner si haut la réformation sans valoir mieux que les autres, il fallait mettre grande différence entre ceux qui négligèrent les bonnes œuvres par faiblesse et ceux qui en diminuaient la nécessité et la dignité par maxime.

Mais voici un témoignage pour les protestants qui les serrera de plus près : ce sera celui de Bucer. En 1542, et plus de vingt ans après la réformation, ce ministre écrit à Calvin, que *parmi eux* LES PLUS ÉVANGÉLIQUES ne savaient *pas seulement ce que c'était que la véritable pénitence* [2] : tant on y avait abusé du nom de la réforme et de l'Évangile ! Nous venons d'apprendre la même chose de la bouche de Luther [3]. Cinq ans après cette lettre de Bucer et parmi les victoires de Charles V, Bucer écrit encore au même Calvin [4] : « Dieu a puni « l'injure que nous avons faite à son nom par notre « si longue et très-pernicieuse hypocrisie. » C'était assez bien nommer la licence couverte du titre de réformation. En 1549, il marque en termes plus forts le peu d'effet de la réformation prétendue, lorsqu'il écrit encore à Calvin [5] : « Nos gens ont passé de l'hypocrisie si avant « enracinée dans la papauté, à une profession telle « quelle de Jésus-Christ ; et il n'y a qu'un très-« petit nombre qui soient tout-à-fait sortis de « cette hypocrisie. » A cette fois il cherche querelle, et veut rendre l'Église romaine coupable de l'hypocrisie qu'il reconnaissait dans son parti : car si par l'hypocrisie romaine il entend, selon le style de la réforme, les vigiles, les abstinences, les pèlerinages, les dévotions qu'on faisait à l'honneur des saints, et les autres pratiques semblables, on ne pouvait pas en être plus revenu qu'étaient les nouveaux réformés ; puisque tous ils avaient passé aux extrémités opposées : mais comme le fond de la piété ne consistait pas dans ces choses extérieures, il consistait encore moins à les abolir. Que si c'était l'opinion des mérites que Bucer appelait ici notre hypocrisie, la réforme n'était encore que trop corrigée de ce mal, elle qui ôtait ordinairement jusqu'au mérite, qui était un don de la grâce, bien que la force de la vérité le lui fît quelquefois reconnaître. Quoi qu'il en soit, la réformation avait si peu prévalu sur l'hypocrisie, que très-peu, selon Bucer, étaient sortis d'un si grand mal. « C'est « pourquoi, poursuit-il, nos gens ont été plus soi-

[1] *Matth.* XIX, 17. — [2] *Mel. ep. lib.* I, 70. *col.* 84. — [3] *Ep. p.* 818, 822. *lib.* XIX, *Ep.* 3, XXXI, 47, *p.* 2053, *etc. L.* VI, 4, XVIII, 6, 24, 49 ; XIX, 3, 4, 113 ; XXI ; 3, XXXI, 47, 59, *etc* — [4] *Lib.* XIX, 2 ; XXX, 62. — [5] *Lib.* XIX, 3.

[1] *Lib.* XXXI, *epist.* 59, *col.* 2118. — [2] *Int. ep. Calv. p.* 54. [3] *Visit. Sax. cap. de doct. c. de lib. Chr. etc.* Ci-dessus, p. 589. — [4] *Int. ep. Calv. p.* 100. — [5] *Ibid.* 509, 510.

« gneux de paraître disciples de Jésus-Christ, que « de l'être en effet; et quand il a nui à leurs inté- « rêts de le paraître, ils se sont encore défaits de « cette apparence. Ce qui leur plaisait, c'était de « sortir de la tyrannie et des supersti tions du Pape, « ET DE VIVRE A LEUR FANTAISIE. » Un peu après : « Nos gens, dit-il, n'ont jamais voulu sin- « cèrement recevoir les lois de Jésus-Christ; aussi « n'ont-ils pas eu le courage de les opposer aux au- « tres avec une constance chrétienne.... Tant qu'ils « ont cru avoir quelque appui dans le bras de la « chair, ils ont fait ordinairement des réponses as- « sez vigoureuses : mais ils s'en sont très-peu sou- « venus, lorsque ce bras de la chair a été rompu, « et qu'ils n'ont plus eu de secours humain. »

Sans doute jusqu'alors la réformation véritable, c'est-à-dire celle des mœurs, avait de faibles fondements dans la réforme prétendue; et l'œuvre de Dieu, tant vantée et tant désirée, ne s'y faisait pas.

Ce que Melanchton avait le plus espéré dans la réforme de Luther, c'était la liberté chrétienne, et l'affranchissement de tout joug humain : mais il se trouva bien déçu dans ses espérances. Il a vu près de cinquante ans durant l'Église luthérienne toujours sous la tyrannie, ou dans la confusion. Elle porta longtemps la peine d'avoir méprisé l'autorité légitime. Il n'y eut jamais de maître plus rigoureux que Luther, ni de tyrannie plus insupportable que celle qu'il exerçait dans les matières de doctrine. Son arrogance était si connue, qu'elle faisait dire à Muncer, qu'il y avait deux papes : l'un celui de Rome, et l'autre Luther; et ce dernier le plus dur. S'il n'y eût eu que Muncer, un fanatique et un chef de fanatiques, Melanchton eût pu s'en consoler : mais Zuingle, mais Calvin, mais tous les Suisses, et tous les sacramentaires, gens que Melancthon ne méprisait pas, disaient hautement, sans qu'il les pût contredire, que Luther était un nouveau pape. Personne n'ignore ce qu'écrivit Calvin à son confident Bulinger[1] : « Qu'on ne pouvait plus souffrir « les emportements de Luther, à qui son amour- « propre ne permettait pas de connaître ses défauts, « ni d'endurer qu'on le contredît. » Il s'agissait de doctrine, et c'était principalement sur la doctrine que Luther se voulait donner cette autorité absolue. La chose alla si avant, que Calvin s'en plaignit à Melanchton même : *avec quel emportement*, dit-il[2], *foudroie votre Périclès?* C'était ainsi qu'on nommait Luther, quand on voulait donner un beau nom à son éloquence trop violente. « Nous lui de- « vons beaucoup, je l'avoue, et je souffrirai aisé- « ment qu'il ait une très-grande autorité, pourvu « qu'il sache se commander à lui-même; quoique « enfin il serait temps d'aviser combien nous « voulons déférer aux hommes dans l'Église. Tout « est perdu lorsque quelqu'un peut seul plus que « tous les autres, surtout quand il ne craint pas « d'user de tout son pouvoir.... Et certainement « nous laissons un étrange exemple à la postérité, « pendant que nous aimons mieux abandonner no- « tre liberté, que d'irriter un seul homme par la « moindre offense. Son esprit est violent, dit-on, « et ses mouvements sont impétueux; comme si « cette violence ne s'emportait pas davantage, « pendant que tout le monde ne songe qu'à lui « complaire en tout. Osons une fois pousser du « moins un gémissement libre. »

[1] *Ep. p.* 126. — [2] *Calv. ep. ad Mel. p.* 72.

Combien est-on captif quand on ne peut pas même gémir en liberté! On est quelquefois de mauvaise humeur, je l'avoue; quoiqu'un des premiers et des moindres effets de la vertu soit de se vaincre soi-même sur cette inégalité : mais que peut-on espérer quand un homme, et encore un homme qui n'a pas plus d'autorité ni peut-être plus de savoir que les autres, ne veut rien entendre, et qu'il faut que tout passe à son mot?

Melanchton n'eut rien à répondre à ces justes plaintes, et lui-même n'en pensait pas moins que les autres. Ceux qui vivaient avec Luther ne savaient jamais comment ce rigoureux maître prendrait leurs sentiments sur la doctrine. Il les menaçait de nouveaux formulaires de foi, principalement au sujet des sacramentaires, dont on accusait Melanchton de nourrir l'orgueil *par sa douceur*. On se servait de ce prétexte pour aigrir Luther contre lui, ainsi que son ami Camerarius l'écrit dans sa vie[1]. Melanchton ne savait point d'autre remède à ces maux que celui de la fuite; et son gendre Peucer nous apprend qu'il y était résolu[2]. Il écrit lui-même que Luther s'emporta si violemment contre lui, sur une lettre reçue de Bucer, qu'il ne songeait qu'à se retirer éternellement de sa présence[3]. Il vivait dans une telle contrainte avec Luther, et avec les chefs du parti, et on l'accablait tellement de travail et d'inquiétude, qu'il écrivit, n'en pouvant plus, à son ami Camerarius : « Je suis, dit-il[4], en servi- « tude comme dans l'antre du cyclope; car je ne « puis vous déguiser mes sentiments, et je pense « souvent à m'enfuir. » Luther n'était pas le seul qui le violentait. Chacun est maître à certains moments, parmi ceux qui se sont soustraits à l'autorité légitime; et le plus modéré est toujours le plus captif.

Quand un homme s'est engagé dans un parti pour dire son sentiment avec liberté, et que cet appât trompeur l'a fait renoncer au gouvernement établi; s'il trouve après que le joug s'appesantisse, et que non-seulement le maître qu'il aura choisi, mais encore ses compagnons, le tiennent plus sujet qu'auparavant, que n'a-t-il point à souffrir? et faut-il nous étonner des lamentations continuelles de Melanchton? Non, Melanchton n'a jamais dit tout ce qu'il pensait sur la doctrine, pas même quand il écrivait à Augsbourg sa Confession de foi et celle de tout le parti. Nous avons vu qu'il *accommodait ses dogmes à l'occasion*[5] : il était prêt à dire beaucoup de choses plus douces, c'est-à-dire, plus approchantes des dogmes reçus par les catholiques, *si ses compagnons l'avaient permis*. Con-

[1] *Com. in vit. Phil. Mel.* — [2] *Peuc. ep. ad. vit. Theod. Hosp. p.* 2. *f.* 193 et seq. — [3] *Mel. lib.* IV, *ep.* 315. — [4] *Lib.* IV, 255. — [5] *Ci-dessus liv.* III.

traint de tout côtés, et plus encore de celui de Luther que de tout autre, il n'ose jamais parler, et se réserve *à de meilleurs temps, s'il en vient* dit-il[1], *qui soient propres aux desseins que j'ai dans l'esprit.* C'est ce qu'il écrit en 1537 dans l'assemblée de Smalcalde, où on dressa les articles dont nous venons de parler. On le voit cinq ans après et en 1542, soupirer encore après une assemblée libre du parti[2], où l'on explique *la doctrine d'une manière ferme et précise.* Encore après, et vers les dernières années de sa vie, il écrit à Calvin et à Bulinger, qu'on devait écrire contre lui sur le sujet de l'eucharistie et de l'adoration du pain : c'était des luthériens qui devaient faire ce livre : *S'ils le publient,* disait-il[3], *je parlerai franchement.* Mais ce meilleur temps, ce temps de parler franchement, et de déclarer sans crainte ce qu'il appelait la vérité, n'est jamais venu pour lui ; et il ne se trompait pas quand il disait que, *de quelque sorte que tournassent les affaires, jamais on n'aurait la liberté de parler franchement sur les dogmes*[4]. Lorsque Calvin et les autres l'excitent à dire ce qu'il pense, il répond comme un homme qui a de grands ménagements, et qui se réserve toujours à expliquer de certaines choses[5], que néanmoins on n'a jamais vues : de sorte qu'un des maîtres principaux de la nouvelle réforme, et celui qu'on peut dire avoir donné la forme au luthéranisme, est mort sans s'être expliqué pleinement sur les controverses les plus importantes de son temps.

C'est que durant la vie de Luther il fallait se taire. On ne fut pas plus libre après sa mort. D'autres tyrans prirent la place. C'était Illyric, et les autres qui menaient le peuple. Le malheureux Melanchton se regarde au milieu des luthériens ses collègues, comme au milieu de ses ennemis, ou, pour me servir de ses mots, comme au milieu de guêpes furieuses, et *n'espère trouver de sincérité que dans le ciel*[6]. Je voudrais qu'il me fût permis d'employer le terme de *démagogue,* dont il se sert : c'était, dans Athènes et dans les états populaires de la Grèce, certains orateurs qui se rendaient tout-puissants sur la populace, en la flattant. Les Églises luthériennes étaient menées par de semblables discoureurs : « gens ignorants, selon Me« lanchton[7], qui ne connaissaient ni piété, ni dis« cipline. Voilà, dit-il, ceux qui dominent ; et je « suis comme Daniel parmi les lions. » C'est la peinture qu'il nous fait des Églises luthériennes. On tomba de là dans *une anarchie,* c'est-à-dire, comme il dit lui-même[8], *dans un état qui enferme tous les maux ensemble :* il veut mourir, et ne voit plus d'espérance qu'en celui qui avait promis de soutenir son Église, *même dans sa vieillesse, et jusqu'à la fin des siècles.* Heureux, s'il avait pu voir : qu'il ne cesse donc jamais de la soutenir !

C'est à quoi on se devait arrêter : et puisqu'il en fallait enfin revenir aux promesses faites à l'Église, Melanchton n'avait qu'à considérer qu'elles devaient avoir toujours été autant inébranlables dans les siècles passés, qu'il voulait croire qu'elles le seraient dans les siècles qui ont suivi la réformation. L'Église luthérienne n'avait point d'assurance particulière de son éternelle durée ; et la réformation faite par Luther ne devait pas demeurer plus ferme que la première institution faite par Jésus-Christ et par ses apôtres. Comment Melanchton ne voyait-il pas que la réforme, dont il voulait qu'on changeât tous les jours la foi, n'était qu'un ouvrage humain ? Nous avons vu qu'il a changé et rechangé beaucoup d'articles importants de la Confession d'Augsbourg, après même qu'elle a été présentée à l'empereur[1]. Il a aussi ôté en divers temps beaucoup de choses importantes de l'apologie, encore qu'elle fût souscrite de tout le parti avec autant de soumission que la Confession d'Augsbourg. En 1532, après la Confession d'Augsbourg et l'apologie, il écrit encore « que des points « très-importants restent indécis, et qu'il fallait « chercher sans bruit les moyens d'expliquer les « dogmes[2]. Que je souhaite, dit-il, que cela se fasse, « et se fasse bien ! » comme un homme qui sentait en sa conscience que rien jusqu'alors ne s'était fait comme il faut. En 1533 : « Qui est-ce qui songe, « dit-il[3], à guérir les consciences agitées de dou« tes, et à découvrir la vérité ? » En 1535 : « Com« bien, dit-il[4], méritons-nous d'être blâmés, nous « qui ne prenons aucun soin de guérir les conscien« ces agitées de doutes, ni d'expliquer les dogmes « purement et simplement, sans sophisterie ? Ces « choses me tourmentent terriblement. » Il souhaite, dans la même année, « qu'une assemblée « pieuse juge le procès de l'eucharistie sans sophis« terie et sans tyrannie[5]. » Il juge donc la chose indécise ; et cinq ou six manières d'expliquer cet article, que nous trouvons dans la Confession d'Augsbourg et dans l'apologie, ne l'ont pas contenté. En 1536, accusé de trouver encore beaucoup de doutes dans la doctrine dont il faisait profession, il répond d'abord qu'elle est inébranlable[6] ; car il fallait bien parler ainsi, ou abandonner la cause. Mais il fait connaître aussitôt après, qu'en effet il y restait beaucoup de défauts : il ne faut pas oublier qu'il s'agissait de doctrine. Melanchton rejette ces défauts sur les vices et sur l'opiniâtreté des ecclésiastiques, « par lesquels il est arrivé, dit-il, qu'on « laisse parmi nous aller les choses comme elles « pouvaient, pour ne rien dire de pis ; qu'on y est « tombé en beaucoup de fautes, et qu'on y fit au « commencement beaucoup de choses sans raison. » Il reconnaît le désordre ; et la vaine excuse qu'il cherche, pour rejeter sur l'Église catholique les défauts de sa religion, ne le couvre point. Il n'était pas plus avancé en 1537, et durant que tous les docteurs du parti, assemblés avec Luther à Smalcalde, y expliquaient de nouveau les points de doc-

[1] *Lib.* IV, *ep.* 204. — [2] *Lib.* I, *ep.* 110. *col.* 147. — [3] *Ep. Mel. inter Calv. ep. p.* 218, 236. — [4] *Lib.* IV, *ep.* 138. — [5] *Ep. Mel. int. Calv. ep. p.* 190. *Calv. resp.* 211 — [6] *Mel. epist. ad Calv. inter Calv. epist. p.* 144. — [7] *Lib.* IV, *ep.* 836, 842, 845. — [8] *Ibid. et l.* I, *ep.* 107 ; IV, 76, 780, *etc.*

[1] *Voy*, ci-dessus, *liv.* III, — [2] *L.* IV, *ep.* 133. — [3] *Ibid. ep.* 140. — [4] *Ibid. ep.* 170. — [5] *Lib.* III. *ep.* 114. [6] *Lib.* IV, *ep.* 191.

trine, ou plutôt qu'ils y souscrivaient aux décisions de Luther. « J'étais d'avis, dit-il [1], qu'en rejetant « quelques paradoxes on expliquât plus simplement « la doctrine ! » et encore qu'il ait souscrit, comme on a vu, à ces décisions, il en fut si peu satisfait, qu'en 1542 nous l'avons vu « souhaiter encore une « autre assemblée, où les dogmes fussent expliqués « d'une manière ferme et précise [2]. » Trois ans après, et en 1545, il reconnaît encore que la vérité avait été découverte fort imparfaitement aux prédicateurs du nouvel Évangile. « Je prie Dieu, dit- « il [3], qu'il fasse fructifier cette telle quelle petitesse « de doctrine qu'il nous a montrée. » Il déclare que pour lui il a fait tout ce qu'il a pu. « La volonté, « dit-il, ne m'a pas manqué; mais le temps, les « conducteurs et les docteurs. » Mais quoi! son maître Luther, cet homme qu'il avait cru suscité de Dieu pour dissiper les ténèbres du monde, lui manquait-il? Sans doute il se fondait peu sur la doctrine d'un tel maître, quand il se plaint si amèrement d'avoir manqué de docteur. En effet, après la mort de Luther, Melanchton, qui en tant d'endroits lui donne tant de louanges, écrivant confidemment à son ami Camerarius, se contente de dire assez froidement, qu'*il a du moins bien expliqué quelque partie de la doctrine céleste* [4]. Un peu après il confesse *que lui et les autres sont tombés dans beaucoup d'erreurs, qu'on ne pouvait éviter en sortant de tant de ténèbres* [5], et se contente de dire que *plusieurs choses ont été bien expliquées;* ce qui s'accorde parfaitement avec le désir qu'il avait qu'on expliquât mieux les autres. On voit, dans tous les passages que nous avons rapportés, qu'il s'agit de dogmes de foi; puisqu'on y parle partout de décisions, et de décrets nouveaux sur la doctrine. Qu'on s'étonne maintenant de ceux qu'on appelle chercheurs en Angleterre. Voilà Melanchton lui-même qui cherche encore beaucoup d'articles de sa religion, quarante ans après la prédication de Luther, et l'établissement de sa réforme.

Si l'on demande quels étaient les dogmes que Melanchton prétendait mal expliqués, il est certain que c'était les plus importants. Celui de l'eucharistie était du nombre. En 1553, après tous les changements de la Confession d'Augsbourg, après les explications de l'apologie, après les articles de Smalcalde, qu'il avait signés, il demande encore *une nouvelle formule pour la cène* [6]. On ne sait pas bien ce qu'il voulait mettre dans cette formule; et il paraît seulement que ni celles de son parti, ni celles du parti contraire, ne lui plaisaient, puisque, selon lui, les uns et les autres ne faisaient *qu'obscurcir la matière* [7].

Un autre article, dont il souhaitait la décision, était celui du libre arbitre, dont les conséquences influent si avant dans les matières de la justification et de la grâce. En 1548, il écrit à Thomas Cranmer, cet archevêque de Cantorbéri qui jeta le roi son maître dans l'abîme par ses complaisances : « Dès le commencement, dit-il [1], les discours qu'on a faits parmi nous sur le libre arbi- « tre, selon les opinions des Stoïciens, ont été trop « durs, et il faut songer à faire quelque formule « sur ce point. » Celle de la Confession d'Augsbourg, quoiqu'il l'eût lui-même dressée, ne le contentait plus : il commençait à vouloir que le libre arbitre agît non-seulement dans les devoirs de la vie civile, mais encore dans les opérations de la grâce, et par son secours. Ce n'était pas là les idées qu'il avait reçues de Luther, ni ce que Melanchton lui-même avait expliqué à Augsbourg. Cette doctrine lui suscita des contradicteurs parmi les protestants. Il se préparait à une vigoureuse défense, quand il écrivait à un ami : *S'ils publient leurs disputes stoïciennes* (touchant la nécessité fatale, et contre le franc arbitre) *je répondrai très-gravement et très-doctement* [2]. Ainsi, parmi ses malheurs, il ressent le plaisir de faire un beau livre, et persiste dans sa croyance, que la suite nous découvrira davantage.

On pourrait marquer d'autres points dont Melanchton désirait la décision longtemps après la Confession d'Augsbourg. Mais ce qu'il y a de plus étrange, c'est que pendant qu'il sentait en sa conscience, et qu'il avouait à ses amis, lui qui l'avait faite, la nécessité de la réformer en tant de chefs importants, lui-même dans les assemblées qui se faisaient en public, il ne cessait de déclarer, avec tous les autres, qu'il s'en tenait précisément à cette Confession, telle qu'elle fut présentée dans la diète d'Augsbourg, et à l'apologie, comme à la pure explication de la parole de Dieu [3]. La politique le voulait ainsi; et c'eût été trop décrier la réformation, que d'avouer qu'elle eût erré dans son fondement.

Quel repos pouvait avoir Melanchton durant ces incertitudes? Le pis était qu'elles venaient du fond même et pour ainsi dire de la constitution de son Église, en laquelle il n'y avait point d'autorité légitime, ni de puissance réglée. L'autorité usurpée n'a rien d'uniforme : elle pousse ou se relâche sans mesure. Ainsi la tyrannie et l'anarchie s'y font sentir tour à tour, et on ne sait à qui s'adresser pour donner une forme certaine aux affaires.

Un défaut si essentiel, et en même temps si inévitable dans la constitution de la nouvelle réforme, causait des troubles extrêmes au malheureux Melanchton. S'il naissait quelques questions, il n'y avait aucun moyen de les terminer. Les traditions les plus constantes étaient méprisées. L'Écriture se laissait tordre et violenter à qui le voulait. Tous les partis croyaient l'entendre : tous publiaient qu'elle était claire. Personne ne voulait céder à son compagnon. Melanchton criait en vain qu'on s'assemblât pour terminer la querelle de l'eucharistie, qui déchirait la réforme naissante. Les conférences qu'on appelait amiables n'en avaient que le nom, et ne faisaient qu'aigrir les esprits, et embarrasser les affaires. Il fallait une assemblée juridique, un concile qui eût pouvoir de déterminer, et auquel les peuples se soumissent. Mais où le

[1] *Lib.* IV, *ep.* 98. — [2] *Lib.* I, *ep.* 110. — [3] *Lib.* IV, *ep.* 662. — [4] *Lib.* IV, *ep.* 699. — [5] *Ibid. ep* 737. — [6] *Lib.* II, *ep.* 447. — [7] *Ibid.*

[1] *Lib.* III, — *Ibid. ep.* 42. — [2] *Lib.* II, *ep.* 200. — [3] *Lib.* I 66, 70, 76.

prendre dans la nouvelle réforme? La mémoire des évêques méprisés y était encore trop récente : les particuliers qu'on voyait occuper leurs places n'avaient pas pu se donner un caractère plus inviolable. Aussi voulaient-ils de part et d'autre, luthériens et zuingliens, qu'on jugeât de leur mission par le fond. Celui qui disait la vérité avait, selon eux, la mission légitime. C'était la difficulté de savoir qui la disait, cette vérité, dont tout le monde se fait honneur; et tous ceux qui faisaient dépendre leur mission de cet examen la rendaient douteuse. Les évêques catholiques avaient un titre certain, et il n'y avait qu'eux dont la vocation fût incontestable. On disait qu'ils en abusaient; mais on ne niait point qu'ils ne l'eussent. Ainsi Melanchton voulait toujours qu'on les reconnût; toujours il soutenait qu'on avait tort de ne *rien accorder à l'ordre sacré*[1]. Si on ne rétablissait leur autorité, il prévoyait avec une vive et inconsolable douleur, que « la discorde serait éternelle, et qu'elle serait suivie de « l'ignorance, de la barbarie, et de toute sorte de « maux. »

Il est bien aisé de dire, comme font nos réformés, qu'on a une vocation extraordinaire; que l'Église n'est pas attachée comme les royaumes à une succession établie, et que les matières de religion ne se doivent pas juger en la même forme que les affaires sont jugées dans les tribunaux. Le vrai tribunal, dit-on, c'est la conscience, où chacun doit juger des choses par le fond, et entendre la vérité par lui-même : ces choses, encore une fois, sont aisées à dire. Melanchton les disait comme les autres[2]; mais il sentait bien dans sa conscience, qu'il fallait quelque autre principe pour former l'Église. Car aussi pourquoi serait-elle moins ordonnée que les empires? pourquoi n'aurait-elle pas une succession légitime dans ses magistrats? Fallait-il laisser une porte ouverte à quiconque se voudrait dire envoyé de Dieu, ou obliger les fidèles à en venir toujours à l'examen du fond, malgré l'incapacité de la plupart des hommes! Ces discours sont bons pour la dispute; mais quand il faut finir une affaire, mettre la paix dans l'Église, et donner sans prévention un véritable repos à sa conscience, il faut avoir d'autres voies. Quoi qu'on fasse, il faut revenir à l'autorité, qui n'est jamais assurée, non plus que légitime, quand elle ne vient pas de plus haut, et qu'elle s'est établie par elle-même. C'est pourquoi Melanchton voulait reconnaître les évêques que la succession avait établis, et ne voyait que ce remède aux maux de l'Église.

La manière dont il s'en explique dans une de ses lettres est admirable[3]. « Nos gens demeurent d'ac« cord que la police ecclésiastique, où on reconnaît « des évêques supérieurs de plusieurs églises, et l'é« vêque de Rome supérieur à tous les évêques, est « permise. Il a aussi été permis aux rois de donner « des revenus aux Églises : ainsi il n'y a point de « contestation sur la supériorité du Pape, et sur « l'autorité des évêques : et tant le Pape que les évêques peuvent aisément conserver « cette autorité « car il faut à l'Eglise des conducteurs pour main« tenir l'ordre, pour avoir l'œil sur ceux qui sont « appelés au ministère ecclésiastique, et sur la doc« trine des prêtres, et pour exercer les jugements « ecclésiastiques; de sorte que, s'il n'y avait point « de tels évêques, IL EN FAUDRAIT FAIRE. LA « MONARCHIE DU PAPE servirait aussi beaucoup « à conserver entre plusieurs nations le consente« ment dans la doctrine : ainsi on s'accorderait fa« cilement sur la SUPÉRIORITÉ DU PAPE, si on « était d'accord sur tout le reste; et les rois pour« raient eux-mêmes facilement modérer les entre« prises des papes sur le temporel de leurs royau« mes. » Voilà ce que pensait Melanchton sur l'autorité du Pape et des évêques. Tout le parti en était d'accord, quand il écrivit cette lettre : *Nos gens*, dit-il, *demeurent d'accord :* bien éloigné de regarder l'autorité des évêques, avec la supériorité et *la monarchie* du Pape, comme une marque de l'empire antichrétien, il regardait tout cela comme une chose désirable, et qu'il faudrait établir, si elle ne l'était pas. Il est vrai qu'il y mettait la condition que les puissances ecclésiastiques *n'opprimassent point la saine doctrine :* mais s'il est permis de dire qu'ils l'oppriment, et sous ce prétexte, de leur refuser l'obéissance qui leur est due, on retombe dans l'inconvénient qu'on veut éviter, et l'autorité ecclésiastique devient le jouet de tous ceux qui voudront la contredire.

C'est aussi pour cette raison que Melanchton cherchait toujours un remède à un si grand mal. Ce n'était certainement pas son dessein, que la désunion fut éternelle. Luther se soumettait au concile, quand Melanchton s'était attaché à sa doctrine. Tout le parti en pressait la convocation; et Melanchton y espérait la fin du schisme, sans quoi j'ose présumer que jamais il ne s'y serait engagé. Mais après le premier pas, on va plus loin qu'on n'avait voulu. A la demande du concile, les protestants ajoutèrent qu'ils le demandaient *libre, pieux, et chrétien*. La demande est juste. Melanchton y entre : mais de si belles paroles cachaient un grand artifice. Sous le nom de concile libre, on expliqua un concile d'où le Pape fût exclu, avec tous ceux qui faisaient profession de lui être soumis. C'étaient les intéressés, disait-on : le Pape était le coupable, les évêques étaient ses esclaves : ils ne pouvaient pas être juges. Qui donc tiendrait le concile? les luthériens? de simples particuliers ou des prêtres soulevés contre leurs évêques? Quel exemple à la postérité! et puis n'étaient-ils pas aussi les intéressés? N'étaient-ils pas regardés comme les coupables par les catholiques, qui faisaient sans contestation le plus grand parti, pour ne pas dire ici le meilleur de la chrétienté? Quoi donc! pour avoir des juges différents, fallait-il appeler les mahométans et les infidèles, ou que Dieu envoyât des anges? Et n'y avait-il qu'à accuser tous les magistrats de l'Église, pour leur ôter leur pouvoir, et rendre le jugement impossible? Melanchton avait trop de sens pour ne pas voir que c'était une illusion. Que fera-t-il? Apprenons-le de lui-même. En 1537, quand

[1] *Lib*, IV, *ep.* 196. — [2] *Lib.* I, *ep.* 60. — [3] *Resp. ad Bell.*

les luthériens furent assemblés à Smalcalde, pour voir ce que l'on ferait sur le concile que Paul III avait convoqué à Mantoue, on disait qu'il ne fallait point donner au Pape l'autorité de former l'assemblée où on lui devait faire son procès, ni reconnaître le concile qu'il assemblerait. Mais Melanchton ne put pas être de cet avis : « Mon avis fut, « dit-il [1], de ne refuser pas absolument le concile; « parce que encore que le Pape n'y puisse pas être « juge, toutefois il a LE DROIT DE LE CONVOQUER; « et il faut que le concile ordonne qu'on procède « au jugement. » Voilà donc d'abord de son avis le concile reconnu; et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que tout le monde demeurait d'accord qu'il avait raison dans le fond. « De « plus fins que moi, poursuit-il, disaient que mes « raisons étaient subtiles et VÉRITABLES; que la « tyrannie du Pape était telle, que si une fois nous « consentions à nous trouver au concile, on enten« drait que par là nous accorderions au Pape le « pouvoir de juger. J'ai bien vu qu'il y avait quel« que inconvénient dans mon opinion : mais enfin « elle était la plus honnête. L'autre l'emporta après « de grandes disputes; et je crois qu'il y a ici quel« que fatalité. »

C'est ce qu'on dit lorsqu'on ne sait plus où l'on en est. Melanchton cherche une fin au schisme; et faute d'avoir compris la vérité tout entière, ce qu'il dit ne se soutient pas. D'un côté il sentait le bien que fait à l'Église une autorité reconnue : il voit même qu'il y fallait, parmi tant de dissensions qu'on y voyait naître, une autorité principale pour y maintenir l'unité, et il ne pouvait reconnaître cette autorité que dans le Pape. D'autre côté, il ne voulait pas qu'il fût juge dans le procès que lui faisaient les luthériens. Ainsi il lui accorde l'autorité de convoquer l'assemblée, et après il veut qu'il en soit exclu : bizarre opinion, je le confesse. Mais qu'on ne croie pas pour cela que Melanchton fût un homme peu entendu dans ces affaires : il n'avait pas cette réputation dans son parti, dont il faisait tout l'honneur, je le puis dire : et personne n'y avait plus de sens, ni plus d'érudition. S'il propose des choses contradictoires, c'est que l'état de la nouvelle réforme ne permettait rien de droit ni de suivi. Il avait raison de dire qu'il appartenait au Pape de convoquer le concile : car quel autre le convoquerait, surtout dans l'état présent de la chrétienté? Y avait-il une autre puissance que celle du Pape, que tout le monde reconnût? Et la lui vouloir ôter d'abord avant l'assemblée où l'on voulait, disait-on, lui faire son procès, n'était-ce pas un trop inique préjugé; surtout ne s'agissant pas d'un crime personnel du Pape, mais de la doctrine qu'il avait reçue de ses prédécesseurs depuis tant de siècles, et qui lui était commune avec tous les évêques de l'Église? Ces raisons étaient si solides, que les autres luthériens, contraires à Melanchton, *avouaient*, nous dit-il lui-même, comme on vient de voir, *qu'elles étaient véritables*. Mais ceux qui reconnaissaient cette vérité ne laissaient pas en même temps de soutenir avec raison, que si on donnait au Pape le pouvoir de former l'assemblée, on ne pouvait plus l'en exclure. Les évêques, qui de tout temps le reconnaissaient comme chef de leur ordre, et se verraient assemblés en corps de concile par son autorité, souffriraient-ils que l'on commençât leur assemblée par déposséder un président naturel pour une cause commune? Et donneraient-ils un exemple inouï dans tous les siècles passés? Ces choses ne s'accordaient pas; et dans ce conflit des luthériens, il paraissait clairement qu'après avoir renversé certains principes, tout ce qu'on fait est insoutenable et contradictoire.

Si on persistait à refuser le concile que le Pape avait convoqué, Melanchton n'espérait plus de remède au schisme; et ce fut à cette occasion qu'il dit les paroles que nous avons rapportées, *que la discorde était éternelle,* faute d'avoir reconnu l'autorité de l'ordre sacré [1]. Affligé d'un si grand mal, il suit sa pointe, et quoique l'opinion qu'il avait ouverte pour le Pape, ou plutôt pour l'unité de l'Église, dans l'assemblée de Smalcalde, y eût été rejetée, il fit sa souscription en la forme que nous avons vue, en réservant l'autorité du Pape.

On voit maintenant les causes profondes qui l'y obligèrent, et pourquoi il voulait accorder au Pape la supériorité sur les évêques. La paix, que la raison et l'expérience des dissensions de la secte lui faisaient voir impossible sans ce moyen, le porta à rechercher malgré Luther un secours si nécessaire. Sa conscience à ce coup l'emporta sur sa complaisance; et il ajouta seulement qu'il donnait au Pape une supériorité *de droit humain :* malheureux de ne pas voir qu'une primauté, que l'expérience lui montrait si nécessaire à l'Église, méritait bien d'être instituée par Jésus-Christ, et que d'ailleurs, une chose qu'on trouve établie dans tous les siècles ne pouvait venir que de lui.

Les sentiments qu'il avait pour l'autorité de l'Église étaient surprenants : car, encore qu'à l'exemple des autres protestants, il ne voulût pas avouer l'infaillibilité de l'Église dans la dispute, de peur, disait-il, de donner aux hommes une trop grande prérogative, son fond le portait plus loin : il répétait souvent que Jésus-Christ avait promis à son Église de la soutenir éternellement; qu'il avait promis que son *œuvre,* c'est-à-dire son Église, *ne serait jamais dissipée ni abolie;* et qu'ainsi, se fonder sur la foi de l'Église, c'était se fonder non point sur les hommes, mais sur la promesse de Jésus-Christ même [2]. C'est ce qui lui faisait dire : « Que plutôt « la terre s'ouvre sous mes pieds, qu'il m'arrive de « m'éloigner du sentiment de l'Église dans laquelle « Jésus-Christ règne. » Et ailleurs une infinité de fois : « Que l'Église juge, je me soumets au juge« ment de l'Église [3] » il est vrai que la foi qu'il avait à la promesse vacillait souvent; et une fois, après

[1] *Lib.* IV, *ep.* 196.

[1] *Lib.* IV, *ep.* 196. — [2] *Lib.* I, *ep.* 107. IV, 76, 736, 846, 876, *etc.* — [3] *Lib.* III, *ep.* 44, *L.* I, *ep.* 67, 105; *lib.* II, *ep.* 159, *etc.*

avoir dit, selon le fond de son cœur : « Je me soumets à l'Église catholique, » il y ajoute, « c'est-à-« dire aux gens de bien, et aux gens doctes[1]. » J'avoue que ce *c'est-à-dire* détruisait tout; et on voit bien quelle soumission est celle où, sous le nom *des gens de bien et des gens doctes*, on ne connaît dans le fond que qui l'on veut : c'est pourquoi il en voulait toujours venir à un caractère marqué, et à une autorité reconnue, qui était celle des évêques.

Si on demande maintenant pourquoi un homme si désireux de la paix ne la chercha pas dans l'Église, et demeura éloigné de l'ordre sacré qu'il voulait tant établir; il est aisé de l'entendre : c'est à cause principalement qu'il ne put jamais revenir de sa justice imputée. Dieu lui avait pourtant fait de grandes grâces, puisqu'il avait connu deux vérités capables de le ramener : l'une, qu'il ne fallait pas suivre une doctrine qu'on ne trouvait pas dans l'antiquité. « Délibérez, disait-il à Brentius[2], avec l'an-« cienne Église. » Et encore : « Les opinions incon-« nues à l'ancienne Église ne sont pas recevables[3]. » L'autre vérité, c'est que sa doctrine de la justice imputée ne se trouvait point dans les Pères. Dès qu'il a commencé à la vouloir expliquer, nous lui avons ouï dire, *qu'il ne trouvait rien de semblable dans leur écrits*[4]. On ne laissa pas de trouver beau de dire dans la Confession d'Augsbourg et dans l'apologie, qu'on n'y avançait rien qui ne fût conforme à leur doctrine. On citait surtout saint Augustin; et il eût été trop honteux à des réformateurs d'avouer qu'un si grand docteur, le défenseur de la grâce chrétienne, n'en eût pas connu le fondement. Mais ce que Melanchton écrit confidemment à un ami, nous fait bien voir que ce n'était que pour la forme et par manière d'acquit, qu'on nommait saint Augustin dans le parti : car il répète trois ou quatre fois, avec une espèce de chagrin, que ce qui empêche cet ami de bien entendre cette matière, c'est qu'*il est encore attaché à l'imagination de saint Augustin*, et qu'*il faut entièrement détourner les yeux de l'imagination de ce Père*[5]. Mais encore quelle est cette imagination dont il faut détourner les yeux? « C'est, dit-il, l'imagination d'être tenus « pour justes par l'accomplissement de la loi, que « le Saint-Esprit fait en nous. » Cet accomplissement, selon Melanchton, ne sert de rien pour rendre l'homme agréable à Dieu; et c'est à saint Augustin une fausse imagination d'avoir pensé le contraire : voilà comme il traite un si grand homme. Et néanmoins il le cite, à cause, dit-il, de *l'opinion publique qu'on a de lui* : mais au fond, continue-t-il, *il n'explique pas assez la justice de la foi*; comme s'il disait : En cette matière il faut bien citer un Père que tout le monde regarde comme le plus digne interprète de cet article, quoiqu'à vrai dire il ne soit pas pour nous. Il ne trouvait rien de plus favorable dans les autres Pères. « Quelles épaisses « ténèbres, disait-il[6], trouve-t-on sur cette matière « dans la doctrine commune des Pères et de nos ad-« versaires! » Que devenaient ces belles paroles, qu'il fallait délibérer avec l'ancienne Église? Que ne pratiquait-il ce qu'il conseillait aux autres? Et puisqu'il ne connaissait de piété, comme en effet il n'y en a point, que celle qui est fondée sur la véritable doctrine de la justification, comment crut-il que tant de saints l'eussent ignorée? Comment s'imagina-t-il voir si clairement dans l'Écriture ce qu'on ne voyait point dans les Pères, pas même dans saint Augustin, le docteur et le défenseur de la grâce justifiante contre les pélagiens, dont aussi toute l'Église avait toujours en ce point constamment suivi la doctrine?

Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que lui-même, tout épris qu'il était de la spécieuse idée de sa justice imputative, il ne pouvait venir à bout de l'expliquer à son gré. Non content d'en avoir établi le dogme très-amplement dans la Confession d'Augsbourg, il s'applique tout entier à l'expliquer dans l'apologie; et pendant qu'il la composait, il écrivait à son ami Camerarius : *Je souffre vraiment un très-grand et un très-pénible travail dans l'apologie à l'endroit de la justification que je désire expliquer utilement*[1]. Mais du moins après ce grand travail, aura-t-il tout dit? Écoutons ce qu'il en écrit à un autre ami : c'est celui que nous avons vu qu'il reprenait comme encore trop attaché aux imaginations de saint Augustin : « J'ai, dit-il[2], tâché d'ex-« pliquer cette doctrine dans l'apologie : mais dans « ces sortes de discours les calomnies des adversai-« res ne permettent pas de s'expliquer comme je « fais maintenant avec vous; quoiqu'au fond je dise « la même chose. » Et un peu après : « J'espère « que vous recevrez quelque sorte de secours par « mon apologie, quoique j'y parle de si grandes « choses avec précaution. » A peine toute cette lettre a-t-elle une page : l'apologie sur cette matière en a plus de cent; et néanmoins cette lettre, selon lui, s'explique mieux que l'apologie. C'est qu'il n'osait dire aussi clairement dans l'apologie qu'il faisait dans cette lettre, « qu'il FAUT ENTIÈREMENT « ÉLOIGNER SES YEUX de l'accomplissement de la « loi, même de celui QUE LE SAINT-ESPRIT FAIT « EN NOUS. » Voilà ce qu'il appelait rejeter *l'imagination* de saint Augustin. Il se voyait toujours pressé de cette demande des catholiques : Si nous sommes agréables à Dieu indépendamment de toute bonne œuvre et de tout accomplissement de la loi, même de celui que le Saint-Esprit fait en nous, comment et à quoi les bonnes œuvres sont-elles nécessaires? Mélanchton se tourmentait en vain à parer ce coup, et à éluder cette terrible conséquence : *Les bonnes œuvres, selon vous, ne sont donc pas nécessaires?* Voilà ce qu'il appelait *les calomnies des adversaires*, qui l'empêchaient dans l'apologie de dire nettement tout ce qu'il voulait. C'est la cause de *ce grand travail* qu'il avait à soutenir, et des *précautions* avec lesquelles il parlait. A un ami on disait tout le fond de la doctrine; mais en public, il

[1] *Lib.* I, 109. — [2] *Lib.* III, *ep.* 114. — [3] *Mel. de Eccl. Cath. ap. Lut. t.* I, 444. — [4] *L.* III, *ep.* 126. *col.* 674. *Sup. n.* 2. — [5] *Lib.* I, *ep.* 91.

[1] *Lib.* IV, *ep.* 228. — [2] *Lib.* IV, *ep.* 110. *Omnino valde multum laboris sustineo, etc.*

y fallait prendre garde : encore, ajoutait-on à cet ami, qu'au fond cette doctrine ne s'entendait bien *que dans les combats de la conscience*. C'était à dire que lorsqu'on n'en pouvait plus, et qu'on ne savait comment s'assurer d'avoir une volonté suffisante d'accomplir la loi, le remède pour conserver malgré tout cela l'assurance indubitable de plaire à Dieu, qu'on prêchait dans le nouvel évangile, était d'éloigner ses yeux de la loi et de son accomplissement, pour croire qu'indépendamment de tout cela Dieu nous réputait pour justes. Voilà le repos dont Melanchton était flatté, et dont il ne voulait pas se défaire.

Il y avait à la vérité cet inconvénient : de se tenir assuré de la rémission de ses péchés sans l'être de sa conversion : comme si ces deux choses étaient séparables, et indépendantes l'une de l'autre. C'est ce qui causait à Melanchton ce *grand travail;* et il ne pouvait venir à bout de se satisfaire : de sorte qu'après la Confession d'Augsbourg et tant de recherches laborieuses de l'apologie, il en vient encore, dans la Confession qu'on appelle saxonique, à une autre explication de la grâce justifiante, où il dit des choses nouvelles que nous verrons dans la suite. C'est ainsi qu'on est agité quand on est épris d'une idée qui n'a qu'une trompeuse apparence. On voudrait bien s'expliquer; on ne peut : on voudrait bien trouver dans les Pères ce qu'on cherche; on ne l'y trouve nulle part. On ne peut néanmoins se défaire d'une idée flatteuse, dont on s'est laissé agréablement prévenir. Tremblons, humilions-nous; avouons qu'il y a dans l'homme une source profonde d'orgueil et d'égarement, et que les faiblesses de l'esprit humain, aussi bien que les jugements de Dieu, sont impénétrables.

Melanchton crut voir la vérité d'un côté, et l'autorité légitime de l'autre. Son cœur était déchiré, et il ne cessait de se tourmenter à réunir ces deux choses. Il ne pouvait ni renoncer aux charmes de sa justice imputative, ni faire recevoir par le collége épiscopal une doctrine inconnue à ceux qui jusqu'alors avaient gouverné l'Église. Ainsi l'autorité qu'il aimait comme légitime lui devenait odieuse, parce qu'elle s'opposait à ce qu'il prenait pour la vérité. En même temps qu'on lui entend dire *qu'il n'a jamais contesté l'autorité aux évêques*, il accuse *leur tyrannie*, à cause principalement qu'ils s'opposaient à sa doctrine, et croit *affaiblir sa cause en travaillant à les rétablir*[1]. Incertain de sa conduite, il se tourmente lui-même, et ne prévoit que malheurs. « Que sera-ce, dit-il[2], que le concile, s'il « se tient, si ce n'est une tyrannie ou des papistes, « OU DES AUTRES, et des combats de théologiens « plus cruels et plus opiniâtres que ceux des Centaures? » Il connaissait Luther, et ne craignait pas moins la tyrannie de son parti, que celle qu'il attribuait au parti contraire. Les fureurs des théologiens le font trembler. Il voit que l'autorité étant une fois ébranlée, tous les dogmes, et même les plus importants, viendraient en question l'un après l'autre, sans qu'on sût comment finir. Les disputes et les discordes de la scène lui faisant voir ce qui devait arriver des autres articles : « Bon Dieu, « dit-il[1], quelles tragédies verra la postérité, si on « vient un jour à remuer ces questions, si le Verbe, « si le Saint-Esprit est une personne! » On commença de son temps à remuer ces matières : mais il jugea bien que ce n'était encore qu'un faible commencement; car il voyait les esprits s'enhardir insensiblement contre les doctrines établies, et contre l'autorité des décisions ecclésiastiques. Que serait-ce s'il avait vu les autres suites pernicieuses des doutes que la réforme avait excités? tout l'ordre de la discipline renversé publiquement par les uns, et l'indépendance établie, c'est-à-dire, sous un nom spécieux et qui flatte la liberté, l'anarchie avec tous ses maux : la puissance spirituelle mise par les autres entre les mains des princes; la doctrine chrétienne combattue en tous ses points; des chrétiens nier l'ouvrage de la création et celui de la rédemption du genre humain, anéantir l'enfer, abolir l'immortalité de l'âme, dépouiller le christianisme de tous ses mystères, et le changer en une secte de philosophie tout accommodée aux sens : de là naître l'indifférence des religions, et ce qui suit naturellement, le fond même de la religion attaqué; l'Écriture directement combattue; la voie ouverte au déisme, c'est-à-dire à un athéisme déguisé; et les livres où seraient écrites ces doctrines prodigieuses sortir du sein de la réforme, et des lieux où elle domine. Qu'aurait dit Melanchton, s'il avait prévu tous ces maux? et quelles auraient été ses lamentations? Il en avait assez vu pour en être troublé toute sa vie. Les disputes de son temps et de son parti suffisaient pour lui faire dire qu'à moins d'un miracle visible, toute la religion allait être dissipée.

Quelle ressource trouvait-il alors dans ces divines promesses, où, comme il l'assure lui-même, Jésus-Christ s'était engagé à soutenir son Église jusque dans *son extrême vieillesse*, et à ne la laisser jamais périr[2]? S'il avait bien pénétré cette bienheureuse promesse, il ne se serait pas contenté de reconnaître, comme il a fait, que la doctrine de l'Évangile subsisterait éternellement, malgré les erreurs et les disputes : mais il aurait encore reconnu qu'il devait subsister par les moyens établis dans l'Évangile, c'est-à-dire par la succession toujours inviolable du ministère ecclésiastique. Il aurait vu que c'est aux apôtres et aux successeurs des apôtres que s'adresse cette promesse : *Allez, enseignez, baptisez; et voilà, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde*[3]. S'il avait bien compris cette parole, jamais il n'aurait imaginé que la vérité pût être séparée du corps où se trouvait la succession et l'autorité légitime; et Dieu même lui aurait appris que, comme la profession de la vérité ne peut jamais être empêchée par l'erreur, la force du ministère apostolique ne peut recevoir d'interruption par aucun relâchement de la discipline. C'est la foi des chrétiens : c'est ainsi qu'il faut croire à la promesse avec Abraham, *en espérance contre l'espérance*[4];

[1] *Lib.* I, *ep.* 94. — [2] *Lib.* IV, *ep.* 228.

[1] *Lib.* IV, *ep.* 140. — [2] *Ibid.* — [3] *Lib.* I, *ep.* 107; *L.* IV, 76, *etc.* — [4] *Matt.* XXVIII, 20.

et croire enfin que l'Église conservera sa succession et produira des enfants, même lorsqu'elle paraîtra le plus stérile, et que sa force semblera le plus épuisée par un long âge. La foi de Melanchton ne fut pas à cette épreuve. Il crut bien en général à la promesse par laquelle la profession de la vérité devait subsister : mais il ne crut pas assez aux moyens établis de Dieu pour la maintenir. Que lui servit d'avoir conservé tant de bons sentiments? L'ennemi de notre salut, dit le pape saint Grégoire [1], ne les éteint pas toujours entièrement; et comme Dieu laisse dans ses enfants des restes de cupidité qui les humilient, Satan son imitateur à contresens laisse aussi (qui le croirait?) dans ses esclaves des restes de piété, fausse sans doute et trompeuse; mais néanmoins apparente, par où il achève de les séduire. Pour comble de malheur ils se croient saints, et ne songent pas que la piété qui n'a pas toutes ses suites, n'est qu'hypocrisie. Je ne sais quoi disait au cœur de Mélanchton que la paix et l'unité, sans laquelle il n'y a point de foi ni d'Église, n'avait point d'autre soutien sur la terre que l'autorité des anciens pasteurs. Il ne suivit pas jusqu'au bout cette divine lumière : tout son fond fut changé; tout lui réussit contre ses espérances. Il aspirait à l'unité : il la perdit pour jamais, sans pouvoir même en trouver l'ombre dans le parti où il l'avait été chercher. La réformation procurée ou soutenue par les armes lui faisait horreur : il se vit contraint de trouver des excuses à un emportement qu'il détestait. Souvenons-nous de ce qu'il écrivit au landgrave de Hesse, qu'il voyait prêt a prendre les armes : « Que V. A. pense, dit-il [2], qu'il vaut mieux « souffrir toutes sortes d'extrémités, que de pren- « dre les armes pour les affaires de l'Évangile. » Mais il fallut bien se dédire de cette belle maxime, quand le parti se fut ligué pour faire la guerre, et que Luther lui-même se fut déclaré. Le malheureux Melanchton ne put même conserver sa sincérité naturelle : il fallut avec Bucer tendre des piéges aux catholiques dans des équivoques affectées [3]; les charger de calomnies dans la Confession d'Augsbourg; approuver en public cette Confession, qu'il souhaitait au fond de son cœur de voir réformer en tant de chefs; parler toujours au gré d'autrui; passer sa vie dans une éternelle dissimulation; et cela dans la religion, dont le premier acte est de croire, comme le second est de confesser. Quelle contrainte! quelle corruption ! Mais le zèle du parti l'emporte : on s'étourdit les uns les autres : il faut non-seulement se soutenir, mais encore s'accroître : le beau nom de réformation rend tout permis, et le premier engagement rend tout nécessaire.

Cependant on sent dans le cœur de secrets reproches, et l'état où l'on se trouve déplaît. Melanchton témoigne souvent qu'il se passe en lui des choses étranges, et ne peut bien expliquer ses peines secrètes. Dans le récit qu'il fait à son intime ami Camerarius des décrets de l'assemblée de Spire, et des résolutions que prirent les protestants, tous les termes dont il se sert pour exprimer ses douleurs sont extrêmes. « Ce sont des agitations incroyables, « et les douleurs de l'enfer; il en est presque à la « mort. Ce qu'il ressent est horrible; sa consterna- « tion est étonnante. Durant ses accablements il re- « connaît sensiblement combien certaines gens ont tort [1]. » Quand il n'ose nommer, c'est quelque chef du parti qu'il faut entendre, et principalement Luther : ce n'était pas assurément par crainte de Rome qu'il écrivait avec tant de précautions, et qu'il gardait tant de mesures : et d'ailleurs il est bien constant que rien ne le troublait tant que ce qui se passait dans le parti même, où tout se faisait par des intérêts politiques, par de sourdes machinations, et par des conseils violents : en un mot, on n'y traitait que *des ligues que tous les gens de bien*, disait-il [2], *devaient empêcher*. Toutes les affaires de la réforme roulaient sur ces ligues de princes avec les villes, que l'empereur voulait rompre, et que les princes protestants voulaient maintenir; et voici ce que Melanchton en écrivait à Camerarius : « Vous « voyez, mon cher ami, que dans tous ces accommo- « dements on ne pense à rien moins qu'à la religion. « La crainte fait proposer pour un temps et avec « dissimulation des accords tels quels, et il ne faut « pas s'étonner si des traités de cette nature réussis- « sent mal : car se peut-il faire que Dieu bénisse de « tels conseils [3]? » Loin qu'il use d'exagération en parlant ainsi, on reconnaît même dans ses lettres, qu'il voyait dans le parti quelque chose de pis que ce qu'il en écrivait. « Je vois, dis-je [4], qu'il se ma- « chine quelque chose secrètement, et je voudrais « pouvoir étouffer toutes mes pensées. » Il avait un tel dégoût des princes de son parti et de leurs assemblées, où on le menait toujours, pour trouver dans son éloquence et dans sa facilité des excuses aux conseils qu'il n'approuvait pas, qu'à la fin il s'écriait : « Heureux ceux qui ne se mêlent point des « affaires publiques [5]! » et il ne trouva un peu de repos qu'après que, trop convaincu des mauvaises intentions des princes, *il avait cessé de se mettre en peine de leurs desseins* [6] : mais on le replongeait, malgré qu'il en eût, dans leurs intrigues, et nous verrons bientôt comme il fut contraint d'autoriser par écrit leurs actions les plus scandaleuses. On a vu l'opinion qu'il avait des docteurs du parti, et combien il en était mal satisfait : mais voici quelque chose de plus fort. « Leurs mœurs sont telles, « dit-il [7], que pour en parler très-modérément, « beaucoup de gens, émus de la confusion qu'on « voit parmi eux, trouvent tout autre état un âge « d'or, en comparaison de celui où ils nous met- « tent. » Il trouvait *ces plaies incurables* [8]; et dès son commencement la réforme avait besoin d'une autre réforme.

Outre ces agitations, il ne cessait de s'entretenir avec Camerarius, avec Osiandre et les autres chefs du parti, avec Luther même, des prodiges qui arri-

[1] *Rom.* I v, 18. — [2] *Pastoral. part.* III, *cap.* XXX; *tom.* II, *col.* 87. — [3] *Lib.* III, *ep.* 16; *Lib.* IV, *ep.* 110. 111.

[1] *Voyez* ci-dessus, *liv.* IV. — [2] *Lib.* IV, *ep.* 85. — [3] *Sleid. lib.* VIII. — [4] *Lib.* IV, *ep.* 137. — [5] *Ibid.* 70. — [6] *Ibid.* 85. — [7] *Ibid.* 228. — [8] *Ibid.* 742.

vaient, et des funestes menaces du ciel irrité. On ne sait souvent ce que c'est : mais c'est toujours quelque chose de terrible. Je ne sais quoi qu'il promet à son ami Camerarius de lui dire en particulier, inspire de la frayeur en le lisant [1]. D'autres prodiges arrivés vers le temps de la diète d'Augsbourg lui paraissaient favorables au nouvel évangile. A Rome, *le débordement extraordinaire du Tibre, et l'enfantement d'une mule, dont le petit avait un pied de grue :* dans le territoire d'Augsbourg la naissance *d'un veau à deux têtes*, lui furent un signe d'un changement indubitable dans l'état de l'univers, et en particulier *de la ruine prochaine de Rome par le schisme* [2] : c'est ce qu'il écrit très-sérieusement à Luther même, en lui donnant avis que ce jour-là on présenterait à l'empereur la Confession d'Augsbourg. Voilà de quoi se repaissaient, dans une action si célèbre, les auteurs de cette Confession, et les chefs de la réforme : tout est plein de songes et de visions dans les lettres de Melanchton : et on croit lire Tite-Live, lorsqu'on voit tous les prodiges qu'il y raconte. Quoi plus? ô faiblesse extrême d'un esprit d'ailleurs admirable, et hors de ses préventions si pénétrant! les menaces des astrologues lui font peur. On le voit sans cesse effrayé par les tristes conjonctions des astres : *un horrible aspect de Mars* le fait trembler pour sa fille, dont lui-même il avait fait l'horoscope. Il n'est pas moins *effrayé de la flamme horrible d'une comète extrêmement septentrionale* [3]. Durant les conférences qu'on faisait à Augsbourg sur la religion, il se console de ce qu'on va si lentement, parce que *les astrologues prédisent que les astres seront plus propices aux disputes ecclésiastiques vers l'automne* [4]. Dieu était au-dessus de tous ces présages, il est vrai; et Melanchton le répète souvent, aussi bien que les faiseurs d'almanachs : mais enfin les astres régissaient jusqu'aux affaires de l'Église. On voit que ses amis, c'est-à-dire les chefs du parti, entrent avec lui dans ces réflexions : pour lui, sa malheureuse nativité ne lui promettait que des combats infinis sur la doctrine, de grands travaux et peu de fruit [5]. Il s'étonne, né sur les coteaux approchant du Rhin, qu'*on lui ait prédit un naufrage sur la mer Baltique* [6]; et appelé en Angleterre et en Danemark, il se garde bien d'aller sur cette mer. A tant de prodiges et tant de menaces des constellations ennemies, pour comble d'illusions, il se joignait encore des prophéties. C'était une des faiblesses du parti, de croire que tout le succès en avait été prédit; et voici une des prédictions des plus mémorables qu'on y vante. En l'an 1516, à ce qu'on dit, et un an devant les mouvements de Luther, je ne sais quel cordelier s'était avisé, en commentant Daniel, de dire que *la puissance du Pape allait baisser, et ne se relèverait jamais* [7]. Cette prédiction était aussi vraie que ce qu'ajoutait ce nouveau prophète, qu'*en* 1600 *le Turc serait maître de l'Italie et de l'Allemagne.* Néanmoins Melanchton rapporte sérieusement la vision de ce fanatique, et se vante de l'avoir en original entre ses mains, comme le frère cordelier l'avait écrite. Qui n'eût tremblé à ce récit? Le Pape est déjà ébranlé par Luther, et on croit le voir à bas. Melanchton prend tout cela pour des prophéties; tant on est faible quand on est prévenu. Après le Pape renversé, il croit voir suivre de près le Turc victorieux; et les tremblements de terre qui arrivaient, le confirment dans cette pensée [1]. Qui le croirait capable de toutes ces impressions, si toutes ses lettres n'en étaient remplies? Il lui faut faire cet honneur, ce n'était pas ses périls qui lui causaient tant de troubles et tant de tourments : au milieu de ses plus violentes agitations on lui entend dire avec confiance : *Nos périls me troublent moins que nos fautes* [2]. Il donne un bel objet à ses douleurs; les maux publics, et particulièrement les maux de l'Église : mais c'est aussi qu'il ressent en sa conscience, comme il l'explique souvent, la part qu'avaient à ces maux ceux qui s'étaient vantés d'en être les réformateurs. Mais c'est assez parler en particulier des troubles dont Melanchton était agité : on a vu assez clairement les raisons de la conduite qu'il tint dans l'assemblée de Smalcalde, et les motifs de la restriction qu'il y mit à l'article plein de fureur que Luther y proposa contre le Pape.

[1] *L.* II. *ep.* 89, 269. — [2] *L.* I. *ep.* 120, III, 69. — [3] *Lib.* II, *ep.* 37, 445. *Lib.* IV. *ep.* 119, 135, 137, 195, 198, 759, 848, *etc. Ibid.* 146. — [4] *Ibid.* 93. — [5] *Lib*, II. *ep.* 448. — [6] *Ibid.* 93. — [7] *Mel. lib.* I. *ep.* 65.

[1] *Mel. lib.* I, *ep.* 65. — [2] *Lib.* IV, *ep.* 70.

LIVRE VI.

Depuis 1537 *jusqu'à l'an* 1546.

SOMMAIRE.

Le landgrave travaille à entretenir l'union entre les luthériens et les zuingliens. Nouveau remède qu'on trouve à l'incontinence de ce prince, en lui permettant d'épouser une seconde femme durant la vie de la première. Instruction mémorable qu'il donne à Bucer pour faire entrer Luther et Melanchton dans ce sentiment. Avis doctrinal de Luther, de Bucer et de Melanchton en faveur de la polygamie. Le nouveau mariage est fait ensuite de cette consultation. Le parti en a honte, et n'ose ni le nier ni l'avouer. Le landgrave porte Luther à supprimer l'élévation du Saint Sacrement, en faveur des Suisses, que cette cérémonie rebutait de la ligue de Smalcalde. Luther à cette occasion s'échauffe de nouveau contre les sacramentaires. Dessein de Melanchton pour détruire le fondement du sacrifice de l'autel. On reconnaît dans le parti que le sacrifice est inséparable de la présence réelle et du sentiment de Luther. On en avoue autant de l'adoration. Présence momentanée, et dans la seule réception, comment établie. Le sentiment de Luther méprisé par Melanchton et par les théologiens de Leipsick et de Vitemberg. Thèses emportées de Luther contre les théologiens de Louvain. Il reconnaît le Sacrement adorable; il déteste les zuingliens, et il meurt.

L'accord de Vitemberg ne subsista guère : c'était une erreur de s'imaginer qu'une paix plâtrée comme celle-là pût être de longue durée, et qu'une si grande opposition dans la doctrine, avec une si grande altération dans les esprits, pût être surmontée par des équivoques. Il échappait toujours à Luther quelque mot fâcheux contre Zuingle. Ceux de Zu-

rich ne manquaient pas de défendre leur docteur : mais Philippe, landgrave de Hesse qui avait toujours dans l'esprit des desseins de guerre, tenait uni autant qu'il pouvait le parti protestant, et empêcha durant quelques années qu'on n'en vînt à une rupture ouverte. Ce prince était le soutien de la ligue de Smalcalde; et par le besoin qu'on avait de lui dans le parti, on lui accorda une chose dont il n'y avait point d'exemple parmi les chrétiens : ce fut d'avoir deux femmes à la fois; et la réforme ne trouva que ce seul remède à son incontinence.

Les historiens qui ont écrit que ce prince était à cela près fort tempérant [1], n'ont pas su tout le secret du parti : on y couvrait le plus qu'on pouvait l'intempérance d'un prince que la réforme vantait au-dessus de tous les autres. Nous voyons, dans les lettres de Melanchton [2], qu'en 1539, du temps que la ligue de Smalcalde se rendit si redoutable, ce prince avait une maladie que l'on cachait avec soin : c'était de ces maladies qu'on ne nomme pas. Il en guérit; et pour ce qui touche son intempérance, les chefs de la réforme ordonnèrent ce nouveau remède dont nous venons de parler. On cacha le plus qu'on put cette honte du nouvel Évangile. M. de Thou, tout pénétrant qu'il était dans les affaires étrangères, n'en a pu découvrir autre chose, sinon que ce prince, *par le conseil de ses pasteurs*, avait une concubine avec sa femme. C'en est assez pour couvrir de honte ces faux pasteurs qui autorisaient le concubinage : mais on ne savait pas encore alors que ces pasteurs étaient Luther lui-même avec tous les chefs du parti, et qu'on permit au landgrave d'avoir une concubine à titre de femme légitime, encore qu'il en eût une autre dont le mariage subsistait dans toute sa force. Maintenant tout ce mystère d'iniquité est découvert par les pièces que l'électeur palatin Charles-Louis (c'est le dernier mort) a fait imprimer, et dont le prince Ernest de Hesse, un des descendants de Philippe, a manifesté une partie depuis qu'il s'est fait catholique.

Le livre que le prince palatin fit imprimer a pour titre : *Considérations consciencieuses sur le mariage, avec un éclaircissement des questions agitées jusqu'à présent touchant l'adultère, la sépatation et la polygamie*. Le livre parut en allemand en 1679, sous le nom emprunté de *Daphnæus Arcuarius* sous lequel était caché celui de *Laurentius Bœger,* c'est-à-dire Laurent l'Archer, un des conseillers de ce prince.

Le dessein de ce livre est en apparence de justifier Luther contre Bellarmin, qui l'accusait d'avoir autorisé la polygamie ; mais en effet il fait voir que Luther la favorisait; et afin qu'on ne pût pas dire qu'il aurait peut-être avancé cette doctrine dans les commencements de la réforme, il produit ce qui s'est fait longtemps après dans le nouveau mariage du landgrave.

Là, il rapporte trois pièces, dont la première est une instruction du landgrave même donnée à Bucer; car ce fut lui qui fut chargé de toute la négociation avec Luther; et on voit par là que le landgrave l'employait à bien d'autres accommodements qu'à celui des sacramentaires. Voici un fidèle extrait de cette instruction; et comme la pièce est remarquable, on la pourra voir ici tout entière traduite d'allemand en latin de mot à mot, et de bonne main [1].

Le landgrave expose d'abord, que « depuis sa « dernière maladie il avait beaucoup réfléchi sur « son état, et principalement sur ce que quelques « semaines après son mariage il avait commencé « à se plonger dans l'adultère : que ses pasteurs « l'avaient exhorté souvent à s'approcher de la « sainte table; mais qu'il croyait y trouver son ju- « gement, parce qu'il NE VEUT PAS quitter une « telle vie. » Il rejette la cause de ses désordres sur sa femme, et il raconte les raisons pour lesquelles il ne l'a jamais aimée : mais comme il a peine à s'expliquer lui-même de ces choses, il en a, dit-il, découvert tout le secret à Bucer [2].

Il parle ensuite de sa complexion, et des effets de la bonne chère qu'on faisait dans les assemblées de l'Empire, où il était obligé de se trouver [3]. Y mener une femme de la qualité de la sienne, c'était un trop grand embarras. Quand ses prédicateurs lui remontraient qu'il devait punir les adultères et les autres crimes semblables : « Comment, « disait-il, punir les crimes où je suis plongé moi- « même? Lorsque je m'expose à la guerre pour la « cause de l'Évangile, je pense que j'irais au dia- « ble si j'y étais tué par quelque coup d'épée ou « de mousquet [4]. Je vois qu'avec la femme que « j'ai, ni JE NE PUIS, NI JE NE VEUX changer de « vie, dont je PRENDS DIEU A TÉMOIN; de sorte « que je ne trouve aucun moyen d'en sortir que « par les remèdes que Dieu a permis à l'ancien « peuple [5]; » c'était à dire la polygamie.

Là il rapporte les raisons qui lui persuadent qu'elle n'est pas défendue sous l'Évangile [6]; et, ce qu'il y a de plus mémorable, c'est qu'il dit « savoir que Luther et Melanchton ont conseillé « au roi d'Angleterre de ne point rompre son ma- « riage avec la reine sa femme, mais avec elle d'en « épouser encore une autre [7]. » C'est là encore un secret que nous ignorions. Mais un prince si bien instruit dit qu'il le sait, et il ajoute qu'on lui doit d'autant plutôt accorder ce remède, qu'il ne le demande que *pour le salut de son âme*. « Je ne veux « pas, poursuit-il, demeurer plus longtemps dans « les lacets du démon; JE NE PUIS, NI NE VEUX « m'en tirer que par cette voie : c'est pourquoi je « demande à Luther, à Melanchton et à Bucer « même, qu'ils me donnent un témoignage que je « la puis embrasser [8]. Que s'ils craignent que ce « témoignage ne tourne à scandale en ce temps, et « ne nuise aux affaires de l'Évangile, s'il était im- « primé, je souhaite tout au moins qu'ils me don- « nent une déclaration par écrit, que si je me ma- « riais secrètement, Dieu n'y serait point offensé,

[1] *Thuan. lib.* IV, *ad an.* 1567. — [2] *Mel. lib.* IV, *ep.* 214.

[1] *Voyez à la fin de ce livre* VI. — [2] *Instr. n.* 1, 2. — [3] *Ibid. n.* 3. — [4] *Ibid. n.* 5. — [5] *Ibid. n.* 6. — [6] *Ibid.* et seq. — [7] *Ibid. n.* 10 — [8] *Ibid. n.* 11.

« et qu'ils cherchent les moyens de rendre avec le « temps ce mariage public; en sorte que la femme « que j'épouserai ne passe pas pour une personne « malhonnête; autrement, dans la suite du temps, « l'Église en serait scandalisée [1]. »

Après il les assure « qu'il ne faut pas craindre que « ce second mariage l'oblige à maltraiter sa pre- « mière femme, ou même de se retirer de sa com- « pagnie; puisqu'au contraire il veut en cette occa- « sion porter sa croix, et laisser ses états à leurs « communs enfants. Qu'ils m'accordent donc, con- « tinue ce prince, au nom de Dieu, ce que je leur « demande, afin que je puisse plus gaiement vivre « et mourir pour la cause de l'Évangile, et entre- « prendre plus volontiers sa défense; et je ferai de « mon côté tout ce qu'ils m'ordonneront selon la « raison, soit qu'ils me demandent LES BIENS DES « MONASTÈRES, ou d'autres choses semblables [2]. »

On voit comme il insinue adroitement les raisons dont il savait, lui qui les connaissait si intimement qu'ils pouvaient être touchés, et comme il prévoyait que ce qu'ils craindraient le plus serait le scandale, il ajoute que « les ecclésiastiques haïssaient déjà telle- « ment les protestants, qu'ils ne les haïraient ni « plus ni moins pour cet article nouveau, qui per- « mettrait la polygamie. Que si contre sa pensée il « trouvait Melanchton et Luther inexorables, il lui « roulait dans l'esprit plusieurs desseins, entre autres « celui de s'adresser à l'empereur pour cette dispense, « quelque argent qu'il lui en pût coûter [3]. » C'était « là un endroit délicat : « car il n'y avait point d'ap- « parence, poursuit-il, que l'empereur accorde cette « permission sans la dispense du Pape dont je ne me « soucie guère, dit-il : mais pour celle de l'empereur, « je ne la dois pas mépriser, quoique je n'en ferais « que fort peu de cas, si je ne croyais d'ailleurs que « Dieu a plutôt permis que défendu ce que je sou- « haite : et si la tentative que je fais de ce côté-ci « (c'est-à-dire de celui de Luther) ne me réussit « pas, une crainte humaine me porte à demander « le consentement de l'empereur, dans la certitude « que j'ai d'en obtenir tout ce que je voudrais, en « donnant une grosse somme d'argent à quelqu'un « de ses ministres. Mais quoique pour rien au monde « je ne voulusse me retirer de l'Évangile, ou me « laisser entraîner dans quelque affaire qui fût con- « traire à ses intérêts, je crains pourtant que les « Impériaux ne m'engagent à quelque chose qui ne « serait pas utile à cette cause et à ce parti. Je de- « mande donc, conclut-il, qu'ils me donnent le se- « cours que j'attends, de peur que je ne l'aille cher- cher EN QUELQUE AUTRE LIEU moins agréable; « puisque j'aime mieux mille fois devoir mon repos « à leur permission, qu'à toutes les autres permis- « sions humaines. Enfin, je souhaite d'avoir par « écrit le sentiment de Luther, de Melanchton et de « Bucer, afin que je puisse me corriger, et appro- « cher du sacrement en bonne conscience. Donné à « Melsuingue, le dimanche après la Sainte-Catherine « 1539. PHILIPPE, landgrave de Hesse. »

[1] *Instr. n.* 12. — [2] *Ibid. n.* 13. — [3] *Ibid. n.* 14 *et* 15.

L'instruction était aussi pressante que délicate. On voit les ressorts que le landgrave fait jouer : il n'oublie rien; et quelque mépris qu'il témoignât pour le Pape, c'en était trop pour les nouveaux docteurs de l'avoir seulement nommé en cette occasion. Un prince si habile n'avait pas lâché cette parole sans dessein; et d'ailleurs c'était assez de montrer la liaison qu'il semblait vouloir prendre avec l'empereur, pour faire trembler tout le parti. Ces raisons valaient beaucoup mieux que celles que le landgrave avait tâché de tirer de l'Écriture. A de pressantes raisons on avait joint un habile négociateur. Ainsi Bucer tira de Luther une consultation en forme, dont l'original fut écrit en allemand, de la main et du style de Melanchton [1]. On permet au landgrave, *selon l'Évangile* [2] (car tout se fait sous ce nom dans la réforme), d'épouser une autre femme avec la sienne. Il est vrai qu'on déplore l'état où il est, *de ne pouvoir s'abstenir de ses adultères tant qu'il n'aura qu'une femme* [3], et on lui représente cet état comme très-mauvais devant Dieu, et comme contraire *à la sûreté de sa conscience* [4]. Mais en même temps et dans la période suivante on le lui permet, et on lui déclare qu'il peut *épouser une second femme s'il y est entièrement résolu, pourvu seulement qu'il tienne le cas secret.* Ainsi une même bouche prononce le bien et le mal [5]. Ainsi le crime devient permis en le cachant. Je rougis d'écrire ces choses, et les docteurs qui les écrivirent en avaient honte. C'est ce qu'on voit dans tout leur discours tortueux et embarrassé. Mais enfin il fallut trancher le mot, et permettre au landgrave, en termes formels, cette bigamie si désirée. Il fut dit pour la première fois depuis la naissance du christianisme, par des gens qui se prétendaient docteurs dans l'Église, que Jésus-Christ n'avait pas défendu de tels mariages. Cette parole de la Genèse, *il seront deux dans une chair* [6], fut éludée, quoique Jésus-Christ l'eût réduite à son premier sens, et à son institution primitive, qui ne souffre que deux personnes dans le lien conjugal [7]. L'avis en allemand est signé par Luther, Bucer et Melanchton . Deux autres docteurs, dont Melander, ministre du landgrave, était l'un, le signèrent aussi en latin à Vitemberg, au mois de décembre 1539. Cette permission fut accordée *par forme de dispense*, et réduite *au cas de nécessité* [9]; car on eut honte de faire passer cette pratique en loi générale. On trouva des nécessités contre l'Évangile; et après avoir tant blâmé les dispenses de Rome, on osa en donner une de cette importance. Tout ce que la réforme avait de plus renommé en Allemagne consentit à cette iniquité. Dieu les livrait visiblement au sens réprouvé; et ceux qui criaient contre les abus, pour rendre l'Église odieuse, en commettent de plus étranges et en plus grand nombre dès les premiers temps de leur réforme, qu'ils n'en ont pu ramasser ou inven-

[1] *Voyez à la fin de ce livre* VI. — [2] *Consult. de Luther. n.* 21, 22. — [3] *Ibid. n.* 20. — [4] *N.* 21. — [5] *Jac.* III, 10. — [6] *Ibid. n.* 6. *Gen.* II, 24. — [7] *Matth.* XIX, 4, 5, 6. — [8] *Liv. des Consid. conscient.* 5, *n.* 2. — [9] *Consul. n.* 4, 10, 21.

ter dans la suite de tant de siècles, où ils reprochent à l'Église sa corruption.

Le landgrave avait bien prévu qu'il ferait trembler ses docteurs, en leur parlant seulement de la pensée qu'il avait de traiter de cette affaire avec l'empereur. On lui répond que ce prince n'a *ni foi, ni religion;* que *c'est un trompeur qui n'a rien des mœurs germaniques, avec qui il est dangereux de prendre des liaisons* [1]. Écrire ainsi à un prince de l'Empire, qu'est-ce autre chose que de mettre toute l'Allemagne en feu? Mais qu'y a-t-il de plus bas que ce qu'on voit à la tête de cet avis? *Notre pauvre Église,* disent-ils [2], *petite, misérable et abandonnée a besoin de princes régents vertueux.* Voilà, si on sait l'entendre, la raison des nouveaux docteurs. Ces princes *vertueux*, dont on avait besoin dans la réforme, étaient des princes qui voulaient qu'on fît servir l'Évangile à leurs passions. L'Église, pour son repos temporel, peut avoir besoin du secours des princes : mais établir des dogmes pernicieux et inouïs pour leur complaire, et leur sacrifier par ce moyen l'Évangile qu'on se vante de venir rétablir, c'est le vrai mystère d'iniquité, et la désolation dans le Sanctuaire.

Une si infâme consultation eût déshonoré tout le parti, et les docteurs qui la souscrivirent n'auraient pas pu se sauver des clameurs publiques, qui les auraient rangés comme il l'avouent, *parmi les mahométans, ou parmi les anabaptistes, qui font un jeu du mariage.* Aussi le prévirent-ils dans leur avis, et défendirent sur toutes choses au landgrave de découvrir ce nouveau mariage [3]. Il ne devait y avoir qu'un très petit nombre de témoins, qui devaient encore être obligés au secret, *sous le sceau de la confession* [4]; c'est ainsi que parlait la consultation. La nouvelle épouse devait passer pour *concubine.* On aimait mieux ce scandale dans la maison de ce prince, que celui qu'aurait causé dans toute la chrétienté l'approbation du mariage si contraire à l'Évangile, et à la doctrine commune de tous les chrétiens.

La consultation fut suivie d'un mariage dans les formes entre Philippe, landgrave de Hesse, et Marguerite de Saal, du consentement de Christine de Saxe, sa femme. Le prince en fut quitte pour déclarer en se mariant qu'il ne prenait cette seconde femme par *aucune légèreté ni curiosité,* mais par « d'inévitables nécessités de corps et de conscience « que son altesse avait expliquées à beaucoup de « doctes, prudents, chrétiens et dévots prédicateurs « qui lui avaient conseillé de mettre sa conscience en « repos par ce moyen [5]. » L'instrument de ce mariage, daté du 4 mars 1540, est, avec la consultation, dans le livre qui fut publié par l'ordre de l'électeur palatin. Le prince Ernest a encore fourni les mêmes pièces : ainsi elles sont publiques en deux manières. Il y a dix ou douze ans qu'on en a produit des extraits dans un livre qui a couru toute la France [6], sans avoir été contredit; et on vient de nous les donner en forme si authentique [1], qu'il n'y a pas moyen d'en douter. Pour ne rien laisser à désirer, j'y ai joint l'instruction du landgrave : et l'histoire maintenant est complète.

Les crimes échappent toujours par quelque endroit. Quelque précaution qu'on eût prise pour cacher ce mariage scandaleux, on ne laissa pas d'en soupçonner quelque chose; et il est certain qu'on l'a reproché au landgrave aussi bien qu'à Luther dans des écrits publics : mais ils s'en tirèrent par des équivoques. Un auteur allemand a publié une lettre du landgrave à Henri le jeune, duc de Brunsvick [2], où il lui parle en ces termes : « Vous me reprochez un bruit qui court que j'ai pris une seconde « femme, la première étant encore en vie. Mais je « vous déclare que si vous, ou qui que ce soit, dites « que j'ai contracté un mariage NON CHRÉTIEN, ou « que j'ai fait quelque chose indigne d'un prince chrétien, on me l'impose par pure calomnie : car, « quoiqu'envers Dieu je me tienne pour un malheureux pécheur, je vis pourtant en ma foi et en ma « conscience devant lui d'une telle manière que mes « confesseurs ne me tiennent pas pour un homme non « chrétien. Je ne donne scandale à personne, et je « vis avec la princesse ma femme dans une parfaite « intelligence. » Tout cela était véritable selon sa pensée; car il ne prétendait pas que le mariage qu'on lui reprochait fût *non chrétien.* La landgrave sa femme en était contente, et la consultation avait fermé la bouche aux confesseurs de ce prince. Luther ne répond pas avec moins d'adresse. On reproche, dit-il [3], « au landgrave que c'est un polygame. « Je n'ai pas beaucoup à parler sur ce sujet-là. Le « landgrave est assez fort, et a des gens assez savants pour le défendre. Quant à moi, je connais « une seule princesse et landgrave de Hesse, qui est « et qui doit être nommée la femme et la mère en « Hesse; et il n'y en a point d'autre qui puisse donner à ce prince de jeunes landgraves, que la princesse qui est fille de George, duc de Saxe. » En effet, on avait donné bon ordre que ni la nouvelle épouse ni ses enfants ne pussent porter le titre de landgraves. Se défendre de cette sorte, c'est arder à sa conviction, et reconnaître la honteuse corruption qu'introduisaient dans la doctrine ceux qui ne parlaient dans tous leurs écrits que du rétablissement du pur Évangile.

Après tout, Luther ne faisait que suivre les principes qu'il avait posés ailleurs. J'ai toujours craint de parler de ces *inévitables nécessités* qu'il reconnaissait dans l'union des deux sexes, et du sermon scandaleux qu'il avait fait à Vitemberg sur le mariage : mais puisque la suite de cette histoire m'a une fois fait rompre une barrière que la pudeur m'avait imposée, je ne puis plus dissimuler ce qui se trouve bien imprimé dans les œuvres de Luther [4]. Il est donc vrai que dans un sermon qu'il fit à Vitemberg pour la réformation du mariage, il ne rougit

[1] *Consult. n.* 23, 24. — [2] *Ibid. n.* 3. — [3] *Consul. n.* 10, 18. — [4] *Ib. n.* 21. — [5] *Inst. copulat. Voyez à la fin de ce livre* VI. — [6] *Lettres de Gastineau.*

[1] *Varill. Hist. de l'Hérés. liv.* XII. — [2] *Hortlederus de caus. bell. Germ. an.* 1540. — [3] *T.* VII. *Jer. fol.* 425. — [4] *T.* V. *Serm. de matrim. f.* 123.

pas de prononcer ces infâmes et scandaleuses paroles : « Si elles sont opiniâtres (il parle des femmes), il « est à propos que leurs maris leur disent : Si vous « ne voulez pas, une autre le voudra : Si la maî« tresse ne veut pas venir, que la servante appro« che. » Si on entendait un tel discours dans une farce et sur le théâtre, on en aurait honte. Le chef des réformateurs le prêche sérieusement dans l'église; et comme il tournait en dogmes tous ses excès, il ajoute : « Il faut pourtant auparavant que le « mari amène sa femme devant l'église, et qu'il « l'admoneste deux ou trois fois : après, répudiez« la, et prenez Esther au lieu de Vasthi. » C'était une nouvelle cause de divorce ajoutée à celle de l'adultère. Voilà comme Luther a traité le chapitre de la réformation du mariage. Il ne lui faut pas demander dans quel évangile il a trouvé cet article : c'est assez qu'il soit renfermé dans *les nécessités* qu'il a voulu croire au-dessus de toutes les lois et de toutes les précautions. Faut-il s'étonner après cela de ce qu'il permit au landgrave? Il est vrai que dans ce sermon il oblige à répudier la première femme avant que d'en prendre une autre; et dans la consultation il permet au landgrave d'en avoir deux. Mais aussi le sermon fut prononcé en 1522, et la consultation est écrite en 1539. Il était juste que Luther apprît quelque chose en dix-sept ou dix-huit ans de réformation.

Depuis ce temps, le landgrave eut un pouvoir presque absolu sur l'esprit de ce patriarche de la réforme; et après en avoir senti le faible dans une matière si essentielle, il ne le crut pas capable de lui résister. Ce prince était peu versé dans les controverses : mais en récompense il savait en habile politique concilier les esprits, ménager les intérêts différents, et entretenir les ligues. Sa plus grande passion était de faire entrer les Suisses dans celle de Smalcalde. Mais il les voyait offensés de beaucoup de choses qui se pratiquaient parmi les luthériens, et en particulier de l'élévation du Saint-Sacrement, que l'on continuait de faire au son de la cloche, le peuple, frappant sa poitrine, et poussant des gémissements et des soupirs [1]. Luther avait conservé vingt-cinq ans ces mouvements d'une piété dont il savait bien que Jésus-Christ était l'objet : mais il n'y avait rien de fixe dans la réforme. Le landgrave ne cessa d'attaquer Luther sur ce point, et il le persécuta tellement, qu'après avoir laissé abolir cette coutume dans quelques églises de son parti, à la fin il l'ôta lui-même dans celle de Vitemberg qu'il conduisait [2]. Ces changements arrivèrent en 1542 et 1543. On en triompha parmi les sacramentaires : ils crurent à ce coup que Luther se laissait fléchir : on disait même parmi les luthériens, qu'il s'était enfin relâché de cette admirable vigueur avec laquelle il avait jusqu'alors soutenu l'ancienne doctrine de la présence réelle, et qu'il commençait à s'entendre avec les sacramentaires. Il fut piqué de ces bruits, car il souffrait avec impatience les moindres choses qui blessaient son autorité [1]. Peucer, gendre de Melanchton, dont nous avons pris ce récit, remarque qu'il dissimula quelque temps : car *son grand cœur*, dit-il, *ne se laissait pas facilement émouvoir*. Nous allons voir néanmoins comment on lui faisait prendre feu. Un médecin nommé Vildus, célèbre dans sa profession, et d'un grand crédit parmi la noblesse de Misnie, où ces bruits se répandaient le plus contre Luther, le vint voir à Vitemberg, et fut bien reçu dans sa maison. Il arriva, poursuit Peucer, que dans un festin où était aussi Melanchton, *ce médecin échauffé du vin* (car on buvait comme ailleurs à la table des réformateurs, et ce n'était pas de pareils abus qu'ils avaient entrepris de corriger), « ce « médecin, dis-je, se mit à parler avec peu de « précaution sur l'élévation ôtée depuis peu; et il « dit tout franchement à Luther, que la commune « opinion était qu'il n'avait fait ce changement que « pour plaire aux Suisses, et qu'il était enfin entré « dans leurs sentiments. » Ce *grand cœur* ne fut pas à l'épreuve de ce discours fait dans le vin : son émotion fut visible; et Melanchton prévit ce qui arriva.

Luther fut animé par ce moyen contre les Suisses, et sa colère devint implacable à l'occasion de deux livres que ceux de Zurich firent imprimer dans la même année. L'un fut une version de la Bible faite par Léon de Juda, ce fameux Juif qui embrassa le parti des zuingliens : l'autre fut les œuvres de Zuingle soigneusement ramassées, avec de grands éloges de cet auteur. Quoiqu'il n'y eût rien dans ces livres contre la personne de Luther, aussitôt après leur publication il s'emporta à des excès inouïs, et ses transports n'avaient jamais paru si violents. Les zuingliens publièrent, et les luthériens l'ont presque avoué, que Luther ne put souffrir qu'un autre que lui se mêlât de tourner la Bible [2]. Il en avait fait une version très-élégante en sa langue; et il crut qu'il y allait de son honneur que la réforme n'en eût point d'autre, du moins où l'allemand était entendu. Les œuvres de Zuingle réveillèrent sa jalousie [3]; et il crut qu'on lui voulait toujours opposer cet homme, pour lui disputer la gloire de premier des réformateurs. Quoi qu'il en soit, Melanchton et les luthériens demeurent d'accord qu'après cinq ou six ans de trêve, Luther recommença le premier la guerre, avec plus de fureur que jamais. Quelque pouvoir que le landgrave eût sur l'esprit de Luther, il n'en pouvait pas retenir longtemps les emportements. Les Suisses produisent des lettres de la propre main de Luther, où il défend au libraire qui lui avait fait présent de la version de Léon, de lui rien envoyer jamais de la part de ceux de Zurich; « que c'était des hommes dam« nés, qui entraînaient les autres en enfer; que les « Églises ne pouvaient plus communiquer avec eux, « ni consentir à leurs blasphèmes, et qu'il avait ré« solu de les combattre par ses écrits et par ses « prières jusqu'au dernier soupir [4]. »

[1] *Casp. Peuc. narr. hist. de Phil. Mel. soceri sui sentent. de Cœn. Dom. Ambergæ*, 1596, *p.* 24. — [2] *Peuc. Ibid. Sultzeri ep. ad Calv. inter Calv. ep. p.* 52.

[1] *Peuc. ibid. Sultzeri ep. ad Calv. inter Calv. ep. p.* 52. — [2] *Hosp. part.* 2. 183, *Calix. Judicium*, *n.* 72, 121, 122. — [3] *Ibid. f.* 184. — [4] *Ibid. f.* 183.

Il tint parole. L'année suivante il publia une explication sur la Genèse, où il mit Zuingle et Œcolampade avec Arius, avec Muncer et les anabaptistes, avec les idolâtres qui se faisaient *une idole de leurs pensées, et les adoraient au mépris de la parole de Dieu.* Mais ce qu'il publia ensuite fut bien plus terrible : ce fut sa petite Confession de foi, où il les traita *d'insensés, de blasphémateurs, de gens de néant, de damnés pour qui il n'était plus permis de prier* [1] : car il poussa la chose jusque-là, et protesta qu'il ne voulait plus avoir avec eux aucun commerce, *ni par lettres, ni par paroles, ni par œuvres,* s'ils ne confessaient « que le pain « de l'eucharistie était le vrai corps naturel de No- « tre-Seigneur, que les impies, et même le traître « Judas, ne recevaient pas moins par la bouche, « que saint Pierre et les autres vrais fidèles. »

Par là il crut mettre fin aux scandaleuses interprétations des sacramentaires, qui tournaient tout à leur sens; et il déclara qu'il tenait pour fanatiques ceux qui refuseraient de souscrire à cette dernière Confession de foi [2]. Au reste, il le prenait d'un ton si haut, et menaçait tellement le monde de ses anathèmes, que les zuingliens ne l'appelaient plus que *le nouveau Pape, et le nouvel Antechrist* [3].

Ainsi la défense ne fut pas moins violente que l'attaque. Ceux de Zurich, scandalisés de cette expression étrange, *Le pain et le vrai corps naturel de Jésus-Christ,* le furent encore davantage des injures atroces de Luther : de sorte qu'ils firent un livre qui avait pour titre : *Contre les vaines et scandaleuses calomnies de Luther,* où ils soutenaient « qu'il fallait être aussi insensé que lui pour endu- « rer ses emportements; qu'il déshonorait sa vieil- « lesse, et se rendait méprisable par ses violences; « et qu'il devrait être honteux de remplir ses livres « de tant d'injures et de tant de diables. »

Il est vrai que Luther avait pris soin de mettre le diable dedans et dehors, dessus et dessous, à droite et à gauche, devant et derrière les zuingliens, en inventant de nouvelles phrases pour les pénétrer de démons, et répétant ce mot odieux jusqu'à faire horreur.

C'était sa coutume. En 1542, comme le Turc menaçait plus que jamais l'Allemagne, il avait publié une prière contre lui, où il mêla le diable d'une étrange sorte : « Vous savez, disait-il [4], ô « Seigneur! que le diable, le Pape, et le Turc n'ont « ni droit ni raison de nous tourmenter; car nous « ne les avons jamais offensés : mais, parce que nous « confessons que vous, ô Père, et votre fils Jésus- « Christ, et le Saint-Esprit, êtes un seul Dieu « éternel, c'est là notre péché, c'est tout notre crime; « c'est pour cela qu'ils nous haïssent et nous per- « sécutent; et nous n'aurions plus rien à crain- « dre d'eux, si nous renoncions à cette foi. « Quel aveuglement de mettre ensemble *le diable, le Pape et le Turc,* comme les trois ennemis de la foi de la Trinité! Quelle calomnie d'assurer que le Pape les persécute pour cette foi! Et quelle folie de s'excuser envers l'ennemi du genre humain, comme un homme qui ne lui a jamais donné aucun mécontentement!

Un peu après que Luther se fut échauffé de nouveau, de la manière que nous avons vue, contre les sacramentaires, Bucer dressa une nouvelle Confession de foi. Ces messieurs ne s'en lassaient pas : il sembla qu'il la voulût opposer à la petite Confession que Luther venait de publier. Celle de Bucer roulait à peu près sur les expressions de l'accord de Vitemberg, dont il avait été le médiateur [1] : mais il n'aurait pas fait une nouvelle Confession de foi, s'il n'avait voulut changer quelque chose. C'est qu'il ne voulait plus dire aussi nettement et aussi généralement qu'il avait fait, qu'on pouvait prendre *sans foi* le corps du Sauveur, et le prendre très-réellement en vertu de l'institution de Notre-Seigneur, que nos mauvaises dispositions ne pouvaient priver de son efficace. Bucer corrige ici cette doctrine, et il semble mettre pour condition de la présence de Jésus-Christ dans la Cène, non-seulement qu'on la célèbre selon l'institution de Jésus-Christ, mais encore *qu'on ait une foi solide aux paroles par lesquelles il se donne lui-même* [2]. Ce docteur, qui n'osait donner une foi vive à ceux qui communiaient indignement, inventa en leur faveur *cette foi solide,* que je laisse à examiner aux protestants; et par une telle foi il voulait que les indignes reçussent *et le Sacrement, et le Seigneur même* [3].

Il paraît embarrassé sur ce qu'il doit dire de la communion des impies. Car Luther, qu'il ne voulait pas contredire ouvertement, avait décidé dans sa petite Confession, *qu'ils recevaient Jésus-Christ aussi véritablement que les saints.* Mais Bucer, qui ne craignait rien tant que de parler nettement, dit que ceux d'entre les impies *qui ont la foi pour un temps, reçoivent Jésus-Christ dans une énigme, comme ils reçoivent l'Évangile.* Quels prodiges d'expressions! Et pour ceux qui n'ont aucune foi, il semble qu'il devait dire qu'ils ne reçoivent point du tout Jésus-Christ. Mais cela serait trop clair : il se contente de dire, *qu'ils ne voient et ne touchent dans le Sacrement que ce qui est sensible.* Et que veut-il donc qu'on y voie et qu'on y touche, si ce n'est ce qui est capable de frapper les sens? Le reste, c'est-à-dire le corps du Sauveur, peut être cru; mais personne ne se vante ni de le voir ni de le toucher en lui-même; et les fidèles n'ont de ce côté-là aucun avantage sur les impies. Ainsi, à son ordinaire, Bucer ne fait que brouiller; et par ses subtilités il prépare la voie, comme nous verrons, à celle de Calvin et des calvinistes.

Melanchton durant ces temps prenait un soin particulier de diminuer, pour ainsi parler, la présence réelle, en tâchant de la réduire au temps précis de l'usage. C'est ici un dogme principal du luthéranisme; et il importe de bien entendre comment il s'est établi dans la secte.

[1] *Horp. part.* 2. *p.* 186, 187. *Calix. Jud. n.* 73. *p.* 123 et seq. *Luth. parv. Conf.* — [2] *Conc. p.* 734. *Luther. t.* II. *f.* 326. — [3] *Hosp.* 193. — [4] *Sleid. l.* XIV.

[1] Ci-dessus, *liv.* IV. — [2] *Conf. Buc. ibid. art.* 22. — [3] *Ibid. art.* 23.

L'aversion de la nouvelle réforme était la messe, quoique la messe au fond ne fût autre chose que les prières publiques de l'Église, consacrées par la célébration de l'eucharistie, où Jésus-Christ présent honorait son Père, et sanctifiait ses fidèles. Mais deux choses y choquaient les nouveaux docteurs, parce qu'ils ne les avaient jamais bien entendues : l'une était l'oblation, et l'autre était l'adoration qu'on rendait à Jésus-Christ présent dans ces mystères.

L'oblation n'était autre chose que la consécration du pain et du vin pour en faire le corps et le sang de Jésus-Christ, et le rendre par ce moyen vraiment présent. Il ne se pouvait que cette action ne fût par elle-même agréable à Dieu; et la seule présence de Jésus-Christ montré à son Père, en honorant sa majesté suprême, était capable de nous attirer ses grâces. Les nouveaux docteurs voulurent croire qu'on attribuait à cette présence et à l'action de la messe une vertu pour sauver les hommes, indépendamment de la Foi : nous avons vu leur erreur : et sur une si fausse présupposition la messe devient l'objet de leur aversion. Les paroles les plus saintes du canon furent décriées. Luther y trouvait du venin partout, et jusque dans cette prière que nous y faisons un peu devant la communion : « O Seigneur « Jésus-Christ, fils de Dieu vivant, qui avez donné la « vie au monde par votre mort, délivrez-moi de « tous mes péchés par votre corps et par votre « sang. » Luther (qui le pourrait croire !) condamna ces dernières paroles, et voulut imaginer qu'on attribuait notre délivrance au corps et au sang indépendamment de la foi ; sans songer que cette prière, adressée à Jésus-Christ, *fils de Dieu vivant*, *qui avait vivifié le monde par sa mort*, était elle-même dans toute sa suite un acte de foi très-vif. N'importe : Luther disait que les moines attribuaient, *leur salut au corps et au sang de Jésus-Christ, sans dire un mot de la foi*[1]. Si le prêtre, en communiant, disait avec le Psalmiste : *Je prendrai le pain céleste, et j'invoquerai le nom du Seigneur*[2]; Luther le trouvait mauvais, et disait que *mal à propos et à contre-temps on détournait les esprits de la foi aux œuvres.* Combien aveugle est la haine ! combien a-t-on le cœur rempli de venin, quand on empoisonne des choses si saintes !

Il ne faut pas s'étonner après cela qu'on se soit emporté contre les paroles du canon, où l'on disait que *les fidèles offraient ce sacrifice de louange pour la rédemption de leurs âmes.* Les ministres les plus passionnés sont à présent obligés de reconnaître que l'intention de l'Église est ici d'offrir pour la rédemption : non pas pour la mériter de nouveau, comme si la croix ne l'avait pas méritée, mais *en action de grâces d'un si grand bienfait*[3], et dans le dessein de nous l'appliquer. Mais Luther ni les luthériens ne voulurent jamais entrer dans un sens si naturel : ils ne voulaient voir qu'horreur et abomination dans la messe : ainsi tout ce qu'elle avait de plus saint était détourné à de mauvais sens ; et Luther concluait de là qu'il fallait *avoir autant d'horreur du canon que du diable même.*

Dans la haine que la réforme avait conçue contre la messe, on n'y désirait rien tant que d'en saper le fondement, qui après tout n'était autre que la présence réelle. Car c'était sur cette présence que les catholiques appuyaient toute la valeur et la vertu de la messe : c'était là le seul fondement de l'oblation et de tout le reste du culte ; Jésus-Christ présent en faisait le fond. Calixte, luthérien, demeure d'accord qu'une des raisons, pour ne pas dire la principale, qui fit nier la présence réelle à une si grande partie de la réforme, c'est qu'on n'avait point de meilleur moyen de ruiner la messe et tout le culte du papisme[1]. Luther eût entré lui-même dans ce sentiment s'il eût pu ; et nous avons vu ce qu'il a dit sur l'inclination qu'il avait à s'éloigner du papisme par cet endroit-là, comme par les autres[2]. Cependant en retenant, comme il s'y voyait forcé, le sens littéral et la présence réelle, il était clair que la messe subsistait en son entier : car dès là qu'on retenait ce sens littéral, les catholiques concluaient que non-seulement l'eucharistie était le vrai corps, puisque Jésus-Christ avait dit : *Ceci est mon corps,* mais encore que c'était le corps, dès que Jésus-Christ l'avait dit, par conséquent avant la manducation ; et dès la consécration, puisque enfin on n'y disait pas : Ceci sera, mais *Ceci est :* doctrine où nous allons voir toute la messe renfermée.

Cette conséquence que tiraient les catholiques de la présence réelle à la présence permanente et hors de l'usage, était si claire, que Luther l'avait reconnue : c'était sur ce fondement qu'il avait toujours retenu l'élévation de l'hostie jusqu'en 1543 ; et après même qu'il l'eut abolie, il écrit encore dans sa petite Confession, en 1544, « qu'on la pouvait conserver « avec piété, comme un témoignage de la présence « réelle et corporelle dans le pain ; puisque par cette « action le prêtre disait : Voyez, chrétiens, ceci est « le corps de Jésus-Christ qui a été livré pour vous[3]. » D'où il paraît que pour avoir changé la cérémonie de l'élévation, il n'en changea pas pour cela le fond de son sentiment sur la présence réelle, et qu'il continuait à la reconnaître incontinent après la consécration.

Avec cette foi il est impossible de nier le sacrifice de l'autel : car que veut-on que fasse Jésus-Christ avant que l'on mange son corps et son sang, si ce n'est de se rendre présent pour nous devant son Père ? C'était donc pour empêcher une conséquence si naturelle, que Melanchton cherchait des moyens de réduire cette présence à la seule manducation ; et ce fut principalement à la conférence de Ratisbonne qu'il étala cette partie de sa doctrine. Charles V avait ordonné cette conférence en 1541, entre les catholiques et les protestants, pour aviser aux moyens de concilier les deux religions. Ce fut là que Melanchton, en reconnaissant à son ordinaire avec les catholiques la présence réelle et substantielle,

[1] *De Abomin. Miss. priv. seu Canonis. t.* II, 393, 394. — [2] ... — [3] *Blond. Præf. in lib. Albert. de Euchar.*

[1] *Judic. Calix. n.* 47, *p.* 70. *n.* 51, *p.* 78. — [2] Ci-dessus, *liv.* II. — [3] *Luth. parv. Conf.* 1544. *Hosp.* 13.

s'appliqua beaucoup à faire voir que l'eucharistie, comme les autres Sacrements, *n'était Sacrement que dans l'usage légitime*[1], c'est-à-dire, comme il l'entendait, dans la réception actuelle.

La comparaison qu'il tirait des autres Sacrements était bien faible : car dans les signes de cette nature, où tout dépend de la volonté de l'instituteur, ce n'est pas à nous à lui faire des lois générales, ni à lui dire qu'il ne peut faire des Sacrements que d'une sorte : il a pu dans l'institution de ses Sacrements s'être proposé divers desseins, qu'il faut entendre par les paroles dont il s'est servi à chaque institution particulière. Or Jésus-Christ ayant dit précisément : Ceci est, l'effet devait être aussi prompt que les paroles sont puissantes et véritables, et il n'y avait pas à raisonner davantage.

Mais Melanchton répondait et (c'était la grande raison qu'il ne cessait de répéter) que la promesse de Dieu ne s'adressant pas au pain, mais à l'homme, le corps de notre Seigneur ne devait être dans le pain que lorsque l'homme le recevait[2]. Par un semblable raisonnement on pourrait aussi bien conclure que l'amertume de l'eau de Mara ne fut corrigée[3], ou que l'eau de Cana ne fut faite vin[4], que dans le temps qu'on en but; puisque ces miracles ne se faisaient que pour les hommes qui en burent. Comme donc ces changements se firent dans l'eau, mais non pas pour l'eau, rien n'empêche qu'on ne reconnaisse de même un changement dans le pain, qui ne soit pas pour le pain; rien n'empêche que le pain céleste, aussi bien que le terrestre, ne soit fait et préparé avant qu'on le mange : et je ne sais comment Melanchton s'appuyait si fort sur un argument si pitoyable.

Mais ce qu'il y a ici de plus considérable, c'est que, par ce raisonnement il n'attaquait pas moins son maître, Luther, qu'il attaquait les catholiques; car en voulant qu'il ne se fît rien du tout dans le pain, il montrait qu'il ne s'y fait rien en aucun moment, et que le corps de notre Seigneur n'y est, ni dans l'usage ni hors de l'usage; mais que l'homme, à qui s'adresse toute la promesse, le reçoit à la présence du pain, comme on reçoit dans le baptême à la présense de l'eau le Saint-Esprit et la grâce. Melanchton voyait bien cette conséquence, comme il paraîtra dans la suite : mais soit qu'il eût l'adresse de la couvrir alors, ou que Luther n'y prît pas garde de si près, la haine qu'il avait conçue contre la messe lui faisait passer tout ce qu'on avançait pour la détruire.

Melanchton se servait encore d'une autre raison, plus faible que les précédentes. Il disait que Jésus-Christ ne voulait pas être lié, et que l'attacher au pain hors de l'usage, c'était lui ôter son franc arbitre[5]. Comment peut-on penser une telle chose, et dire que le libre arbitre de Jésus-Christ soit détruit par un attachement qui vient de son choix? Sa parole le lie sans doute, parce qu'il est fidèle et véritable; mais ce lien n'est pas moins volontaire qu'inviolable.

Voilà ce qu'opposait la raison humaine au mystère de Jésus-Christ; de vaines subtilités, de pures chicanes : aussi n'était-ce pas là le fond de l'affaire. La vraie raison de Melanchton, c'est qu'il ne pouvait empêcher que Jésus-Christ posé sur la Sainte Table avant la manducation, et par la seule consécration du pain et du vin, ne fût une chose par elle-même agréable à Dieu, qui attestait sa grandeur suprême, intercédait pour les hommes, et avait toutes les conditions d'une oblation véritable. De cette sorte la messe subsistait, et on ne la pouvait renverser qu'en renversant la présence hors de la manducation. Aussi quand on vint dire à Luther que Melanchton avait hautement nié cette présence, dans la conférence de Ratisbonne, Hospinien nous rapporte qu'il s'écria : « Courage, mon cher Melanchton! à cette fois la messe est à bas. Tu en as « ruiné le mystère, auquel jusqu'à présent je n'avais « donné qu'une vaine atteinte[1]. » Ainsi, de l'aveu des protestants, le sacrifice de l'eucharistie demeurera toujours inébranlable, tant qu'on admettra dans ces mots, *Ceci est mon corps*, une efficace présente; et pour détruire la messe il faut suspendre l'effet des paroles de Jésus-Christ, leur ôter leur sens naturel, et changer *ceci est* en *ceci sera*.

Quoique Luther laissât dire à Melanchton tout ce qu'il voulait contre la messe, il ne se départait pas en tout de ses anciens sentiments, et il ne réduisait pas à la seule réception de l'eucharistie l'usage où Jésus-Christ y était présent : on voit même que Melanchton biaisait avec lui sur ce sujet, et il y a deux lettres de Luther, en 1543, où il loue une parole de Melanchton, qui avait dit, « que la présence était « dans l'action de la Cène; mais non pas dans un « point précis ni mathématique[2]. » Pour Luther, il en déterminait le temps depuis le *Pater noster*, qui se disait dans la messe luthérienne incontinent après la consécration, *jusqu'à ce que tout le monde eût communié, et qu'on eût consumé les restes.* Mais pourquoi en demeurer là? Si on eût porté à l'instant la communion aux absents, comme saint Justin nous raconte qu'on le faisait de son temps[3], quelle raison eût-on eue de dire que Jésus-Christ eût aussitôt retiré sa sainte présence? Mais pourquoi ne la continuerait-il pas quelques jours après, lorsque le Saint Sacrement serait réservé pour l'usage des malades? Ce n'est que par une pure fantaisie qu'on voudrait retirer en ce cas la présence de Jésus-Christ; et Luther ni les luthériens n'avaient plus de règle, lorsqu'ils mettaient un usage, quelque court qu'il fût, hors de la réception actuelle : mais ce qu'il y a de pis pour eux, c'est que la messe et l'oblation subsistaient toujours; et n'y eût-il qu'un seul moment de présence devant la communion, cette présence de Jésus-Christ ne pouvait être frustrée de tous les avantages qui l'accompagnaient. C'est pourquoi Melanchton tendait toujours, quoi qu'il pût dire à Luther, à ne mettre la présence que

[1] *Hosp.* 154, 179, 180. — [2] *Hosp. ibid. Mel. lib.* II. *ep.* 25, 40. *lib.* III, 188, 189, *etc.* — [3] *Exod.* XV, 23. — [4] *Joan.* II. — [5] *Mel. ep. sup. cit. Host. part.* 2, 184, *etc. Joan. Sturm. Antip.* I. *part.* 4.

[1] *Hosp. p.* 180. — [2] *T.* IV. *Jen. p.* 586, 586. *et ap. Cœlest.* — [3] *Just. Apol.* I, *n.* 65 *et* 67.

dans le temps précis de la réception, et il ne voyait que ce seul moyen de ruiner l'oblation et la messe.

Il n'y en avait non plus aucun autre de ruiner l'élévation et l'adoration. On a vu qu'en ôtant l'élévation, Luther, bien éloigné de la condamner en avait approuvé le fond[1]. Je répète encore ses paroles : « On peut, dit-il, conserver l'élévation comme « un témoignage de la présence réelle et corporelle; « puisque la faire, c'est dire au peuple : Voyez, « chrétiens, ceci est le corps de Jésus-Christ qui a « été livré pour nous[2]. » Voilà ce qu'écrit Luther après avoir ôté l'élévation. Mais pourquoi donc, dira-t-on, l'a-t-il ôtée? La raison en est digne de lui; et c'est lui-même qui nous enseigne « que s'il avait « attaqué l'élévation, c'était seulement en dépit de « la papauté; et s'il l'avait retenue si long-temps, « c'était en dépit de Carlostad. » En un mot, concluait-il, « il la fallait retenir lorsqu'on la rejetait « comme impie, et il la fallait rejeter lorsqu'on la « commandait comme nécessaire[3]. » Mais au fond il reconnaissait (ce qui en effet est indubitable), qu'il n'y pouvait avoir nul inconvénient à montrer au peuple ce divin corps, dès qu'il commençait à être présent.

Pour ce qui est de l'adoration, après l'avoir tantôt tenue pour indifférente, et tantôt établie comme nécessaire, il s'en tint à la fin à ce dernier parti[4]; et dans les thèses qu'il publia contre les docteurs de Louvain en 1545, c'est-à-dire un an avant sa mort, il appela l'eucharistie le *Sacrement adorable*[5]. Le parti sacramentaire, qui s'était tant réjoui lorsqu'il avait ôté l'élévation, fut consterné; et Calvin écrivit que par cette décision *il avait élevé l'idole dans le temple de Dieu*[6].

Melanchton connut alors plus que jamais qu'on ne pouvait venir à bout de détruire ni l'adoration, ni la messe, sans réduire toute la présence réelle au moment précis de la manducation. Il vit même qu'il fallait aller plus avant, et que tous les points de la doctrine catholique sur l'eucharistie revenaient l'un après l'autre, si on ne trouvait le moyen de détacher le corps et le sang du pain et du vin. Il poussait donc jusque-là le principe que nous avons vu qu'il ne se faisait rien pour le pain ni pour le vin, mais tout pour l'homme : de sorte que c'était dans l'homme seul que se trouvait en effet le corps et le sang. De quelle sorte cela se faisait selon Melanchton, il ne l'a jamais expliqué : mais pour le fond de cette doctrine, il ne cessait de l'insinuer dans un grand secret, et le plus adroitement qu'il pouvait. Car, tant que Luther vécut, il n'y avait aucune espérance de le fléchir sur ce point, ni de pouvoir dire ce qu'on en pensait avec liberté : mais Melanchton mit si avant cette doctrine dans l'esprit des théologiens de Vitemberg et de Leipsick, qu'après la mort de Luther, et après la sienne, ils s'en expliquèrent nettement dans une assemblée qu'ils tinrent à Dresde, par ordre de l'électeur, en 1561. Là ils ne craignirent pas de rejeter la propre doctrine de Luther, et la présence réelle qu'il admettait dans le pain; et ne voyant point d'autre moyen de se défendre de la transsubstantiation, de l'adoration et du sacrifice, ils se réduisaient à la présence réelle que Melanchton leur avait apprise, non plus dans le pain et dans le vin, mais dans le fidèle qui les recevait. Ils déclarèrent donc « que le vrai corps substantiel était vraiment et « substantiellement donné dans la Cène, sans toutefois qu'il fût nécessaire de dire que le pain fût « le corps essentiel (où le propre corps) de Jésus-« Christ, ni qu'il se prît corporellement et charnel-« lement par la bouche corporelle; que l'ubiquité « leur faisait horreur; qu'il y avait sujet de s'étonner « de ce qu'on s'attachait si fort à dire que le corps « fût présent dans le pain, puisqu'il valait bien mieux « considérer ce qui se fait dans l'homme, pour le-« quel, et non pour le pain, Jésus-Christ se rendait « présent[1]. » Ils s'expliquaient ensuite sur l'adoration, et soutenaient qu'on ne la pouvait nier en admettant la présence réelle dans le pain, quand même on aurait expliqué que le corps n'y est présent que dans l'usage; « que les moines auraient tou-« jours la même raison de prier le Père éternel de « les exaucer par son Fils, qu'ils lui rendaient « présent dans cette action; que la Cène étant éta-« blie pour se souvenir de Jésus-Christ, comme on « ne pouvait le prendre, ni s'en souvenir sans y « croire et sans l'invoquer, il n'y avait pas moyen « d'empêcher qu'on ne s'adressât à lui dans la « Cène comme étant présent, et comme se mettant « lui-même entre les mains du sacrificateur, après « les paroles de la consécration. » Par la même raison, ils soutenaient qu'en admettant cette présence réelle du corps dans le pain, on ne pouvait rejeter le sacrifice; et ils le prouvaient par cet exemple : « C'était, disaient-ils, une coutume an-« cienne de tous les suppliants, de prendre entre « leurs mains les enfants de ceux dont ils implo-« raient le secours, et de les présenter à leurs « Pères, comme pour les fléchir par leur entre-« mise. » Ils disaient de la même sorte, qu'ayant Jésus-Christ présent dans le pain et dans le vin de la Cène, rien ne nous pouvait empêcher de le présenter à son Père pour nous le rendre propice; et enfin ils concluaient « qu'il serait plus aisé aux « moines d'établir leur transsubstantiation, qu'il « ne serait aisé de la combattre à ceux qui, en la « rejetant de parole, ne laissaient pas d'assurer que « le pain était le corps essentiel (c'est-à-dire le « propre corps) de Jésus-Christ. »

C'est Luther qui avait dit à Smalcalde, et qui avait fait souscrire à tout le parti que le pain était le vrai corps de notre Seigneur, également reçu par les saints et par les impies : c'est lui-même qui avait dit dans sa dernière Confession de foi approuvée dans tout le parti, que *le pain de l'eucharistie est le vrai corps naturel de notre Seigneur*[2]. Melanchton et toute la Saxe avaient reçu cette doctrine avec tous les autres; car il fallait bien obéir à Luther :

[1] Ci-dessus, p. 83. — [2] *Parv. Conf.* — [3] *Ibid.* — [4] *Hosp.* 11. — [5] *44 art. Lov. Thesi* 16. t. II, 501. — [6] *Ep. ad Buc. p.* 1..

[1] *Vit. et Lips. Theol. Orthod. Conf. Heildelb. an.* 1575. *Hosp. an.* 1561, 291. — [2] *Art.* VI. *Concord. p.* 330. *sup. liv.* IV, *n.* 35. *Parv. Confess. supra. n.* 14.

… mourent
… ps.
… u soin
… corps
… ement :
… e leur
… ans la
… nnaissent
… squ'alors
… le pain,
… que les ca-
… qu'ils ren-
… e.
… Jésus-Christ
… à lui dans
… adoration ?
… pas néces-
… puisqu'elle
… comme Fils de
… au sacrifice n'est
… disent ces théo-
… mentales on rend
… cette présence de
… de même agréable
… ses prières par une
… de Jésus-Christ
… davantage, et
… Jésus-Christ pré-
… eucharistie, et repré-
… victime par laquelle
… de moyen d'éviter
… et la transsubs-
… résence réelle de Jésus-

… Vitemberg, la mère de
… Calvin était sortie
… l'Évangile¹, comme
… Jérusalem, ne peut plus
… Luther qui l'a fondée.
… doctrine de ce fondateur
… blement le sens lit-
… il en rejette les suites
… les catholiques. Si l'on
… réelle dans le pain, on
… et à la doctrine ca-
… paraît trop fâcheux à la
… plus à quoi elle est
… ces choses et le culte
… Mais d'autre part,
… qu'une présence réelle
… N'est ce pas en montrant
… Christ a dit, *Ceci est*
… nous dussions recevoir
… des choses où il lui
… nous avons à en rece-
… tant-il pas que ce soit
… en instituant ce
… inévitables, le désir
… le moyen que prit
… pour la détruire était si
… Ceux de Vitemberg

et de Leipsick en revinrent eux-mêmes bientôt après; et l'opinion de Luther, qui mettait le corps dans le pain, demeura ferme.

Pendant que ce chef des réformateurs tirait à sa fin, il devenait tous les jours plus furieux. Ses thèses contre les docteurs de Louvain en sont une preuve : et je ne crois pas que ses disciples puissent voir sans honte, jusque dans les dernières années de sa vie, le prodigieux égarement de son esprit. Tantôt il fait le bouffon, mais de la manière du monde la plus plate : il remplit toutes ses thèses de ces misérables équivoques, *vaccultas*, au lieu de *facultas; cacolyca Ecclesia*, au lieu de *catholica ;* parce qu'il trouve dans ces deux mots *vaccultas* et *cacolyca*, une froide allusion avec les vaches, avec les méchants et les loups. Pour se moquer de la coutume d'appeler les docteurs *nos maîtres*, il appelle toujours ceux de Louvain, *nostrolli magistrolli, bruta magistrolia ;* croyant les rendre fort odieux ou fort méprisables par ces ridicules diminutifs qu'il invente. Quand il veut parler plus sérieusement, il appelle ces docteurs « de vraies bêtes, des pour- « ceaux, des épicuriens, des païens et des athées, « qui ne connaissent d'autre pénitence que celle de « Judas et de Saül, qui prennent, non de l'Écriture « mais de la doctrine des hommes, tout ce qu'ils vo- « missent; » et il ajoute, ce que je n'ose traduire; *quidquid ructant, vomunt, et cacant*. C'est ainsi qu'il oubliait toute pudeur, et ne se souciait pas de s'immoler lui-même à la risée publique, pourvu qu'il poussât tout à l'extrémité contre ses adversaires.

Il ne traitait par mieux les zuingliens; et outre ce qu'il avait dit du *Sacrement adorable*, qui détruisait leur doctrine de fond en comble, il déclarait sérieusement *qu'il les tenait hérétiques et éloignés de l'Église de Dieu*¹. Il écrivit en même temps la fameuse lettre, où sur ce que les zuingliens l'avaient appelé malheureux : « Ils m'ont fait plaisir, « dit-il : moi donc, le plus malheureux de tous les « hommes, je m'estime heureux d'une seule chose, « et ne veux que cette béatitude du Psalmiste : Heu- « reux l'homme qui n'a point été dans le conseil « des sacramentaires, et qui n'a jamais marché dans « les voies des zuingliens ni ne s'est assis dans la « chaire de ceux de Zurich ! » Melanchton et ses amis étaient honteux de tous les excès de leur chef. On en murmurait sourdement dans le parti : mais personne n'osait parler. Si les sacramentaires se plaignaient à Melanchton et aux autres qui leur étaient plus affectionnés, des emportements de Luther, « ils répondaient « qu'il adoucissait les expressions « de ses livres par ses discours familiers, et les « consolait sur ce que leur maître, lorsqu'il était « échauffé, disait plus qu'il ne voulait dire²; » ce qui *était*, disaient-ils, *un grand inconvénient ;* mais où ils ne voyaient point de remède.

La lettre qu'on vient de voir est du 25 janvier 1546. Le 18 février suivant, Luther mourut. Les zuingliens, qui ne purent lui refuser des louanges sans ruiner la réformation dont il avait été l'auteur,

¹ *Conf. art. Lov. Thes.* 28. *Hosp.* 199. — ² *Epist. Crucig.* … *Hosp.* 194, 179, *etc.*

pour se consoler de l'inimitié implacable qu'il avait témoignée contre eux jusqu'à la mort, débitèrent quelques entretiens qu'il avait eus avec ses amis, où ils prétendent qu'il s'était beaucoup adouci. Il n'y a aucune apparence dans ces récits : mais au fond il importe peu pour le dessein de cet ouvrage. Ce n'est pas les entretiens particuliers que j'écris, mais seulement les actes et les ouvrages publics ; et si Luther avait donné ces nouvelles marques de son inconstance, ce serait en tout cas aux luthériens à nous fournir des moyens de le défendre.

Pour ne rien omettre de ce que je sais sur ce fait, je veux bien remarquer encore que je trouve dans l'histoire de la réforme d'Angletere de M. Burnet, un écrit de Luther à Bucer, qu'on nous y donne avec ce titre : *Papier concernant la réconciliation avec les zuingliens*. Cette pièce de M. Burnet, pourvu qu'on la voie, non pas dans l'extrait que cet adroit historien en a fait dans son histoire, mais comme elle se trouve dans son recueil de pièces [1], fera voir les extravagances qui passent dans l'esprit des novateurs. Luther commence par cette remarque, *qu'il ne faut point dire qu'on ne s'entende pas les uns les autres*. C'est ce que Bucer prétendait toujours, qu'on ne disputait que des mots, et qu'on ne s'entendait pas : mais Luther ne pouvait souffrir cette illusion. En second lieu, il propose *une nouvelle pensée* pour concilier les deux opinions. Il faut, dit-il, que les défenseurs du sens figuré « accordent que Jésus-Christ est vraiment présent : « et nous, poursuit-il, nous accorderons que le seul « pain est mangé, » *Panem solum manducari*. Il ne dit pas, Nous accorderons *qu'il y a véritablement du pain et du vin dans le Sacrement*, ainsi que M. Burnet l'a traduit ; car ce n'eût pas été là *une nouvelle opinion*, comme Luther le promet ici. On sait assez que la consubstantiation, qui reconnaît le pain et le vin dans le Sacrement, avait été reçue dans le luthéranisme dès son origine. Mais ce qu'il propose de nouveau, c'est qu'encore que le corps et le sang soient véritablement présents, néanmoins *il n'y a que le pain seul qui soit mangé* : raffinement si absurde que M. Burnet n'en a pu couvrir l'absurdité qu'en le retranchant. Au reste, on n'a que faire de se mettre en peine à trouver du sens dans ce nouveau projet d'accord. Après l'avoir proposé comme *utile*, Luther tourne tout court, et *considérant les ouvertures que l'on donnerait par là a de nouvelles questions qui tendraient à établir l'épicurisme* : non dit-il, *il vaut mieux laisser ces deux opinions comme elles sont*, que d'en venir à ces nouvelles explications, qui *ne feraient aussi bien qu'irriter le monde, loin qu'on pût les faire passer*. Enfin, *pour assoupir cette* dissension, *qu'il voudrait*, dit-il, *avoir rachetée de son corps et de son sang*, il déclare de son côté qu'il veut croire que ses adversaires *sont de bonne foi*. Il demande qu'on en croie autant de lui, et conclut à se supporter mutuellement, sans déclarer ce que c'est que ce support : de sorte qu'il ne paraît entendre autre chose, sinon que de part et d'autre on s'abstienne d'écrire et de se dire des injures, comme on en était déjà convenu, mais très-inutilement, dès le colloque de Marpourg. Voilà tout ce que Bucer put obtenir pour les zuingliens, pendant même que Luther était en meilleure humeur, et apparemment durant ces années où il y eut une espèce de suspension d'armes. Quoi qu'il en soit, il revint bientôt à son naturel ; et dans la crainte qu'il eut que les sacramentaires ne tâchassent par leurs équivoques de le tirer à leurs sentiments après sa mort, il fit contre eux sur la fin de sa vie les déclarations que nous avons vues, laissant ses disciples aussi animés contre eux, qu'il l'avait été lui-même.

[1] *T. II, liv. I, an. 1549, p. 159. Collect. des pièces*, 2. *part.* l. n. 34

••••••••

PIÈCES

CONCERNANT LE SECOND MARIAGE DU LANDGRAVE, DONT IL EST PARLÉ EN CE LIVRE VI.

INSTRUCTIO*

Quid doctor Martinus Bucer apud doctorem Martinum Lutherum, et Philippum Melanchtonem sollicitare debeat, et si id ipsis rectum videbitur, postmodum apud electorem Saxoniæ.

I. Primo ipsis gratiam et fausta meo nomine denuntiet, et si corpore animoque adhuc bene valerent, quod id libenter intelligerem. Deinde incipiendo quod ab eo tempore quo me noster Dominus Deus infirmitate visitavit, varia apud me considerassem, et præsertim quod in me repererim quod ego ab aliquo tempore, quo uxorem duxi, in adulterio et fornicatione jacuerim. Quia vero ipsi et mei prædicantes sæpe me adhortati sunt ut ad Sacramentum accederem : ego autem apud me talem præfatam vitam deprehendi, nulla bona conscientiat aliquot annis ad Sacramentum accedere potui. Nam quia talem vitam DESERERE NOLO, qua bona conscientia possem ad Mensam Domini accedere? Et sciebam per hoc non aliter quam ad judicium Domini, et non ad christianam confessionem me perventurum.

TRADUCTION DES PIÈCES.

CONCERNANT LE SECOND MARIAGE DU LANDGRAVE.

---

*INSTRUCTION

Donnée au docteur Martin Bucer, par Philippe, landgrave de Hesse, sur les choses qu'il doit demander instamment aux docteurs Martin Luther et Philippe Melanchton ; et ensuite, si ceux-ci le jugent à propos, à l'électeur de Saxe.

I. Il commencera par leur souhaiter de ma part toute sorte de biens et de prospérités, et leur témoignera combien je serai ravi d'apprendre qu'ils sont en bonne santé de corps, et d'esprit. Ensuite, il leur dira que depuis la dernière maladie que Dieu m'a envoyée, j'ai beaucoup réfléchi sur mon état et principalement sur ce que peu de temps après mon mariage, je me suis plongé dans l'adultère et la fornication ; et que mes pasteurs m'ayant souvent exhorté à m'approcher de la Sainte Table, je n'ai pas cru devoir le faire depuis quelques années, à cause de ma vie déréglée. Comment en effet pourrais-je en conscience m'asseoir à la Table du Seigneur, pendant que je ne veux point quitter ce genre de vie? Je sais qu'en le faisant, bien loin de remplir le devoir de chrétien, j'encourrais la juste vengeance du Seigneur. D'ailleurs, j'ai lu dans

Ulterius legi in Paulo pluribus quam uno locis, quomodo nullus fornicator nec adulter regnum Dei possidebit. Quia vero apud me deprehendi quod apud meam uxorem præsentem fornicatione ac luxuria atque adulterio abstinere non possim : nisi ab hac vita desistam, et ad emendationem me convertam, nihil certius habeo expectandum quam exhæredationem a regno Dei, et æternam damnationem. Causæ autem, quare a fornicatione, adulterio, et his similibus abstinere non possim apud hanc meam præsentem uxorem, sunt istæ.

II. Primo quod initio, quo eam duxi, nec animo nec desiderio eam complexus fuerim. Quali ipsa quoque complexione, amabilitate, et odore sit, et quomodo interdum se superfluo potu gerat, hoc sciunt ipsius aulæ præfecti, et virgines, aliique plures : cumque ad ea describenda difficultatem habeam, Bucero tamen omnia declaravi.

III. Secundo, quia valida complexione, ut medici sciunt, sum, et sæpe contingit ut in fœderum et Imperii comitiis diu verser, ubi laute vivitur et corpus curatur : quomodo me ibi gerere queam absque uxore, cum non semper magnum gynæceum mecum ducere possim, facile est conjicere et considerare.

IV. Si porro diceretur quare meam uxorem duxerim; vere imprudens homo tunc temporis fui, et ab aliquibus meorum consiliariorum, quorum potior pars defuncta est, ad id persuasus sum. Matrimonium meum ultra tres septimanas non servavi, et sic constanter perrexi.

V. Ulterius me concionatores constanter urgent, ut scelera puniam, fornicationem et alia : quod etiam libenter facerem : quomodo autem scelera, quibus ipsemet immersus sum, puniam; ubi omnes dicerent : *Magister, prius teipsum puni?* Jam si deberem in rebus evangelicæ confœderationis bellare, tunc id semper mala conscientia facerem et cogitarem : Si tu in hac gladio, vel sclopeto, vel alio modo occubueris, ad dæmonem perges. Sæpe Deum interea invocavi et rogavi, sed semper idem remansi.

VI. Nunc vero diligenter considerari Scripturas antiqui et novi Testamenti, et quantum mihi gratiæ Deus dedit, studiose perlegi, et ibi nullum aliud consilium nec medium invenire potui; cum videam quod ab hoc agendi modo penes modernam uxorem meam NEC POSSIM, NEC VELIM abstinere (quod coram Deo testor) quam talia media adhibendo, quæ a Deo permissa nec prohibita sunt. Quod pii patres, ut Abraham, Jacob, David, Lamech, Salomon, et alii, plures quam unam uxorem habuerint, et in eumdem Christum crediderint, in quem nos credimus, quemadmodum sanctus Paulus, *ad Cor.* X, ait. Et præterea Deus in veteri Testamento tales sanctos valde laudavit : Christus quoque eosdem in novo Testamento valde laudat; insuper lex Moysis permittit, si quis duas uxores habeat, quomodo se in hoc gerere debeat.

VII. Et si objiceretur, Abrahamo et antiquis concessum fuisse propter Christum promissum; invenitur tamen clare quod lex Moysis permittat, et in eo neminem specificet ac dicat, utrum duæ uxores habendæ; et sic neminem excludit. Et si Christus solum promissus sit stemmati Judæ, et nihilominus Samuelis pater, rex Achab et alii, plures uxores habuerunt, qui tamen non sunt de stemmate Judæ. Idcirco hoc, quod istis id solum permissum fuerit propter Messiam, stare non potest.

VIII. Cum igitur nec Deus in antiquo, nec Christus in novo Testamento, nec prophetæ, nec apostoli

plusieurs endroits de saint Paul, qu'aucun fornicateur et adultère ne possédera le royaume de Dieu. Étant donc pleinement convaincu que, tandis que je n'aurai point d'autre femme que la mienne, je ne pourrai, de ma vie, m'abstenir de la fornication, de la luxure et de l'adultère, et me corriger de ces vices, il s'ensuit évidemment que je n'ai rien autre chose à attendre que le bannissement du royaume de Dieu, et la damnation éternelle. Voici pourquoi je ne puis, avec la femme que j'ai, m'abstenir de la fornication, de l'adultère, et d'autres désordres semblables.

II. Premièrement, quand je l'épousai, je n'avais aucun goût, aucune inclination pour elle; les officiers de la cour, les dames qui sont à son service, et plusieurs autres, connaissent son humeur difficile, son caractère peu aimable; savent qu'elle sent mauvais, et que quelquefois elle boit avec excès. J'ai peine à m'expliquer sur ces choses, que j'ai pourtant découvertes à Bucer.

III. Secondement, les médecins savent que je suis d'une complexion vigoureuse. Or, étant souvent obligé de me trouver aux assemblées de l'Empire, où l'on fait bonne chère, il est aisé de voir que je ne puis m'y passer d'une femme; et que d'en amener une d'une si grande qualité, ce serait un trop grand embarras.

IV. Si l'on me demande pourquoi donc j'ai épousé ma femme, j'avoue qu'alors je fis une grande imprudence, de suivre les avis de quelques-uns de mes conseillers, qui maintenant sont morts en grande partie. Je n'ai pas gardé plus de trois semaines la foi du mariage; et depuis j'ai toujours vécu comme je vis.

V. Mes prédicateurs ne cessent point de me remontrer qu'il est de mon devoir de punir les crimes, tels que la fornication et d'autres. Je voudrais bien le faire; mais comment oserais-je punir des crimes où je suis plongé moi-même? On ne manquerait pas de me dire : *Seigneur, punissez-vous vous-même.* D'ailleurs, si j'étais obligé d'aller à la guerre, pour la cause de l'Évangile, je ne pourrais m'exposer qu'en tremblant, et en craignant d'aller au diable, si j'étais tué d'un coup d'épée ou de mousquet. Les prières que j'ai faites à Dieu, pour en obtenir ma conversion, ne m'ont pas procuré le moindre changement.

VI. Dans ces circonstances, je me suis mis à lire exactement et avec toute l'attention dont Dieu m'a rendu capable, les écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, où je n'ai point trouvé d'autre conseil, ou moyen convenable à ma situation, que celui dont je vais parler. Je vois qu'avec la femme que j'ai, NI JE NE PUIS, NI JE NE VEUX changer de vie (J'EN PRENDS DIEU A TÉMOIN); mais je propose d'user des moyens que Dieu a permis, et non défendus. Les pieux patriarches Abraham, Jacob, David, Lamech, Salomon, qui, selon saint Paul, *Corinth.* X, croyaient, comme nous, en Jésus-Christ, avaient plusieurs femmes, ce qui n'a pas empêché Dieu de donner de grandes louanges à ces saints, dans l'Ancien Testament, ainsi que Jésus-Christ dans le Nouveau. D'ailleurs, la loi de Moïse permet ces doubles mariages, et prescrit ce que doit faire un homme qui a deux femmes.

VII. Si l'on m'objecte que cette permission avait été donnée à Abraham et aux anciens, en vue du Christ promis, je réponds que la loi de Moïse donne clairement une permission générale, et que ne spécifiant pas ceux qui peuvent avoir deux femmes, elle n'exclut personne du droit de les avoir. On savait que le Christ devait naître de la tribu de Juda; ce qui n'empêcha pas le père de Samuel, le roi Achab et plusieurs autres, qui n'étaient pas de cette tribu, d'avoir plusieurs femmes. Il est donc faux que cette permission ait été donnée uniquement en vue du Messie promis.

VIII. Ni Dieu, dans l'Ancien Testament, ni Jésus-Christ dans le Nouveau, ni les prophètes, ni les apôtres, ne dé-

prohibeant, ne vir duas uxores habere possit; nullus quoque propheta, vel apostolus propterea, reges principes vel alias personas punierit aut vituperarit, quod duas uxores in matrimonio simul habuerint, neque pro crimine aut peccato, vel quod Dei regnum non consequentur, judicarit; cum tamen Paulus multos indicet qui regnum Dei non consequentur, et de his qui duas uxores habent nullam omnino mentionem faciat, apostoli quoque, cum gentibus indicarent quomodo se gerere, et a quibus abstinere deberent, ubi illos primo ad fidem receperant, uti in Actis apostolorum est, de hoc etiam nihil prohibuerunt, quod non duas uxores in matrimonio habere possent; cum tamen multi Gentiles fuerint qui plures quam unam uxores habuerunt, Judæis quoque non prohibitum fuit, quia lex illud permittebat, et est omnino apud aliquos in usu. Quando igitur Paulus clare nobis dicit oportere episcopum esse unius uxoris virum, similiter et ministrum; absque necessitate fecisset, si quivis tantum unam uxorem deberet habere, quod id ita præcepisset, et plures uxores habere prohibuisset.

IX. Et post hæc, ad hunc diem usque in orientalibus regionibus aliqui christiani sunt, qui duas uxores in matrimonio habent. Item Valentinianus imperator, quem tamen historici, Ambrosius et alii docti laudant, ipsemet duas uxores habuit, legem quoque edi curavit, quod alii duas uxores habere possent.

X. Item, licet quod sequitur non multum curem, Papa ipsemet comiti cuidam qui Sanctum Sepulchrum invisit, et intellexerat uxorem suam mortuam esse, et ideo aliam vel adhuc unam acceperat, concessit ut is utramque retinere posset. Item scio Lutherum et Philippum regi Angliæ suasisse ut primam uxorem non dimitteret, sed aliam præter ipsam duceret, quemadmodum *præter propter* consilium sonat. Quando vero in contrarium opponeretur, quod ille nullum masculum hæredem ex prima habuerit, judicamus nos plus hic concedi oportere causæ quam Paulus dat, unumquemque habere propter fornicationem. Nam utique plus suum est in bona conscientia, salute animæ, christiana vita, abstractione ab ignominia et inordinata luxuria, quàm in eo ut quis hæredes vel nullos habeat. Nam omnino plus anima quam res temporales curandæ sunt.

XI. Itaque hæc omnia me permoverunt, ut mihi proposuerim, quia id cum Deo fieri potest, sicut non dubito, abstinere a fornicatione, et omni impudicitia; et via, quam Deus permittit, uti. Nam diutius in vinculis diaboli constrictus perseverare non intendo, et alias absque hac via me præservare NEC POSSUM, NEC VOLO. Quare hæc est mea ad Lutherum, Philippum et ipsum Bucerum petitio, ut mihi testimonium dare velint, si hoc facerem, illud illicitum non esse.

XII. Casu quo autem id ipsi hoc tempore, propter scandalum, et quod evangelicæ rei fortassis præjudicare aut nocere posset, publice typis mandare non vellent; petitionem tamen meam esse, ut mihi scripto testimonium dent : si id occulto facerem, me per id non contra Deum egisse, et quod ipsi etiam id pro matrimonio habere, et cum tempore viam inquirere velint, quomodo res hæc publicanda in mundum, et qua ratione persona quam ducturus sum, non pro inhonesta, sed etiam pro honesta habenda sit. Considerare enim possent,

fendent point à un homme d'avoir deux femmes; et jamais aucun prophète, ou aucun apôtre, n'a puni ou blâmé des rois, des princes, ou même qui que ce soit, pour avoir eu deux femmes à la fois, et ne les a jugés coupables des crimes qui excluent du royaume de Dieu. Saint Paul, qui fait un si grand détail des prévaricateurs qui n'obtiendront point le royaume de Dieu, ne dit rien de ceux qui ont deux femmes; et les apôtres, quoique très-attentifs, comme on le voit dans les Actes, à instruire les Gentils convertis à la foi, de la conduite qu'ils devaient tenir, et des choses dont ils devaient s'abstenir, ne leur défendent pas d'avoir deux femmes à la fois, quoique plusieurs d'entre les Gentils en eussent plus d'une. Ils ne le défendent pas non plus aux Juifs, parce que la loi le leur permettait, et que quelque-uns étaient dans cet usage. Saint Paul dit clairement, qu'un évêque et un ministre ne doit avoir qu'une femme. Or il n'était pas nécessaire de leur donner un tel précepte, s'il était vrai qu'il fût défendu indistinctement à tout le monde d'avoir plusieurs femmes.

IX. *J'ajoute* que même aujourd'hui quelques chrétiens d'Orient ont deux femmes à la fois. Bien plus, l'empereur Valentinien, dont les historiens, saint Ambroise et d'autres savants hommes font l'éloge, avait deux femmes, et fit une loi pour permettre aux autres d'en avoir aussi deux.

X. Le pape lui-même, de l'autorité duquel je fais fort peu de cas, permit à un certain comte, qui fit un pèlerinage au Saint-Sépulcre, et qui s'était remarié, parce qu'il croyait sa femme morte, de les garder toutes deux à la fois. Je sais que Luther et Melanchton avaient conseillé au roi d'Angleterre de ne point rompre son premier mariage, mais d'épouser une seconde femme, *comme on le voit dans leur consultation motivée* *. Si l'on me dit qu'ils ont donné ce conseil, parce que ce prince n'avait point d'héritier mâle de sa première femme, il me semble qu'on doit avoir encore plus d'égard à la cause alléguée par saint Paul, de prendre une femme, pour ne point tomber dans la fornication. Car il est plus essentiel de mettre la conscience en paix, de pourvoir au salut de l'âme et de prescrire une conduite chrétienne, en faisant même abstraction du déshonneur qui en résulte, et de l'intempérance apparente, que de procurer un moyen de se donner des héritiers, puisqu'on doit avoir plus de soin de l'âme que des choses temporelles.

XI. Toutes ces raisons me déterminent à user, pour éviter désormais la fornication et toute impureté, du remède et du moyen dont je ne doute en aucune sorte que Dieu ne permette de se servir. Je ne veux pas demeurer plus longtemps dans les lacets du démon, et *je ne puis, ni ne veux* m'en tirer que par cette voie. C'est pourquoi je demande à Luther, à Melanchton et à Bucer même, de décider si je puis m'en servir licitement.

XII. S'ils exigent que leur décision ne tourne à scandale en ce temps, et ne nuise aux affaires de l'Évangile, dans le cas où elle serait imprimée, je souhaite au moins qu'ils me donnent une déclaration par écrit, que si je me mariais secrètement, Dieu n'y serait point offensé; qu'eux-mêmes regarderaient ce mariage comme valide, et me permettraient de chercher les moyens de le rendre public avec le temps, en sorte que la femme que j'épouserai ne passe point pour une femme malhonnête, mais pour une personne honnête. Je les prie de faire attention que si la femme que je dois épouser était cen-

* Je tâche de donner un sens à des paroles qui peut-être n'en ont point, et qu'on peut soupçonner avoir été jetées par le landgrave dans son instruction, comme quelque mot du guet, qui n'est compris que par ceux qui sont du secret. Ces mots : *Quemadmodum præter, propter consilium sonat*, ou ne signifient rien, ou doivent, ce semble, signifier que Luther et Melanchton avaient conseillé au roi d'Angleterre de prendre une femme outre sa première : *præter*, et cela pour des causes légitimes, *propter*; ce qui paraît désigner une consultation raisonnée et motivée, comme je le dis dans ma version. (*Note de Le Roi.*)

ter dans la suite de tant de siècles, où ils reprochent à l'Église sa corruption.

Le landgrave avait bien prévu qu'il ferait trembler ses docteurs, en leur parlant seulement de la pensée qu'il avait de traiter de cette affaire avec l'empereur. On lui répond que ce prince n'a *ni foi, ni religion;* que *c'est un trompeur qui n'a rien des mœurs germaniques, avec qui il est dangereux de prendre des liaisons* [1]. Écrire ainsi à un prince de l'Empire, qu'est-ce autre chose que de mettre toute l'Allemagne en feu? Mais qu'y a-t-il de plus bas que ce qu'on voit à la tête de cet avis? *Notre pauvre Église,* disent-ils [2], *petite, misérable et abandonnée a besoin de princes régents vertueux.* Voilà, si on sait l'entendre, la raison des nouveaux docteurs. Ces princes *vertueux*, dont on avait besoin dans la réforme, étaient des princes qui voulaient qu'on fît servir l'Évangile à leurs passions. L'Église, pour son repos temporel, peut avoir besoin du secours des princes : mais établir des dogmes pernicieux et inouïs pour leur complaire, et leur sacrifier par ce moyen l'Évangile qu'on se vante de venir rétablir, c'est le vrai mystère d'iniquité, et la désolation dans le Sanctuaire.

Une si infâme consultation eût déshonoré tout le parti, et les docteurs qui la souscrivirent n'auraient pas pu se sauver des clameurs publiques, qui les auraient rangés comme il l'avouent, *parmi les mahométans, ou parmi les anabaptistes, qui font un jeu du mariage.* Aussi le prévirent-ils dans leur avis, et défendirent sur toutes choses au landgrave de découvrir ce nouveau mariage [3]. Il ne devait y avoir qu'un très petit nombre de témoins, qui devaient encore être obligés au secret, *sous le sceau de la confession* [4]; c'est ainsi que parlait la consultation. La nouvelle épouse devait passer pour *concubine*. On aimait mieux ce scandale dans la maison de ce prince, que celui qu'aurait causé dans toute la chrétienté l'approbation du mariage si contraire à l'Évangile, et à la doctrine commune de tous les chrétiens.

La consultation fut suivie d'un mariage dans les formes entre Philippe, landgrave de Hesse, et Marguerite de Saal, du consentement de Christine de Saxe, sa femme. Le prince en fut quitte pour déclarer en se mariant qu'il ne prenait cette seconde femme par *aucune légèreté ni curiosité,* mais par « d'inévitables nécessités de corps et de conscience « que son altesse avait expliquées à beaucoup de « doctes, prudents, chrétiens et dévots prédicateurs « qui lui avaient conseillé de mettre sa conscience en « repos par ce moyen [5]. » L'instrument de ce mariage, daté du 4 mars 1540, est, avec la consultation, dans le livre qui fut publié par l'ordre de l'électeur palatin. Le prince Ernest a encore fourni les mêmes pièces : ainsi elles sont publiques en deux manières. Il y a dix ou douze ans qu'on en a produit des extraits dans un livre qui a couru toute la France [6], sans avoir été contredit; et on vient de nous les donner en forme si authentique [1], qu'il n'y a pas moyen d'en douter. Pour ne rien laisser à désirer, j'y ai joint l'instruction du landgrave : et l'histoire maintenant est complète.

Les crimes échappent toujours par quelque endroit. Quelque précaution qu'on eût prise pour cacher ce mariage scandaleux, on ne laissa pas d'en soupçonner quelque chose; et il est certain qu'on l'a reproché au landgrave aussi bien qu'à Luther dans des écrits publics : mais ils s'en tirèrent par des équivoques. Un auteur allemand a publié une lettre du landgrave à Henri le jeune, duc de Brunsvick [2]. où il lui parle en ces termes : « Vous me reprochez un bruit qui court que j'ai pris une seconde « femme, la première étant encore en vie. Mais je « vous déclare que si vous, ou qui que ce soit, dites « que j'ai contracté un mariage NON CHRÉTIEN, ou « que j'ai fait quelque chose indigne d'un prince chré- « tien, on me l'impose par pure calomnie : car, « quoiqu'envers Dieu je me tienne pour un malheu- « reux pécheur, je vis pourtant en ma foi et en ma « conscience devant lui d'une telle manière que mes « confesseurs ne me tiennent pas pour un homme non « chrétien. Je ne donne scandale à personne, et je « vis avec la princesse ma femme dans une parfaite « intelligence. » Tout cela était véritable selon sa pensée; car il ne prétendait pas que le mariage qu'on lui reprochait fût *non chrétien.* La landgrave sa femme en était contente, et la consultation avait fermé la bouche aux confesseurs de ce prince. Luther ne répond pas avec moins d'adresse. On reproche, dit-il [3], « au landgrave que c'est un polygame. « Je n'ai pas beaucoup à parler sur ce sujet-là. Le « landgrave est assez fort, et a des gens assez sa- « vants pour le défendre. Quant à moi, je connais « une seule princesse et landgrave de Hesse, qui est « et qui doit être nommée la femme et la mère en « Hesse; et il n'y en a point d'autre qui puisse don- « ner à ce prince de jeunes landgraves, que la prin- « cesse qui est fille de George, duc de Saxe. » En effet, on avait donné bon ordre que ni la nouvelle épouse ni ses enfants ne pussent porter le titre de landgraves. Se défendre de cette sorte, c'est arder à sa conviction, et reconnaître la honteuse corruption qu'introduisaient dans la doctrine ceux qui ne parlaient dans tous leurs écrits que du rétablissement du pur Évangile.

Après tout, Luther ne faisait que suivre les principes qu'il avait posés ailleurs. J'ai toujours craint de parler de ces *inévitables nécessités* qu'il reconnaissait dans l'union des deux sexes, et du sermon scandaleux qu'il avait fait à Vitemberg sur le mariage : mais puisque la suite de cette histoire m'a une fois fait rompre une barrière que la pudeur m'avait imposée. je ne puis plus dissimuler ce qui se trouve bien imprimé dans les œuvres de Luther [4]. Il est donc vrai que dans un sermon qu'il fit à Vitemberg pour la réformation du mariage, il ne rougit

[1] *Consult. n.* 23, 24. — [2] *Ibid. n.* 3. — [3] *Consul. n.* 10, 18. — [4] *Ib. n.* 21. — [5] *Inst. copulat. Voyez à la fin de ce livre* VI. — [6] *Lettres de Gastineau.*

[1] *Varill. Hist. de l'Hérés. liv.* XII. — [2] *Hortlederus de caus. bell. Germ. an.* 1540. — [3] *T.* VII. *Jer. fol.* 425. — [4] *T.* V. *Serm. de matrim. f.* 123.

pas de prononcer ces infâmes et scandaleuses paroles : « Si elles sont opiniâtres (il parle des femmes), il « est à propos que leurs maris leur disent : Si vous « ne voulez pas, une autre le voudra : Si la maî« tresse ne veut pas venir, que la servante appro« che. » Si on entendait un tel discours dans une farce et sur le théâtre, on en aurait honte. Le chef des réformateurs le prêche sérieusement dans l'église ; et comme il tournait en dogmes tous ses excès, il ajoute : « Il faut pourtant auparavant que le « mari amène sa femme devant l'église, et qu'il « l'admoneste deux ou trois fois : après, répudiez« la, et prenez Esther au lieu de Vasthi. » C'était une nouvelle cause de divorce ajoutée à celle de l'adultère. Voilà comme Luther a traité le chapitre de la réformation du mariage. Il ne lui faut pas demander dans quel évangile il a trouvé cet article : c'est assez qu'il soit renfermé dans *les nécessités* qu'il a voulu croire au-dessus de toutes les lois et de toutes les précautions. Faut-il s'étonner après cela de ce qu'il permit au landgrave? Il est vrai que dans ce sermon il oblige à répudier la première femme avant que d'en prendre une autre ; et dans la consultation il permet au landgrave d'en avoir deux. Mais aussi le sermon fut prononcé en 1522, et la consultation est écrite en 1539. Il était juste que Luther apprît quelque chose en dix-sept ou dix-huit ans de réformation.

Depuis ce temps ; le landgrave eut un pouvoir presque absolu sur l'esprit de ce patriarche de la réforme ; et après en avoir senti le faible dans une matière si essentielle, il ne le crut pas capable de lui résister. Ce prince était peu versé dans les controverses : mais en récompense il savait en habile politique concilier les esprits, ménager les intérêts différents, et entretenir les ligues. Sa plus grande passion était de faire entrer les Suisses dans celle de Smalcalde. Mais il les voyait offensés de beaucoup de choses qui se pratiquaient parmi les luthériens, et en particulier de l'élévation du Saint-Sacrement, que l'on continuait de faire au son de la cloche, le peuple, frappant sa poitrine, et poussant des gémissements et des soupirs [1]. Luther avait conservé vingt-cinq ans ces mouvements d'une piété dont il savait bien que Jésus-Christ était l'objet : mais il n'y avait rien de fixe dans la réforme. Le landgrave ne cessa d'attaquer Luther sur ce point, et il le persécuta tellement, qu'après avoir laissé abolir cette coutume dans quelques églises de *son parti*, à la fin il l'ôta lui-même dans celle de Vitemberg qu'il conduisait [2]. Ces changements arrivèrent en 1542 et 1543. On en triompha parmi les sacramentaires : ils crurent à ce coup que Luther se laissait fléchir : on disait même parmi les luthériens, qu'il s'était enfin relâché de cette admirable vigueur avec laquelle il avait jusqu'alors soutenu l'ancienne doctrine de la présence réelle, et qu'il commençait à s'entendre avec les sacramentaires. Il fut piqué de ces bruits, car il souffrait avec impatience les moindres choses qui blessaient son autorité [1]. Peucer, gendre de Melanchton, dont nous avons pris ce récit, remarque qu'il dissimula quelque temps : car *son grand cœur*, dit-il, *ne se laissait pas facilement émouvoir*. Nous allons voir néanmoins comment on lui faisait prendre feu. Un médecin nommé Vildus, célèbre dans sa profession, et d'un grand crédit parmi la noblesse de Misnie, où ces bruits se répandaient le plus contre Luther, le vint voir à Vitemberg, et fut bien reçu dans sa maison. Il arriva, poursuit Peucer, que dans un festin où était aussi Melanchton, *ce médecin échauffé du vin* (car on buvait comme ailleurs à la table des réformateurs, et ce n'était pas de pareils abus qu'ils avaient entrepris de corriger), « ce « médecin, dis-je, se mit à parler avec peu de « précaution sur l'élévation ôtée depuis peu ; et il « dit tout franchement à Luther, que la commune « opinion était qu'il n'avait fait ce changement que « pour plaire aux Suisses, et qu'il était enfin entré « dans leurs sentiments. » Ce *grand cœur* ne fut pas à l'épreuve de ce discours fait dans le vin : son émotion fut visible ; et Melanchton prévit ce qui arriva.

Luther fut animé par ce moyen contre les Suisses, et sa colère devint implacable à l'occasion de deux livres que ceux de Zurich firent imprimer dans la même année. L'un fut une version de la Bible faite par Léon de Juda, ce fameux Juif qui embrassa le parti des zuingliens : l'autre fut les œuvres de Zuingle soigneusement ramassées, avec de grands éloges de cet auteur. Quoiqu'il n'y eût rien dans ces livres contre la personne de Luther, aussitôt après leur publication il s'emporta à des excès inouïs, et ses transports n'avaient jamais paru si violents. Les zuingliens publièrent, et les luthériens l'ont presque avoué, que Luther ne put souffrir qu'un autre que lui se mêlât de tourner la Bible [2]. Il en avait fait une version très-élégante en sa langue ; et il crut qu'il y allait de son honneur que la réforme n'en eût point d'autre, du moins où l'allemand était entendu. Les œuvres de Zuingle réveillèrent sa jalousie [3] ; et il crut qu'on lui voulait toujours opposer cet homme, pour lui disputer la gloire de premier des réformateurs. Quoi qu'il en soit, Melanchton et les luthériens demeurent d'accord qu'après cinq ou six ans de trêve, Luther recommença le premier la guerre, avec plus de fureur que jamais. Quelque pouvoir que le landgrave eût sur l'esprit de Luther, il n'en pouvait pas retenir longtemps les emportements. Les Suisses produisent des lettres de la propre main de Luther, où il défend au libraire qui lui avait fait présent de la version de Léon, de lui rien envoyer jamais de la part de ceux de Zurich ; « que c'était des hommes dam« nés, qui entraînaient les autres en enfer ; que les « Églises ne pouvaient plus communiquer avec eux, « ni consentir à leurs blasphèmes, et qu'il avait ré« solu de les combattre par ses écrits et par ses « prières jusqu'au dernier soupir [4]. »

[1] *Casp. Peuc. nar. hist. de Phil. Mel. soceri sui sentent. de Cœn. Dom. Ambergæ*, 1596, *p.* 24. — [2] *Peuc. Ibid. Sultzeri ep. ad Calv. inter Calv. ep. p.* 52.

[1] *Peuc. ibid. Sultzeri ep. ad Calv. inter Calv. ep. p.* 52. — [2] *Hosp. part.* 2. 183, *Calix. Judicium*, n. 72, 121, 122. — [3] *Ibid. f.* 184. — [4] *Ibid. f.* 183.

Il tint parole. L'année suivante il publia une explication sur la Genèse, où il mit Zuingle et Œcolampade avec Arius, avec Muncer et les anabaptistes, avec les idolâtres qui se faisaient *une idole de leurs pensées, et les adoraient au mépris de la parole de Dieu*. Mais ce qu'il publia ensuite fut bien plus terrible : ce fut sa petite Confession de foi, où il les traita *d'insensés, de blasphémateurs, de gens de néant, de damnés pour qui il n'était plus permis de prier* [1] : car il poussa la chose jusque-là, et protesta qu'il ne voulait plus avoir avec eux aucun commerce, *ni par lettres, ni par paroles, ni par œuvres*, s'ils ne confessaient « que le pain « de l'eucharistie était le vrai corps naturel de No« tre-Seigneur, que les impies, et même le traître « Judas, ne recevaient pas moins par la bouche, « que saint Pierre et les autres vrais fidèles. »

Par là il crut mettre fin aux scandaleuses interprétations des sacramentaires, qui tournaient tout à leur sens; et il déclara qu'il tenait pour fanatiques ceux qui refuseraient de souscrire à cette dernière Confession de foi [2]. Au reste, il le prenait d'un ton si haut, et menaçait tellement le monde de ses anathèmes, que les zuingliens ne l'appelaient plus que *le nouveau Pape, et le nouvel Antechrist* [3].

Ainsi la défense ne fut pas moins violente que l'attaque. Ceux de Zurich, scandalisés de cette expression étrange, *Le pain et le vrai corps naturel de Jésus-Christ*, le furent encore davantage des injures atroces de Luther : de sorte qu'ils firent un livre qui avait pour titre : *Contre les vaines et scandaleuses calomnies de Luther*, où ils soutenaient « qu'il fallait être aussi insensé que lui pour endu« rer ses emportements; qu'il déshonorait sa vieil« lesse, et se rendait méprisable par ses violences; « et qu'il devrait être honteux de remplir ses livres « de tant d'injures et de tant de diables. »

Il est vrai que Luther avait pris soin de mettre le diable dedans et dehors, dessus et dessous, à droite et à gauche, devant et derrière les zuingliens, en inventant de nouvelles phrases pour les pénétrer de démons, et répétant ce mot odieux jusqu'à faire horreur.

C'était sa coutume. En 1542, comme le Turc menaçait plus que jamais l'Allemagne, il avait publié une prière contre lui, où il mêla le diable d'une étrange sorte : « Vous savez, disait-il [4], ô « Seigneur! que le diable, le Pape, et le Turc n'ont « ni droit ni raison de nous tourmenter; car nous « ne les avons jamais offensés : mais, parce que nous « confessons que vous, ô Père, et votre fils Jésus« Christ, et le Saint-Esprit, êtes un seul Dieu « éternel, c'est là notre péché, c'est tout notre crime; « c'est pour cela qu'ils nous haïssent et nous per« sécutent; et nous n'aurions plus rien à crain« dre d'eux, si nous renoncions à cette foi. « Quel aveuglement de mettre ensemble *le diable, le Pape et le Turc*, comme les trois ennemis de la foi de la Trinité! Quelle calomnie d'assurer que le Pape les persécute pour cette foi! Et quelle folie de s'excuser envers l'ennemi du genre humain, comme un homme qui ne lui a jamais donné aucun mécontentement!

[1] *Horp. part.* 2. *p.* 186, 187. *Calix. Jud. n.* 73. *p.* 123 et seq. *Luth. parv. Conf.* — [2] *Conc. p.* 734. *Luther. t.* II. *f.* 325. — [3] *Hosp.* 193. — [4] *Sleid. l.* XIV.

Un peu après que Luther se fut échauffé de nouveau, de la manière que nous avons vue, contre les sacramentaires, Bucer dressa une nouvelle Confession de foi. Ces messieurs ne s'en lassaient pas : il sembla qu'il la voulût opposer à la petite Confession que Luther venait de publier. Celle de Bucer roulait à peu près sur les expressions de l'accord de Vitemberg, dont il avait été le médiateur [1] : mais il n'aurait pas fait une nouvelle Confession de foi, s'il n'avait voulut changer quelque chose. C'est qu'il ne voulait plus dire aussi nettement et aussi généralement qu'il avait fait, qu'on pouvait prendre *sans foi* le corps du Sauveur, et le prendre très réellement en vertu de l'institution de Notre-Seigneur, que nos mauvaises dispositions ne pouvaient priver de son efficace. Bucer corrige ici cette doctrine, et il semble mettre pour condition de la présence de Jésus-Christ dans la Cène, non-seulement qu'on la célèbre selon l'institution de Jésus-Christ, mais encore *qu'on ait une foi solide aux paroles par lesquelles il se donne lui-même* [2]. Ce docteur, qui n'osait donner une foi vive à ceux qui communiaient indignement, inventa en leur faveur *cette foi solide*, que je laisse à examiner aux protestants; et par une telle foi il voulait que les indignes reçussent *et le Sacrement, et le Seigneur même* [3].

Il paraît embarrassé sur ce qu'il doit dire de la communion des impies. Car Luther, qu'il ne voulait pas contredire ouvertement, avait décidé dans sa petite Confession, *qu'ils recevaient Jésus-Christ aussi véritablement que les saints*. Mais Bucer, qui ne craignait rien tant que de parler nettement, dit que ceux d'entre les impies *qui ont la foi pour un temps, reçoivent Jésus-Christ dans une énigme, comme ils reçoivent l'Évangile*. Quels prodiges d'expressions! Et pour ceux qui n'ont aucune foi, il semble qu'il devait dire qu'ils ne reçoivent point du tout Jésus-Christ. Mais cela serait trop clair : il se contente de dire, *qu'ils ne voient et ne touchent dans le Sacrement que ce qui est sensible*. Et que veut-il donc qu'on y voie et qu'on y touche, si ce n'est ce qui est capable de frapper les sens? Le reste, c'est-à-dire le corps du Sauveur, peut être cru; mais personne ne se vante ni de le voir ni de le toucher en lui-même; et les fidèles n'ont de ce côté-là aucun avantage sur les impies. Ainsi, à son ordinaire, Bucer ne fait que brouiller; et par ses subtilités il prépare la voie, comme nous verrons, à celle de Calvin et des calvinistes.

Melanchton durant ces temps prenait un soin particulier de diminuer, pour ainsi parler, la présence réelle, en tâchant de la réduire au temps précis de l'usage. C'est ici un dogme principal du luthéranisme; et il importe de bien entendre comment il s'est établi dans la secte.

[1] Ci-dessus, *liv.* IV. — [2] *Conf. Buc. ibid. art.* 22. — [3] *Ibid. art.* 23.

L'aversion de la nouvelle réforme était la messe, quoique la messe au fond ne fût autre chose que les prières publiques de l'Église, consacrées par la célébration de l'eucharistie, où Jésus-Christ présent honorait son Père, et sanctifiait ses fidèles. Mais deux choses y choquaient les nouveaux docteurs, parce qu'ils ne les avaient jamais bien entendues : l'une était l'oblation, et l'autre était l'adoration qu'on rendait à Jésus-Christ présent dans ces mystères.

L'oblation n'était autre chose que la consécration du pain et du vin pour en faire le corps et le sang de Jésus-Christ, et le rendre par ce moyen vraiment présent. Il ne se pouvait que cette action ne fût par elle-même agréable à Dieu; et la seule présence de Jésus-Christ montré à son Père, en honorant sa majesté suprême, était capable de nous attirer ses grâces. Les nouveaux docteurs voulurent croire qu'on attribuait à cette présence et à l'action de la messe une vertu pour sauver les hommes, indépendamment de la Foi : nous avons vu leur erreur : et sur une si fausse présupposition la messe devient l'objet de leur aversion. Les paroles les plus saintes du canon furent décriées. Luther y trouvait du venin partout, et jusque dans cette prière que nous y faisons un peu devant la communion : « O Seigneur « Jésus-Christ, fils de Dieu vivant, qui avez donné la « vie au monde par votre mort, délivrez-moi de « tous mes péchés par votre corps et par votre « sang. » Luther (qui le pourrait croire !) condamna ces dernières paroles, et voulut imaginer qu'on attribuait notre délivrance au corps et au sang indépendamment de la foi ; sans songer que cette prière, adressée à Jésus-Christ, *fils de Dieu vivant, qui avait vivifié le monde par sa mort*, était elle-même dans toute sa suite un acte de foi très-vif. N'importe : Luther disait que les moines attribuaient, *leur salut au corps et au sang de Jésus-Christ, sans dire un mot de la foi*[1]. Si le prêtre, en communiant, disait avec le Psalmiste : *Je prendrai le pain céleste, et j'invoquerai le nom du Seigneur*[2]; Luther le trouvait mauvais, et disait que *mal à propos et à contre-temps on détournait les esprits de la foi aux œuvres*. Combien aveugle est la haine ! combien a-t-on le cœur rempli de venin, quand on empoisonne des choses si saintes !

Il ne faut pas s'étonner après cela qu'on se soit emporté contre les paroles du canon, où l'on disait que *les fidèles offraient ce sacrifice de louange pour la rédemption de leurs âmes*. Les ministres les plus passionnés sont à présent obligés de reconnaître que l'intention de l'Église est ici d'offrir pour la rédemption : non pas pour la mériter de nouveau, comme si la croix ne l'avait pas méritée, mais *en action de grâces d'un si grand bienfait*[3], et dans le dessein de nous l'appliquer. Mais Luther ni les luthériens ne voulurent jamais entrer dans un sens si naturel : ils ne voulaient voir qu'horreur et abomination dans la messe : ainsi tout ce qu'elle avait de plus saint était détourné à de mauvais sens ; et Luther concluait de là qu'il fallait *avoir autant d'horreur du canon que du diable même*.

Dans la haine que la réforme avait conçue contre la messe, on n'y désirait rien tant que d'en saper le fondement, qui après tout n'était autre que la présence réelle. Car c'était sur cette présence que les catholiques appuyaient toute la valeur et la vertu de la messe : c'était là le seul fondement de l'oblation et de tout le reste du culte; Jésus-Christ présent en faisait le fond. Calixte, luthérien, demeure d'accord qu'une des raisons, pour ne pas dire la principale, qui fit nier la présence réelle à une si grande partie de la réforme, c'est qu'on n'avait point de meilleur moyen de ruiner la messe et tout le culte du papisme[1]. Luther eût entré lui-même dans ce sentiment s'il eût pu; et nous avons vu ce qu'il a dit sur l'inclination qu'il avait à s'éloigner du papisme par cet endroit-là, comme par les autres[2]. Cependant en retenant, comme il s'y voyait forcé, le sens littéral et la présence réelle, il était clair que la messe subsistait en son entier : car dès là qu'on retenait ce sens littéral, les catholiques concluaient que non-seulement l'eucharistie était le vrai corps, puisque Jésus-Christ avait dit : *Ceci est mon corps*, mais encore que c'était le corps, dès que Jésus-Christ l'avait dit, par conséquent avant la manducation ; et dès la consécration, puisque enfin on n'y disait pas : Ceci sera, mais *Ceci est :* doctrine où nous allons voir toute la messe renfermée.

Cette conséquence que tiraient les catholiques de la présence réelle à la présence permanente et hors de l'usage, était si claire, que Luther l'avait reconnue : c'était sur ce fondement qu'il avait toujours retenu l'élévation de l'hostie jusqu'en 1543 ; et après même qu'il l'eut abolie, il écrit encore dans sa petite Confession, en 1544, « qu'on la pouvait conserver « avec piété, comme un témoignage de la présence « réelle et corporelle dans le pain ; puisque par cette « action le prêtre disait : Voyez, chrétiens, ceci est « le corps de Jésus-Christ qui a été livré pour vous[3]. » D'où il paraît que pour avoir changé la cérémonie de l'élévation, il n'en changea pas pour cela le fond de son sentiment sur la présence réelle, et qu'il continuait à la reconnaître incontinent après la consécration.

Avec cette foi il est impossible de nier le sacrifice de l'autel : car que veut-on que fasse Jésus-Christ avant que l'on mange son corps et son sang, si ce n'est de se rendre présent pour nous devant son Père ? C'était donc pour empêcher une conséquence si naturelle, que Melanchton cherchait des moyens de réduire cette présence à la seule manducation ; et ce fut principalement à la conférence de Ratisbonne qu'il étala cette partie de sa doctrine. Charles V avait ordonné cette conférence en 1541, entre les catholiques et les protestants, pour aviser aux moyens de concilier les deux religions. Ce fut là que Melanchton, en reconnaissant à son ordinaire avec les catholiques la présence réelle et substantielle,

[1] *De Abomin. Miss. priv. seu Canonis. t.* II, 393, 394. — [2] *Ps.* CXV. — [3] *Blond. Præf. in lib. Albert. de Euchar.*

[1] *Judic. Calix. n.* 47, *p.* 70. *n.* 51, *p.* 78. — [2] Ci-dessus, *liv.* II. — [3] *Luth. parv. Conf.* 1544. *Hosp.* 13.

s'appliqua beaucoup à faire voir que l'eucharistie, comme les autres Sacrements, *n'était Sacrement que dans l'usage légitime* [1], c'est-à-dire, comme il l'entendait, dans la réception actuelle.

La comparaison qu'il tirait des autres Sacrements était bien faible : car dans les signes de cette nature, où tout dépend de la volonté de l'instituteur, ce n'est pas à nous à lui faire des lois générales, ni à lui dire qu'il ne peut faire des Sacrements que d'une sorte : il a pu dans l'institution de ses Sacrements s'être proposé divers desseins, qu'il faut entendre par les paroles dont il s'est servi à chaque institution particulière. Or Jésus-Christ ayant dit précisément : Ceci est, l'effet devait être aussi prompt que les paroles sont puissantes et véritables, et il n'y avait pas à raisonner davantage.

Mais Melanchton répondait et (c'était la grande raison qu'il ne cessait de répéter) que la promesse de Dieu ne s'adressant pas au pain, mais à l'homme, le corps de notre Seigneur ne devait être dans le pain que lorsque l'homme le recevait [2]. Par un semblable raisonnement on pourrait aussi bien conclure que l'amertume de l'eau de Mara ne fut corrigée [3], ou que l'eau de Cana ne fut faite vin [4], que dans le temps qu'on en but; puisque ces miracles ne se faisaient que pour les hommes qui en burent. Comme donc ces changements se firent dans l'eau, mais non pas pour l'eau, rien n'empêche qu'on ne reconnaisse de même un changement dans le pain, qui ne soit pas pour le pain; rien n'empêche que le pain céleste, aussi bien que le terrestre, ne soit fait et préparé avant qu'on le mange : et je ne sais comment Melanchton s'appuyait si fort sur un argument si pitoyable.

Mais ce qu'il y a ici de plus considérable, c'est que, par ce raisonnement il n'attaquait pas moins son maître, Luther, qu'il attaquait les catholiques; car en voulant qu'il ne se fît rien du tout dans le pain, il montrait qu'il ne s'y fait rien en aucun moment, et que le corps de notre Seigneur n'y est, ni dans l'usage ni hors de l'usage; mais que l'homme, à qui s'adresse toute la promesse, le reçoit à la présence du pain, comme on reçoit dans le baptême à la présense de l'eau le Saint-Esprit et la grâce. Melanchton voyait bien cette conséquence, comme il paraîtra dans la suite : mais soit qu'il eût l'adresse de la couvrir alors, ou que Luther n'y prît pas garde de si près, la haine qu'il avait conçue contre la messe lui faisait passer tout ce qu'on avançait pour la détruire.

Melanchton se servait encore d'une autre raison, plus faible que les précédentes. Il disait que Jésus-Christ ne voulait pas être lié, et que l'attacher au pain hors de l'usage, c'était lui ôter son franc arbitre [5]. Comment peut-on penser une telle chose, et dire que le libre arbitre de Jésus-Christ soit détruit par un attachement qui vient de son choix? Sa parole le lie sans doute, parce qu'il est fidèle et véritable; mais ce lien n'est pas moins volontaire qu'inviolable.

Voilà ce qu'opposait la raison humaine au mystère de Jésus-Christ; de vaines subtilités, de pures chicanes : aussi n'était-ce pas là le fond de l'affaire. La vraie raison de Melanchton, c'est qu'il ne pouvait empêcher que Jésus-Christ posé sur la Sainte Table avant la manducation, et par la seule consécration du pain et du vin, ne fût une chose par elle-même agréable à Dieu, qui attestait sa grandeur suprême, intercédait pour les hommes, et avait toutes les conditions d'une oblation véritable. De cette sorte la messe subsistait, et on ne la pouvait renverser qu'en renversant la présence hors de la manducation. Aussi quand on vint dire à Luther que Melanchton avait hautement nié cette présence, dans la conférence de Ratisbonne, Hospinien nous rapporte qu'il s'écria : « Courage, mon cher Melanchton! à cette fois la messe est à bas. Tu en as « ruiné le mystère, auquel jusqu'à présent je n'avais « donné qu'une vaine atteinte [1]. » Ainsi, de l'aveu des protestants, le sacrifice de l'eucharistie demeurera toujours inébranlable, tant qu'on admettra dans ces mots, *Ceci est mon corps*, une efficace présente; et pour détruire la messe il faut suspendre l'effet des paroles de Jésus-Christ, leur ôter leur sens naturel, et changer *ceci est* en *ceci sera*.

Quoique Luther laissât dire à Melanchton tout ce qu'il voulait contre la messe, il ne se départait pas en tout de ses anciens sentiments, et il ne réduisait pas à la seule réception de l'eucharistie l'usage où Jésus-Christ y était présent : on voit même que Melanchton biaisait avec lui sur ce sujet, et il y a deux lettres de Luther, en 1543, où il loue une parole de Melanchton, qui avait dit, « que la présence était « dans l'action de la Cène; mais non pas dans un « point précis ni mathématique [2]. » Pour Luther, il en déterminait le temps depuis le *Pater noster*, qui se disait dans la messe luthérienne incontinent après la consécration, *jusqu'à ce que tout le monde eût communié, et qu'on eût consumé les restes.* Mais pourquoi en demeurer là? Si on eût porté à l'instant la communion aux absents, comme saint Justin nous raconte qu'on le faisait de son temps [3], quelle raison eût-on eue de dire que Jésus-Christ eût aussitôt retiré sa sainte présence? Mais pourquoi ne la continuerait-il pas quelques jours après, lorsque le Saint Sacrement serait réservé pour l'usage des malades? Ce n'est que par une pure fantaisie qu'on voudrait retirer en ce cas la présence de Jésus-Christ; et Luther ni les luthériens n'avaient plus de règle, lorsqu'ils mettaient un usage, quelque court qu'il fût, hors de la réception actuelle : mais ce qu'il y a de pis pour eux, c'est que la messe et l'oblation subsistaient toujours; et n'y eût-il qu'un seul moment de présence devant la communion, cette présence de Jésus-Christ ne pouvait être frustrée de tous les avantages qui l'accompagnaient. C'est pourquoi Melanchton tendait toujours, quoi qu'il pût dire à Luther, à ne mettre la présence que

[1] *Hosp.* 154, 179, 180. — [2] *Hosp. ibid. Mel. lib.* II. *ep.* 25, 40. *lib.* III, 188, 189, *etc.* — [3] *Exod.* XV, 23. — [4] *Joan.* II. — [5] *Mel. ep. sup. cit. Host. part.* 2, 184, *etc. Joan. Sturm. Antip.* 4. *part.* 4.

[1] *Hosp. p.* 180. — [2] *T.* IV. *Jen. p.* 585, 586. *et ap. Cælest.* — [3] *Just. Apol.* I, *n.* 65 *et* 67.

dans le temps précis de la réception, et il ne voyait que ce seul moyen de ruiner l'oblation et la messe.

Il n'y en avait non plus aucun autre de ruiner l'élévation et l'adoration. On a vu qu'en ôtant l'élévation, Luther, bien éloigné de la condamner en avait approuvé le fond[1]. Je répète encore ses paroles : « On peut, dit-il, conserver l'élévation comme « un témoignage de la présence réelle et corporelle; « puisque la faire, c'est dire au peuple : Voyez, « chrétiens, ceci est le corps de Jésus-Christ qui a « été livré pour nous[2]. » Voilà ce qu'écrit Luther après avoir ôté l'élévation. Mais pourquoi donc, dira-t-on, l'a-t-il ôtée? La raison en est digne de lui; et c'est lui-même qui nous enseigne « que s'il avait « attaqué l'élévation, c'était seulement en dépit de « la papauté; et s'il l'avait retenue si long-temps, « c'était en dépit de Carlostad. » En un mot, concluait-il, « il la fallait retenir lorsqu'on la rejetait « comme impie, et il la fallait rejeter lorsqu'on la « commandait comme nécessaire[3]. » Mais au fond il reconnaissait (ce qui en effet est indubitable), qu'il n'y pouvait avoir nul inconvénient à montrer au peuple ce divin corps, dès qu'il commençait à être présent.

Pour ce qui est de l'adoration, après l'avoir tantôt tenue pour indifférente, et tantôt établie comme nécessaire, il s'en tint à la fin à ce dernier parti[4]; et dans les thèses qu'il publia contre les docteurs de Louvain en 1545, c'est-à-dire un an avant sa mort, il appela l'eucharistie le *Sacrement adorable*[5]. Le parti sacramentaire, qui s'était tant réjoui lorsqu'il avait ôté l'élévation, fut consterné; et Calvin écrivit que par cette décision *il avait élevé l'idole dans le temple de Dieu*[6].

Melanchton connut alors plus que jamais qu'on ne pouvait venir à bout de détruire ni l'adoration, ni la messe, sans réduire toute la présence réelle au moment précis de la manducation. Il vit même qu'il fallait aller plus avant, et que tous les points de la doctrine catholique sur l'eucharistie revenaient l'un après l'autre, si on ne trouvait le moyen de détacher le corps et le sang du pain et du vin. Il poussait donc jusque-là le principe que nous avons vu qu'il ne se faisait rien pour le pain ni pour le vin, mais tout pour l'homme : de sorte que c'était dans l'homme seul que se trouvait en effet le corps et le sang. De quelle sorte cela se faisait selon Melanchton, il ne l'a jamais expliqué : mais pour le fond de cette doctrine, il ne cessait de l'insinuer dans un grand secret, et le plus adroitement qu'il pouvait. Car, tant que Luther vécut, il n'y avait aucune espérance de le fléchir sur ce point, ni de pouvoir dire ce qu'on en pensait avec liberté : mais Melanchton mit si avant cette doctrine dans l'esprit des théologiens de Vitemberg et de Leipsick, qu'après la mort de Luther, et après la sienne, ils s'en expliquèrent nettement dans une assemblée qu'ils tinrent à Dresde, par ordre de l'électeur, en 1561. Là ils ne craignirent pas de rejeter la propre doctrine de Luther, et la présence réelle qu'il admettait dans le pain; et ne voyant point d'autre moyen de se défendre de la transsubstantiation, de l'adoration et du sacrifice, ils se réduisaient à la présence réelle que Melanchton leur avait apprise, non plus dans le pain et dans le vin, mais dans le fidèle qui les recevait. Ils déclarèrent donc « que le vrai corps substantiel était vraiment et « substantiellement donné dans la Cène, sans tou- « tefois qu'il fût nécessaire de dire que le pain fût « le corps essentiel (où le propre corps) de Jésus- « Christ, ni qu'il se prît corporellement et charnel- « lement par la bouche corporelle; que l'ubiquité « leur faisait horreur; qu'il y avait sujet de s'étonner « de ce qu'on s'attachait si fort à dire que le corps « fût présent dans le pain, puisqu'il valait bien mieux « considérer ce qui se fait dans l'homme, pour le- « quel, et non pour le pain, Jésus-Christ se rendait « présent[1]. » Ils s'expliquaient ensuite sur l'adoration, et soutenaient qu'on ne la pouvait nier en admettant la présence réelle dans le pain, quand même on aurait expliqué que le corps n'y est présent que dans l'usage; « que les moines auraient tou- « jours la même raison de prier le Père éternel de « les exaucer par son Fils, qu'ils lui rendaient « présent dans cette action; que la Cène étant éta- « blie pour se souvenir de Jésus-Christ, comme on « ne pouvait le prendre, ni s'en souvenir sans y « croire et sans l'invoquer, il n'y avait pas moyen « d'empêcher qu'on ne s'adressât à lui dans la « Cène comme étant présent, et comme se mettant « lui-même entre les mains du sacrificateur, après « les paroles de la consécration. » Par la même raison, ils soutenaient qu'en admettant cette présence réelle du corps dans le pain, on ne pouvait rejeter le sacrifice; et ils le prouvaient par cet exemple : « C'était, disaient-ils, une coutume an- « cienne de tous les suppliants, de prendre entre « leurs mains les enfants de ceux dont ils implo- « raient le secours, et de les présenter à leurs « Pères, comme pour les fléchir par leur entre- « mise. » Ils disaient de la même sorte, qu'ayant Jésus-Christ présent dans le pain et dans le vin de la Cène, rien ne nous pouvait empêcher de le présenter à son Père pour nous le rendre propice; et enfin ils concluaient « qu'il serait plus aisé aux « moines d'établir leur transsubstantiation, qu'il « ne serait aisé de la combattre à ceux qui, en la « rejetant de parole, ne laissaient pas d'assurer que « le pain était le corps essentiel (c'est-à-dire le « propre corps) de Jésus-Christ. »

C'est Luther qui avait dit à Smalcalde, et qui avait fait souscrire à tout le parti que le pain était le vrai corps de notre Seigneur, également reçu par les saints et par les impies : c'est lui-même qui avait dit dans sa dernière Confession de foi approuvée dans tout le parti, que *le pain de l'eucharistie est le vrai corps naturel de notre Seigneur*[2]. Melanchton et toute la Saxe avaient reçu cette doctrine avec tous les autres; car il fallait bien obéir à Luther :

[1] Ci-dessus, p. 83. — [2] Parv. Conf. — [3] Ibid. — [4] Hosp. ... — [5] Ad art. Lov. Thes. 16. t. II, 501. — [6] Ep. ad Buc. p. ...

[1] Vit. et Lips. Theol. Orthod. Conf. Heildelb. an. 1575. Hosp. an. 1561, 291. — [2] Art. VI. Concord. p. 330. sup. liv. IV, n. 35. Parv. Confess. supra. n. 14.

mais ils en revinrent après sa mort, et reconnurent avec nous que ces mots, *le pain est le vrai corps,* emportent nécessairement le changement du pain au corps; puisque le pain ne pouvant être le corps en nature, il ne le peut devenir que par changement: ainsi ils rejetèrent ouvertement la doctrine de leur maître. Mais ils passent encore plus avant dans la déclaration qu'on vient de voir, et ils confessent qu'en admettant comme on avait fait jusqu'alors parmi les luthériens, la présence réelle dans le pain, on ne peut plus empêcher ni le sacrifice que les catholiques offrent à Dieu, ni l'adoration qu'ils rendent à Jésus-Christ dans l'eucharistie.

Leurs preuves sont convaincantes. Si Jésus-Christ est cru dans le pain, si la foi s'attache à lui dans cet état, cette foi peut-elle être sans adoration? Mais cette foi elle-même n'emporte-t-elle pas nécessairement une adoration souveraine, puisqu'elle entraîne l'invocation de Jésus-Christ comme Fils de Dieu, et comme présent? La preuve du sacrifice n'est pas moins concluante : car, comme disent ces théologiens, si par les paroles sacramentales on rend Jésus-Christ présent dans le pain, cette présence de Jésus-Christ n'est-elle pas par elle-même agréable au Père; et peut-on sanctifier ses prières par une offrande plus sainte, que par celle de Jésus-Christ présent? Que disent les catholiques davantage, et qu'est-ce que leur sacrifice, sinon Jésus-Christ présent dans le Sacrement de l'eucharistie, et représentant lui-même à son Père la victime par laquelle il a été apaisé? Il n'y a donc point de moyen d'éviter le sacrifice, non plus que l'adoration et la transsubstantiation, sans nier cette présence réelle de Jésus-Christ dans le pain.

C'est ainsi que l'Église de Vitemberg, la mère de la réforme, et celle d'où selon Calvin était sortie dans nos jours la lumière de l'Évangile[1], comme autrefois elle était sortie de Jérusalem, ne peut plus soutenir les sentiments de Luther qui l'a fondée. Tout se dément dans la doctrine de ce fondateur de la réforme : il établit invinciblement le sens littéral et la présence réelle : il en rejette les suites nécessaires, soutenues par les catholiques. Si l'on admet avec lui la présence réelle dans le pain, on s'engage à la messe tout entière, et à la doctrine catholique sans réserve. Cela paraît trop fâcheux à la nouvelle réforme qui ne sait plus à quoi elle est bonne, s'il faut approuver ces choses et le culte de l'Église romaine tout entier. Mais d'autre part, qu'y a-t il de plus chimérique qu'une présence réelle séparée du pain et du vin? N'est-ce pas en montrant le pain et le vin, que Jésus-Christ a dit, *Ceci est mon corps?* A-t-il dit que nous dussions recevoir son corps et son sang détachés des choses où il lui a plu de les renfermer? et si nous avons à en recevoir la propre substance, ne faut-il pas que ce soit de la manière qu'il l'a déclarée en instituant ce mystère? Dans ces embarras inévitables, le désir d'ôter la messe l'emporta; mais le moyen que prit Melanchton avec les Saxons pour la détruire était si mauvais qu'il ne put subsister. Ceux de Vitemberg

[1] *Epist. Calv. p. 590.*

et de Leipsick en revinrent eux-mêmes bientôt après; et l'opinion de Luther, qui mettait le corps dans le pain, demeura ferme.

Pendant que ce chef des réformateurs tirait à sa fin, il devenait tous les jours plus furieux. Ses thèses contre les docteurs de Louvain en sont une preuve : et je ne crois pas que ses disciples puissent voir sans honte, jusque dans les dernières années de sa vie, le prodigieux égarement de son esprit. Tantôt il fait le bouffon, mais de la manière du monde la plus plate : il remplit toutes ses thèses de ces misérables équivoques, *vaccultas*, au lieu de *facultas; cacolyca Ecclesia*, au lieu de *catholica;* parce qu'il trouve dans ces deux mots *vaccultas* et *cacolyca*, une froide allusion avec les vaches, avec les méchants et les loups. Pour se moquer de la coutume d'appeler les docteurs *nos maîtres*, il appelle toujours ceux de Louvain, *nostrolli magistrolli, bruta magistrolia;* croyant les rendre fort odieux ou fort méprisables par ces ridicules diminutifs qu'il invente. Quand il veut parler plus sérieusement, il appelle ces docteurs « de vraies bêtes, des pourceaux, des épicuriens, des païens et des athées, « qui ne connaissent d'autre pénitence que celle de « Judas et de Saül, qui prennent, non de l'Écriture « mais de la doctrine des hommes, tout ce qu'ils vomissent; » et il ajoute, ce que je n'ose traduire; *quidquid ructant, vomunt, et cacant.* C'est ainsi qu'il oubliait toute pudeur, et ne se souciait pas de s'immoler lui-même à la risée publique, pourvu qu'il poussât tout à l'extrémité contre ses adversaires.

Il ne traitait par mieux les zuingliens; et outre ce qu'il avait dit du *Sacrement adorable*, qui détruisait leur doctrine de fond en comble, il déclarait sérieusement *qu'il les tenait hérétiques et éloignés de l'Église de Dieu*[1]. Il écrivit en même temps la fameuse lettre, où sur ce que les zuingliens l'avaient appelé malheureux : « Ils m'ont fait plaisir, « dit-il : moi donc, le plus malheureux de tous les « hommes, je m'estime heureux d'une seule chose, « et ne veux que cette béatitude du Psalmiste : Heu« reux l'homme qui n'a point été dans le conseil « des sacramentaires, et qui n'a jamais marché dans « les voies des zuingliens ni ne s'est assis dans la « chaire de ceux de Zurich! » Melanchton et ses amis étaient honteux de tous les excès de leur chef. On en murmurait sourdement dans le parti : mais personne n'osait parler. Si les sacramentaires se plaignaient à Melanchton et aux autres qui leur étaient plus affectionnés, des emportements de Luther, « ils répondaient « qu'il adoucissait les expressions « de ses livres par ses discours familiers, et les « consolait sur ce que leur maître, lorsqu'il était « échauffé, disait plus qu'il ne voulait dire[2]; » ce qui *était*, disaient-ils, *un grand inconvénient;* mais où ils ne voyaient point de remède.

La lettre qu'on vient de voir est du 25 janvier 1546. Le 18 février suivant, Luther mourut. Les zuingliens, qui ne purent lui refuser des louanges sans ruiner la réformation dont il avait été l'auteur,

[1] *Cont. art. Lov. Thes.* 28. *Hosp.* 199. — [2] *Epist. Crucig. ad Vit. Theod. Hosp.* 191, 179, *etc.*

pour se consoler de l'inimitié implacable qu'il avait témoignée contre eux jusqu'à la mort, débitèrent quelques entretiens qu'il avait eus avec ses amis, où ils prétendent qu'il s'était beaucoup adouci. Il n'y a aucune apparence dans ces récits : mais au fond il importe peu pour le dessein de cet ouvrage. Ce n'est pas les entretiens particuliers que j'écris, mais seulement les actes et les ouvrages publics ; et si Luther avait donné ces nouvelles marques de son inconstance, ce serait en tout cas aux luthériens à nous fournir des moyens de le défendre.

Pour ne rien omettre de ce que je sais sur ce fait, je veux bien remarquer encore que je trouve dans l'histoire de la réforme d'Angletere de M. Burnet, un écrit de Luther à Bucer, qu'on nous y donne avec ce titre : *Papier concernant la réconciliation avec les zuingliens*. Cette pièce de M. Burnet, pourvu qu'on la voie, non pas dans l'extrait que cet adroit historien en a fait dans son histoire, mais comme elle se trouve dans son recueil de pièces [1], fera voir les extravagances qui passent dans l'esprit des novateurs. Luther commence par cette remarque, *qu'il ne faut point dire qu'on ne s'entende pas les uns les autres*. C'est ce que Bucer prétendait toujours, qu'on ne disputait que des mots, et qu'on ne s'entendait pas : mais Luther ne pouvait souffrir cette illusion. En second lieu, il propose *une nouvelle pensée* pour concilier les deux opinions. Il faut, dit-il, que les défenseurs du sens figuré « accordent que Jésus-Christ est vraiment présent : « et nous, poursuit-il, nous accorderons que le seul « pain est mangé, » *Panem solum manducari*. Il ne dit pas, Nous accorderons *qu'il y a véritablement du pain et du vin dans le Sacrement*, ainsi que M. Burnet l'a traduit ; car ce n'eût pas été là une *nouvelle opinion*, comme Luther le promet ici. On sait assez que la consubstantiation, qui reconnaît le pain et le vin dans le Sacrement, avait été reçue dans le luthéranisme dès son origine. Mais ce qu'il propose de nouveau, c'est qu'encore que le corps et le sang soient véritablement présents, néanmoins *il n'y a que le pain seul qui soit mangé* : raffinement si absurde que M. Burnet n'en a pu couvrir l'absurdité qu'en le retranchant. Au reste, on n'a que faire de se mettre en peine à trouver du sens dans ce nouveau projet d'accord. Après l'avoir proposé comme *utile*, Luther tourne tout court, et *considérant les ouvertures que l'on donnerait par là a de nouvelles questions qui tendraient à établir l'épicurisme* : non dit-il, *il vaut mieux laisser ces deux opinions comme elles sont*, que d'en venir à ces nouvelles explications, qui *ne feraient aussi bien qu'irriter le monde, loin qu'on pût les faire passer*. Enfin, *pour assoupir cette* dissension, *qu'il voudrait*, dit-il, *avoir rachetée de son corps et de son sang*, il déclare de son côté qu'il veut croire que ses adversaires *sont de bonne foi*. Il demande qu'on en croie autant de lui, et conclut à se supporter mutuellement, sans déclarer ce que c'est que ce support : de sorte qu'il ne paraît entendre autre chose, sinon que de part et d'autre on s'abstienne d'écrire et de se dire des injures, comme on en était déjà convenu, mais très-inutilement, dès le colloque de Marpourg. Voilà tout ce que Bucer put obtenir pour les zuingliens, pendant même que Luther était en meilleure humeur, et apparemment durant ces années où il y eut une espèce de suspension d'armes. Quoi qu'il en soit, il revint bientôt à son naturel ; et dans la crainte qu'il eut que les sacramentaires ne tâchassent par leurs équivoques de le tirer à leurs sentiments après sa mort, il fit contre eux sur la fin de sa vie les déclarations que nous avons vues, laissant ses disciples aussi animés contre eux, qu'il l'avait été lui-même.

[1] *T. II, liv. I, an.* 1549, *p.* 159. *Collect. des pièces*, 2. *part.* 1. n. 34.

PIÈCES

CONCERNANT LE SECOND MARIAGE DU LANDGRAVE, DONT IL EST PARLÉ EN CE LIVRE VI.

INSTRUCTIO*

Quid doctor Martinus Bucer apud doctorem Martinum Lutherum, et Philippum Melanchtonem sollicitare debeat, et si id ipsis rectum videbitur, postmodum apud electorem Saxonæ.

I. Primo ipsis gratiam et fausta meo nomine denuntiet, et si corpore animoque adhuc bene valerent, quod id libenter intelligerem. Deinde incipiendo quod ab eo tempore quo me noster Dominus Deus infirmitate visitavit, varia apud me considerassem, et præsertim quod in me repererim quod ego ab aliquo tempore, quo uxorem duxi, in adulterio et fornicatione jacuerim. Quia vero ipsi et mei prædicantes sæpe me adhortati sunt ut ad Sacramentum accederem : ego autem apud me talem præfatam vitam deprehendi, nulla bona conscientiat aliquot annis ad Sacramentum accedere potui. Nam quia talem vitam DESERERE NOLO, qua bona conscientia possem ad Mensam Domini accedere? Et sciebam per hoc non aliter quam ad judicium Domini, et non ad christianam confessionem me perventurum.

TRADUCTION DES PIÈCES.

CONCERNANT LE SECOND MARIAGE DU LANDGRAVE.

*INSTRUCTION

Donnée au docteur Martin Bucer, par Philippe, landgrave de Hesse, sur les choses qu'il doit demander instamment aux docteurs Martin Luther et Philippe Melanchton ; et ensuite, si ceux-ci le jugent à propos, à l'électeur de Saxe.

I. Il commencera par leur souhaiter de ma part toute sorte de biens et de prospérités, et leur témoignera combien je serai ravi d'apprendre qu'ils sont en bonne santé de corps, et d'esprit. Ensuite, il leur dira que depuis la dernière maladie que Dieu m'a envoyée, j'ai beaucoup réfléchi sur mon état et principalement sur ce que peu de temps après mon mariage, je me suis plongé dans l'adultère et la fornication ; et que mes pasteurs m'ayant souvent exhorté à m'approcher de la Sainte Table, je n'ai pas cru devoir le faire depuis quelques années, à cause de ma vie déréglée. Comment en effet pourrais-je en conscience m'asseoir à la Table du Seigneur, pendant que je ne veux point quitter ce genre de vie? Je sais qu'en le faisant, bien loin de remplir le devoir de chrétien, j'encourrais la juste vengeance du Seigneur. D'ailleurs, j'ai lu dans

Ulterius legi in Paulo pluribus quam uno locis, quomodo nullus fornicator nec adulter regnum Dei possidebit. Quia vero apud me deprehendi quod apud meam uxorem præsentem fornicatione ac luxuria atque adulterio abstinere non possim : nisi ab hac vita desistam, et ad emendationem me convertam, nihil certius habeo expectandum quam exhæredationem a regno Dei, et æternam damnationem. Causæ autem, quare a fornicatione, adulterio, et his similibus abstinere non possim apud hanc meam præsentem uxorem, sunt istæ.

II. Primo quod initio, quo eam duxi, nec animo nec desiderio eam complexus fuerim. Quali ipsa quoque complexione, amabilitate, et odore sit, et quomodo interdum se superfluo potu gerat, hoc sciunt ipsius aulæ præfecti, et virgines, aliique plures : cumque ad ea describenda difficultatem habeam, Bucero tamen omnia declaravi.

III. Secundo, quia valida complexione, ut medici sciunt, sum, et sæpe contingit ut in fœderum et Imperii comitiis diu verser, ubi laute vivitur et corpus curatur : quomodo me ibi gerere queam absque uxore, cum non semper magnum gynæceum mecum ducere possim, facile est conjicere et considerare.

IV. Si porro diceretur quare meam uxorem duxerim; vere imprudens homo tunc temporis fui, et ab aliquibus meorum consiliariorum, quorum potior pars defuncta est, ad id persuasus sum. Matrimonium meum ultra tres septimanas non servavi, et sic constanter perrexi.

V. Ulterius me concionatores constanter urgent, ut scelera puniam, fornicationem et alia : quod etiam libenter facerem : quomodo autem scelera, quibus ipsemet immersus sum, puniam; ubi omnes dicerent : *Magister, prius teipsum puni?* Jam si deberem in rebus evangelicæ confœderationis bellare, tunc id semper mala conscientia facerem et cogitarem : Si tu in hac gladio, vel sclopeto, vel alio modo occubueris, ad dæmonem perges. Sæpe Deum interea invocavi et rogavi, sed semper idem remansi.

VI. Nunc vero diligenter considerari Scripturas antiqui et novi Testamenti, et quantum mihi gratiæ Deus dedit, studiose perlegi, et ibi nullum aliud consilium nec medium invenire potui; cum videam quod ab hoc agendi modo penes modernam uxorem meam NEC POSSIM, NEC VELIM abstinere (quod coram Deo testor) quam talia media adhibendo, quæ a Deo permissa nec prohibita sunt. Quod pii patres, ut Abraham, Jacob, David, Lamech, Salomon, et alii, plures quam unam uxorem habuerint, et in eumdem Christum crediderint, in quem nos credimus, quemadmodum sanctus Paulus, *ad Cor.* X, ait. Et præterea Deus in veteri Testamento tales sanctos valde laudavit : Christus quoque eosdem in novo Testamento valde laudat; insuper lex Moysis permittit, si quis duas uxores habeat, quomodo se in hoc gerere debeat.

VII. Et si objiceretur, Abrahamo et antiquis concessum fuisse propter Christum promissum; invenitur tamen clare quod lex Moysis permittat, et in eo neminem specificet ac dicat, utrum duæ uxores habendæ; et sic neminem excludit. Et si Christus solum promissus sit stemmati Judæ, et nihilominus Samuelis pater, rex Achab et alii, plures uxores habuerunt, qui tamen non sunt de stemmate Judæ. Idcirco hoc, quod istis id solum permissum fuerit propter Messiam, stare non potest.

VIII. Cum igitur nec Deus in antiquo, nec Christus in novo Testamento, nec prophetæ, nec apostoli

plusieurs endroits de saint Paul, qu'aucun fornicateur et adultere ne possédera le royaume de Dieu. Étant donc pleinement convaincu que, tandis que je n'aurai point d'autre femme que la mienne, je ne pourrai, de ma vie, m'abstenir de la fornication, de la luxure et de l'adultère, et me corriger de ces vices, il s'ensuit évidemment que je n'ai rien autre chose à attendre que le bannissement du royaume de Dieu, et la damnation éternelle. Voici pourquoi je ne puis, avec la femme que j'ai, m'abstenir de la fornication, de l'adultère, et d'autres désordres semblables.

II. Premièrement, quand je l'épousai, je n'avais aucun goût, aucune inclination pour elle; les officiers de la cour, les dames qui sont à son service, et plusieurs autres, connaissent son humeur difficile, son caractere peu aimable; savent qu'elle sent mauvais, et que quelquefois elle boit avec excès. J'ai peine a m'expliquer sur ces choses, que j'ai pourtant découvertes à Bucer.

III. Secondement, les médecins savent que je suis d'une complexion vigoureuse. Or, étant souvent obligé de me trouver aux assemblées de l'Empire, où l'on fait bonne chère, il est aisé de voir que je ne puis m'y passer d'une femme; et que d'en amener une d'une si grande qualité, ce serait un trop grand embarras.

IV. Si l'on me demande pourquoi donc j'ai épousé ma femme, j'avoue qu'alors je fis une grande imprudence, de suivre les avis de quelques-uns de mes conseillers, qui maintenant sont morts en grande partie. Je n'ai pas gardé plus de trois semaines la foi du mariage; et depuis j'ai toujours vécu comme je vis.

V. Mes prédicateurs ne cessent point de me remontrer qu'il est de mon devoir de punir les crimes, tels que la fornication et d'autres. Je voudrais bien le faire; mais comment oserais-je punir des crimes où je suis plongé moi-même? On ne manquerait pas de me dire : *Seigneur, punissez-vous vous-même.* D'ailleurs, si j'étais obligé d'aller à la guerre, pour la cause de l'Évangile, je ne pourrais m'exposer qu'en tremblant, et en craignant d'aller au diable, si j'étais tué d'un coup d'épée ou de mousquet. Les prieres que j'ai faites à Dieu, pour en obtenir ma conversion, ne m'ont pas procuré le moindre changement.

VI. Dans ces circonstances, je me suis mis à lire exactement et avec toute l'attention dont Dieu m'a rendu capable, les écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, où je n'ai point trouvé d'autre conseil, ou moyen convenable à ma situation, que celui dont je vais parler. Je vois qu'avec la femme que j'ai, NI JE NE PUIS, NI JE NE VEUX changer de vie (J'EN PRENDS DIEU A TÉMOIN); mais je propose d'user des moyens que Dieu a permis, et non défendus. Les pieux patriarches Abraham, Jacob, David, Lamech, Salomon, qui, selon saint Paul, *Corinth.* X, croyaient, comme nous, en Jésus-Christ, avaient plusieurs femmes, ce qui n'a pas empêché Dieu de donner de grandes louanges à ces saints, dans l'Ancien Testament, ainsi que Jésus-Christ dans le Nouveau. D'ailleurs, la loi de Moïse permet ces doubles mariages, et prescrit ce que doit faire un homme qui a deux femmes.

VII. Si l'on m'objecte que cette permission avait été donnée à Abraham et aux anciens, en vue du Christ promis, je réponds que la loi de Moïse donne clairement une permission générale, et que ne spécifiant pas ceux qui peuvent avoir deux femmes, elle n'exclut personne du droit de les avoir. On savait que le Christ devait naître de la tribu de Juda; ce qui n'empêcha pas le père de Samuel, le roi Achab et plusieurs autres, qui n'étaient pas de cette tribu, d'avoir plusieurs femmes. Il est donc faux que cette permission ait été donnée uniquement en vue du Messie promis.

VIII. Ni Dieu, dans l'Ancien Testament, ni Jésus-Christ dans le Nouveau, ni les prophètes, ni les apôtres, ne dé-

prohibeant, ne vir duas uxores habere possit; nullus quoque propheta, vel apostolus propterea, reges principes vel alias personas punierit aut vituperarit, quod duas uxores in matrimonio simul habuerint, neque pro crimine aut peccato, vel quod Dei regnum non consequentur, judicarit; cum tamen Paulus multos indicet qui regnum Dei non consequentur, et de his qui duas uxores habent nullam omnino mentionem faciat, apostoli quoque, cum gentibus indicarent quomodo se gerere, et a quibus abstinere deberent, ubi illos primo ad fidem receperant, uti in Actis apostolorum est, de hoc etiam nihil prohibuerunt, quod non duas uxores in matrimonio habere possent; cum tamen multi Gentiles fuerint qui plures quam unam uxores habuerunt, Judæis quoque non prohibitum fuit, quia lex illud permittebat, et est omnino apud aliquos in usu. Quando igitur Paulus clare nobis dicit oportere episcopum esse unius uxoris virum, similiter et ministrum; absque necessitate fecisset, si quivis tantum unam uxorem deberet habere, quod id ita præcepisset, et plures uxores habere prohibuisset.

IX. Et post hæc, ad hunc diem usque in orientalibus regionibus aliqui christiani sunt, qui duas uxores in matrimonio habent. Item Valentinianus imperator, quem tamen historici, Ambrosius et alii docti laudant, ipsemet duas uxores habuit, legem quoque edi curavit, quod alii duas uxores habere possent.

X. Item, licet quod sequitur non multum curem, Papa ipsemet comiti cuidam qui Sanctum Sepulchrum invisit, et intellexerat uxorem suam mortuam esse, et ideo aliam vel adhuc unam acceperat, concessit ut is utramque retinere posset. Item scio Lutherum et Philippum regi Angliæ suasisse ut primam uxorem non dimitteret, sed aliam præter ipsam duceret, quemadmodum *præter propter* consilium sonat. Quando vero in contrarium opponeretur, quod ille nullum masculum hæredem ex prima habuerit, judicamus nos plus hic concedi oportere causæ quam Paulus dat, unumquemque habere propter fornicationem. Nam utique plus suum est in bona conscientia, salute animæ, christiana vita, abstractione ab ignominia et inordinata luxuria, quàm in eo ut quis hæredes vel nullos habeat. Nam omnino plus anima quam res temporales curandæ sunt.

XI. Itaque hæc omnia me permoverunt, ut mihi proposuerim, quia id cum Deo fieri potest, sicut non dubito, abstinere a fornicatione, et omni impudicitia; et via, quam Deus permittit, uti. Nam diutius in vinculis diaboli constrictus perseverare non intendo, et alias absque hac via me præservare NEC POSSUM, NEC VOLO. Quare hæc est mea ad Lutherum, Philippum et ipsum Bucerum petitio, ut mihi testimonium dare velint, si hoc facerem, illud illicitum non esse.

XII. Casu quo autem id ipsi hoc tempore, propter scandalum, et quod evangelicæ rei fortassis præjudicare aut nocere posset, publice typis mandare non vellent; petitionem tamen meam esse, ut mihi scripto testimonium dent : si id occulto facerem, me per id non contra Deum egisse, et quod ipsi etiam id pro matrimonio habere, et cum tempore viam inquirere velint, quomodo res hæc publicanda in mundum, et qua ratione persona quam ducturus sum, non pro inhonesta, sed etiam pro honesta habenda sit. Considerare enim possent,

fendent point à un homme d'avoir deux femmes; et jamais aucun prophète, ou aucun apôtre, n'a puni ou blâmé des rois, des princes, ou même qui que ce soit, pour avoir eu deux femmes à la fois, et ne les a jugés coupables des crimes qui excluent du royaume de Dieu. Saint Paul, qui fait un si grand détail des prévaricateurs qui n'obtiendront point le royaume de Dieu, ne dit rien de ceux qui ont deux femmes; et les apôtres, quoique très-attentifs, comme on le voit dans les Actes, à instruire les Gentils convertis à la foi, de la conduite qu'ils devaient tenir, et des choses dont ils devaient s'abstenir, ne leur défendent pas d'avoir deux femmes à la fois, quoique plusieurs d'entre les Gentils en eussent plus d'une. Ils ne le défendent pas non plus aux Juifs, parce que la loi le leur permettait, et que quelque-uns étaient dans cet usage. Saint Paul dit clairement, qu'un évêque et un ministre ne doit avoir qu'une femme. Or il n'était pas nécessaire de leur donner un tel précepte, s'il était vrai qu'il fût défendu indistinctement à tout le monde d'avoir plusieurs femmes.

IX. J'ajoute que même aujourd'hui quelques chrétiens d'Orient ont deux femmes à la fois. Bien plus, l'empereur Valentinien, dont les historiens, saint Ambroise et d'autres savants hommes font l'éloge, avait deux femmes, et fit une loi pour permettre aux autres d'en avoir aussi deux.

X. Le pape lui-même, de l'autorité duquel je fais fort peu de cas, permit à un certain comte, qui fit un pèlerinage au Saint-Sépulcre, et qui s'était remarié, parce qu'il croyait sa femme morte, de les garder toutes deux à la fois. Je sais que Luther et Melanchton avaient conseillé au roi d'Angleterre de ne point rompre son premier mariage, mais d'épouser une seconde femme, *comme on le voit dans leur consultation motivée**. Si l'on me dit qu'ils ont donné ce conseil, parce que ce prince n'avait point d'héritier mâle de sa première femme, il me semble qu'on doit avoir encore plus d'égard à la cause alléguée par saint Paul, de prendre une femme, pour ne point tomber dans la fornication. Car il est plus essentiel de mettre la conscience en paix, de pourvoir au salut de l'âme et de prescrire une conduite chrétienne, en faisant même abstraction du déshonneur qui en résulte, et de l'intempérance apparente, que de procurer un moyen de se donner des héritiers, puisqu'on doit avoir plus de soin de l'âme que des choses temporelles.

XI. Toutes ces raisons me déterminent à user, pour éviter désormais la fornication et toute impureté, du remède et du moyen dont je ne doute en aucune sorte que Dieu ne permette de se servir. Je ne veux pas demeurer plus longtemps dans les lacets du démon, et *je ne puis, ni ne veux* m'en tirer que par cette voie. C'est pourquoi je demande à Luther, à Melanchton et à Bucer même, de décider si je puis m'en servir licitement.

XII. S'ils exigent que leur décision ne tourne à scandale en ce temps, et ne nuise aux affaires de l'Évangile, dans le cas où elle serait imprimée, je souhaite au moins qu'ils me donnent une déclaration par écrit, que si je me mariais secrètement, Dieu n'y serait point offensé; qu'eux-mêmes regarderaient ce mariage comme valide, et me permettraient de chercher les moyens de le rendre public avec le temps, en sorte que la femme que j'épouserai ne passe point pour une femme malhonnête, mais pour une personne honnête. Je les prie de faire attention que si la femme que je dois épouser était cen-

* Je tâche de donner un sens à des paroles qui peut-être n'en ont point, et qu'on peut soupçonner avoir été jetées par le landgrave dans son instruction, comme quelque mot du guet, qui n'est compris que par ceux qui sont du secret. Ces mots : *Quemadmodum præter, propter consilium sonat*, ou ne signifient rien, ou doivent, ce semble, signifier que Luther et Melanchton avaient conseillé au roi d'Angleterre de prendre une femme outre sa première : *præter*, et cela pour des causes légitimes, *propter*; ce qui paraît désigner une consultation raisonnée et motivée, comme je le dis dans ma version. (*Note de Le Roi.*)

quod alias personæ quam ducturus sum graviter accideret, si illa pro tali habenda esset, quæ non christiane vel inhoneste ageret. Postquam etiam nihil occultum remanet, si constanter ita permanerem, et communis Ecclesia nesciret quomodo huic personæ cohabitarem, utique hæc quoque tractu temporis scandalum causaret.

XIII. Item non metuant quod propterea, etsi aliam uxorem acciperem, meam modernam uxorem male tractare, nec cum ea dormire, vel minorem amicitiam ei exhibere velim, quam antea feci; sed me velle in hoc casu crucem portare, et eidem omne bonum præstare, neque ab eadem abstinere. Volo etiam filios quos ex prima uxore suscepi, principes regionis relinquere, et reliquis aliis honestis rebus prospicere : esse proinde adhuc semel petitionem meam, ut per Deum in hoc mihi consulant, et me juvent in iis rebus quæ non sunt contra Deum, ut hilari animo vivere et mori, atque evangelicas causas omnes eo liberius et magis christiane suscipere possim. Nam quidquid me jusserint quod christianum et rectum sit, SIVE MONASTERIORUM BONA, seu alia concernat, ibi me promptum reperient.

XIV. Vellem quoque et desidero non plures quam tantum unam uxorem ad istam modernam uxorem meam. Item ad mundum vel mundanum fructum hac in re non nimis attendendum est; sed magis Deus respiciendus, et quod hic præcipit, prohibet, et liberum relinquit. Nam imperator et mundus me et quemcumque permittent, ut publice meretrices retineamus; sed plures quam unam uxorem non facile concesserint. Quod Deus permittit, hoc ipsi prohibent; quod Deus prohibet, hoc dissimulant : et videtur mihi sicut matrimonium sacerdotum. Nam sacerdotibus nullas uxores concedunt, et meretrices retinere ipsis permittunt. Item ecclesiastici nobis adeo infensi sunt, ut propter hunc articulum quo plures christianis uxores permitteremus, nec plus nec minus nobis facturi sint.

XV. Item Philippo et Luthero postmodum indicabit, si apud illos, præter omnem tamen opinionem meam, de illis nullam opem inveniam; tum me varias cogitationes habere in animo : quod velim apud Cæsarem pro hac re instare per mediatores, etsi multis mihi pecuniis constaret, quod Cæsar absque Pontificis dispensatione non faceret; quamvis etiam Pontificum dispensationem omnino nihili faciam : verum Cæsaris permissio mihi omnino non esset contemnenda; Cæsaris permissionem non curarem, nisi scirem quod propositi mei rationem coram Deo haberem, et certius esset Deum id permisisse quam prohibuisse.

XVI. Verum nihilominus ex humano metu, si apud hanc partem nullum solatium invenire possem, Cæsareum consensum obtinere uti insinuatum est, non esset contemnendum. Nam apud me judicabam si aliquibus Cæsareis consiliariis egregias pecuniæ summas donarem, me omnia ab ipsis impetraturum : sed præterea timebam, quamvis propter nullam rem in terra ab Evangelico deficere, vel cum divina ope me permittere velim induci ad aliquid quod evangelicæ causæ contrarium esse posset; ne Cæsareani tamen me in aliis sæcularibus negotiis ita uterentur et obligarent, ut isti causæ et parti non foret utile : esse idcirco adhuc petitionem meam, ut me alias juvent, ne cogar rem in iis locis quærere, ubi id non libenter facio, et quod millies libentius ipsorum permissioni, quam cum Deo et bona conscientia facere possunt, considere velim, quam Cæsareæ vel ALIIS HUMANIS permissionibus : quibus tamen non ulterius confi-

sée agir en cela d'une manière peu chrétienne et déréglée, ce serait la perdre d'honneur. D'ailleurs, comme mon commerce avec cette femme ne peut pas toujours demeurer secret, il arriverait, si je persistais à cacher mon mariage, que, dans la suite du temps, l'Église, qui ne saurait point pourquoi j'habiterais avec elle, en serait scandalisée.

XIII. Qu'ils ne craignent pas non plus que mon second mariage me porte à maltraiter ma première femme, à me retirer de sa compagnie, et à lui témoigner moins d'amitié que par le passé; puisqu'au contraire, je veux dans cette occasion porter ma croix, faire à ma première femme tout le bien que je puis, et continuer d'habiter avec elle. Je veux aussi laisser mes États aux enfants que j'ai eus d'elle, et donner à ceux qui me viendront de la seconde des apanages convenables. Qu'ils me donnent donc, au nom de Dieu, le conseil que je leur demande, et qu'ils viennent à mon secours sur un point qui n'est pas contre la loi de Dieu, afin que je puisse vivre et mourir plus gaiement pour la cause de l'Évangile, et en entreprendre plus volontiers la défense. De mon côté, je ferai tout ce qu'ils m'ordonneront, selon la religion et la raison; soit qu'ils me demandent LES BIENS DES MONASTÈRES, soit qu'ils désirent d'autres choses.

XIV. Mon dessein n'est pas de multiplier mes femmes, mais seulement d'en avoir une outre celle que j'ai déjà. Je me propose, dans cette affaire, de n'avoir aucun égard au monde ni à son faste; mais d'avoir Dieu en vue, et de bien examiner ce qu'il ordonne, ce qu'il défend, et ce qu'il laisse à notre liberté. L'empereur et le monde me permettraient aisément, ainsi qu'à tout autre, d'entretenir publiquement des femmes prostituées; mais ils auraient peine à permettre d'avoir à la fois plus d'une femme. Ils défendent ce que Dieu permet, et tolèrent ce que Dieu défend : comme on le voit à l'égard des prêtres, auxquels ils ne permettent pas d'avoir une femme, quoiqu'ils leur permettent de vivre avec des prostituées. Au reste, les ecclésiastiques nous haïssent déjà tellement, qu'ils ne nous haïront ni plus ni moins pour cet article, qui permettrait aux chrétiens la polygamie.

XV. Bucer fera observer à Luther et à Melanchton que si, contre ce que j'espère, ils ne me procurent aucun secours, je roule dans mon esprit plusieurs desseins, entre autres de faire solliciter l'empereur de m'accorder cette permission, quelque argent qu'il dût m'en coûter pour gagner des solliciteurs. L'empereur ne voudra pas me l'accorder sans la dispense du pape, dont je ne me soucie guère. Mais pour celle de l'empereur, je ne la dois pas mépriser : quoiqu'au reste j'en ferais peu de cas, si je ne croyais d'ailleurs que Dieu a plutôt permis que défendu ce que je souhaite.

XVI. Si la tentative que je fais de ce côté-là (c'est-à-dire du côté de Luther) ne réussit pas, une crainte humaine me porte à demander le consentement de l'empereur, qui, comme je l'ai déjà dit, n'est pas à mépriser; je me flatte d'en obtenir tout ce que je voudrai, en donnant une grosse somme d'argent à quelques-uns de ses ministres. Mais quoique, pour rien du monde, je ne voulusse me retirer de l'Église, en me laissant entraîner dans quelque démarche qui fût contraire à ses intérêts, je crains pourtant que les ministres impériaux ne saisissent cette circonstance pour m'engager à quelque chose qui ne serait pas utile à cette cause et à ce parti. Je demande donc qu'ils me donnent le secours que j'attends, de peur que je ne sois contraint de l'aller chercher en quelque autre lieu moins agréable, puisque j'aime mille fois mieux devoir mon repos à leur permission, qu'à celle de l'empereur, ou de tout autre homme. Cependant je n'aurais pas confiance dans leur permission même, si ce que je demande n'avait pas un fondement solide dans la sainte Écriture, comme je l'ai fait voir plus haut.

nisi antecedenter in divina Scriptura fundent, uti superius est declaratum.

. Denique iterato est mea petitio ut Luthe-ilippus et Bucerus mihi hac in re scripto em suam velint aperire, ut postea vitam mendare, bona conscientia ad Sacramentum e, et omnia negotia nostræ religionis eo et confidentius agere possim.

atum Melsingæ, Dominica post Catharinæ, anno 1539.

'HILIPPUS, LANGRAFFIUS HASSIÆ.

CONSULTATIO LUTHERI*

ET ALIORUM,

SUPER POLYGAMIA.

no principi domino PHILIPPO, LANGRAVIO HASSIÆ, *in Catzenlembogen, Diets, Ziegenhain et Nidda, :lementi domino, gratia Dei, per Dominum nostrum Christum.*

ERENISSIME PRINCEPS ET DOMINE,

ostquam vestra celsitudo per dominum Bu-diuturnas conscientiæ suæ molestias, non-simulque considerationes indicari curavit, scripto, seu instructione quam illi vestra 'o tradidit; licet ita properanter expedire um difficile sit, noluimus tamen dominum n, reditum utique maturantem, sine scri-ittere.

iprimis sumus ex animo recreati, et Deo agimus quod vestram celsitudinem difficili morbo liberaverit, petimusque, ut Deus celsitudinem vestram in corpore et animo confortare et conservare dignetur.

. III. Nam, prout celsitudo vestra videt, paupercula et misera Ecclesia est, exigua, et derelicta, indigens probis dominis regentibus, sicut non dubitamus Deum aliquos conservaturum, quantumvis tentationes diversæ occurrant.

IV. Circa quæstionem quam nobis Bucerus proposuit, hæc nobis occurrunt consideratione digna. Celsitudo vestra per se ipsam satis perspicit, quantum differant universalem legem condere, vel in certo casu gravibus de causis, ex concessione divina, dispensatione uti; nam contra Deum locum non habet dispensatio.

V. Nunc suadere non possumus ut introducatur publice, et velut lege sanciatur permissio plures quam unam uxores ducendi. Si aliquid hac de re prælo committeretur, facile intelligit vestra celsitudo, id præcepti instar intellectum et acceptatum iri : unde multa scandala et difficultates orirentur. Consideret, quæsumus, celsitudo vestra, quam sinistre acciperetur, si quis convinceretur hanc legem in Germaniam introduxisse, quæ æternarum litium et inquietudinum (quod timendum) futura esset seminarium.

VI. Quod opponi potest, quod coram Deo æquum est id omnino permittendum, hoc certa ratione et conditione est accipiendum. Si res est mandata et necessaria, verum est quod objicitur; si nec mandata, nec necessaria sit alias circumstantias oportet expendere, ut ad propositam quæstionem propius accedamus : Deus matrimonium instituit ut tantum duarum et non plurium personarum esset societas, si natura non esset corrupta; hoc intendit

---

Enfin je souhaite encore une fois d'avoir par écrit le de Luther, de Melanchton et de Bucer, afin que dé-e puisse reformer ma conduite, m'approcher en science du Sacrement, et traiter avec plus de liberté fiance les affaires de notre religion.

a Melsingue, le dimanche après la Sainte-Catherine.

Signé PHILIPPE, landgrave de Hesse.

CONSULTATION DE LUTHER

DES AUTRES DOCTEURS PROTESTANTS,

SUR LA POLYGAMIE.

issime prince et seigneur PHILIPPE, LANDGRAVE DE *comte de Catzenlenbogen, de Diets, de Ziegen-t de Nidda, notre clément seigneur, nous souhaitons toutes choses la grâce de Dieu, par Jésus-*

SSIME PRINCE ET SEIGNEUR,

avons appris de Bucer, et lu dans l'instruction que se lui a donnée, les peines d'esprit et les inquiétu-science où elle est présentement; et quoiqu'il nous très-difficile de répondre si tôt aux doutes qu'elle nous n'avons pas néanmoins voulu laisser partir sans même Bucer, qui était pressé de retourner vers vo-

avons reçu une extrême joie, et nous avons loué e qu'il a guéri votre altesse d'une dangereuse maladie; et nous le prions qu'il la veuille longtemps conserver dans l'usage parfait de la santé qu'il vient de lui rendre.

III. Elle n'ignore pas combien notre Église pauvre, misérable, petite et abandonnée a besoin de princes régents vertueux qui la protégent; nous ne doutons point que Dieu ne lui en laisse toujours quelques-uns, quoiqu'il menace de temps en temps de l'en priver, et qu'il la mette à l'épreuve par de différentes tentations.

IV. Voici donc ce qu'il y a d'important dans la question que Bucer nous a proposée. Votre altesse comprend assez d'elle-même la différence qu'il y a d'établir une loi universelle, et d'user de dispense en un cas particulier pour de pressantes raisons, et avec la permission de Dieu : car il est d'ailleurs évident que les dispenses n'ont point de lieu contre la première des lois, qui est la divine.

V. Nous ne pouvons pas conseiller maintenant que l'on introduise en public, et que l'on établisse, comme par une loi, dans le nouveau Testament, celle de l'ancien, qui permettait d'avoir plus d'une femme. Votre altesse sait que si l'on faisait imprimer quelque chose sur cette matière, on le prendrait pour un précepte; d'où il arriverait une infinité de troubles et de scandales. Nous prions votre altesse de considérer les dangers où serait exposé un homme convaincu d'avoir introduit en Allemagne une semblable loi, qui diviserait les familles, et les engagerait en des procès éternels.

VI. Quand à l'objection que l'on fait, que ce qui est juste devant Dieu doit être absolument permis, on y doit répondre en cette manière : Si ce qui est équitable aux yeux de Dieu est d'ailleurs commandé et nécessaire, l'objection est véritable; s'il n'est ni commandé ni nécessaire, il faut encore, avant que de le permettre, avoir égard à d'autres circonstances : et pour venir à la question dont il s'agit, Dieu a institué le mariage pour être une société de deux personnes, et non -

illa sententia : *Erunt duo in carne una*, idque primitus fuit observatum.

VII. Sed Lamech pluralitatem uxorum in matrimonium invexit, quod de illo Scriptura memorat tanquam introductum contra primam regulam.

VIII. Apud infideles tamen fuit consuetudine receptum; postea Abraham quoque et posteri ejus plures duxerunt uxores. Certum est hoc postmodum lege Mosis permissum fuisse, teste Scriptura (*Deuter.* XXI, 15), ut homo haberet duas uxores : nam Deus fragili naturæ aliquid indulsit. Cum vero principio et creationi consentaneum sit unica uxore contentum vivere, hujusmodi lex est laudabilis, et ab Ecclesia accipienda, nec lex huic contraria statuenda; nam Christus repetit hanc sententiam : *Erunt duo in carne una* (Matth. XIX), et in memoriam revocat quale matrimonium ante humanam fragilitatem esse debuisset.

IX. Certis tamen casibus locus est dispensationi. Si quis apud exteras nationes captivus, ad curam corporis et sanitatem, inibi alteram uxorem superinduceret; vel si quis haberet leprosam : his casibus alteram ducere cum consilio sui pastoris, non intentione novam legem inducendi, sed suæ necessitati consulendi, hunc nescimus qua ratione damnare liceret.

X. Cum igitur aliud sit inducere legem, aliud uti dispensatione, obsecramus vestram celsitudinem sequentia velit considerare.

Primo ante omnia cavendum, ne hæc res inducatur in orbem ad modum legis, quam sequendi libera omnium sit potestas. Deinde considerare dignetur vestra celsitudo scandalum nimium, quod Evangelii hostes exclamaturi sint, nos similes esse anabaptistis, qui simul plures duxerunt uxores. Item Evangelicos eam sectari libertatem plures simul ducendi, quæ in Turcia in usu est.

XI. Item, principum facta latius spargi quam privatorum consideret.

XII. Item consideret privatas personas, hujusmodi principum facta audientes, facile eadem sibi permissa persuadere, prout apparet talia facile irrepere.

XIII. Item considerandum celsitudinem vestram abundare nobilitate efferi spiritus, in qua multi, uti in aliis quoque terris, sint, qui propter amplos proventus, quibus ratione cathedralium beneficiorum perfruuntur, valde Evangelio adversantur. Non ignoramus ipsi magnorum nobilium valde insulsa dicta; et qualem se nobilitas et subdita ditio erga celsitudinem vestram sit præbitura, si publica introductio fiat, haud difficile est arbitrari.

XIV. Item celsitudo vestra, quæ Dei singularis est gratia, apud reges et potentes etiam exteros magno est in honore et respectu : apud quos merito est, quod timeat ne hæc res pariat nominis diminutionem. Cum igitur hic multa scandala confluant, rogamus celsitudinem vestram, ut hanc rem maturo judicio expendere velit.

XV. Illud quoque est verum, quod celsitudinem vestram omni modo rogamus et hortamur, ut fornicationem et adulterium fugiat. Habuimus quoque, ut quod res est loquamur, longo tempore non parvum mœrorem, quod intellexerimus vestram celsitudinem ejusmodi impuritate oneratam, quam divina ultio, morbi, aliaque pericula sequi possent.

de plus, supposé que la nature ne fût pas corrompue; et c'est là le sens du passage de la Genèse : *Ils seront deux en une seule chair*; et c'est ce qu'on observa au commencement.

VII. Lamech fut le premier qui épousa plusieurs femmes; et l'Écriture témoigne que cet usage fut introduit contre la première règle.

VIII. Il passa néanmoins en coutume dans les nations infidèles; et l'on trouve même depuis, qu'Abraham et sa postérité eurent plusieurs femmes. Il est encore constant par le Deutéronome, que la loi de Moïse le permit ensuite, et que Dieu eut en ce point de la condescendance pour la faiblesse de la nature. Puisqu'il est donc conforme à la création des hommes, et au premier établissement de leur société, que chacun d'eux se contente d'une seule femme, il s'ensuit que la loi qui l'ordonne est louable; qu'elle doit être reçue dans l'Église; et que l'on n'y doit point introduire une loi contraire; parce que Jésus-Christ a répété dans le chapitre 19 de saint Matthieu le passage de la Genèse : *Ils seront deux en une seule chair*; et y rappelle dans la mémoire des hommes quel avait dû être le mariage avant qu'il eût dégénéré de sa pureté.

IX. Ce qui n'empêche pourtant pas qu'il n'y ait lieu de dispense en de certaines occasions. Par exemple, si un homme marié, détenu captif en pays éloigné, y prenait une seconde femme pour recouvrer sa santé, ou que la sienne devint lépreuse, nous ne voyons pas qu'en ces cas on pût condamner le fidèle qui épouserait une autre femme par le conseil de son pasteur; pourvu que ce ne fût pas à dessein d'introduire une loi nouvelle, mais seulement pour satisfaire à son besoin.

X. Puisque ce sont deux choses toutes différentes d'introduire une loi nouvelle, et d'user de dispense à l'égard de la même loi, nous supplions votre altesse de faire réflexion sur ce qui suit.

Premièrement, il faut prendre garde avant toutes choses que la pluralité des femmes ne s'introduise point dans le monde, en forme de loi que tout le monde puisse suivre quand il voudra. Il faut en second lieu, que votre altesse ait égard à l'effroyable scandale qui ne manquera pas d'arriver, si elle donne occasion aux ennemis de l'Évangile de s'écrier que nous ressemblons aux anabaptistes, qui font un jeu du mariage, et aux Turcs, qui prennent autant de femmes qu'ils en peuvent nourrir.

XI. En troisième lieu, que les actions des princes sont plus en vue que celles des particuliers.

XII. En quatrième lieu, que les inférieurs ne sont pas plutôt informés que les supérieurs font quelque chose, qu'ils s'imaginent avoir la liberté d'en faire autant; et que c'est par là que la licence devient générale.

XIII. En cinquième lieu, que les états de votre altesse sont remplis d'une noblesse farouche, fort opposée pour la plus grande partie à l'Évangile, à cause de l'espérance qu'on y a, comme dans les autres pays, de parvenir aux bénéfices des églises cathédrales dont le revenu est très-grand. Nous savons les impertinents discours que les plus illustres de votre noblesse ont tenus; et il est aisé de juger quelle serait la disposition de votre noblesse et de vos autres sujets, si votre altesse introduisait une semblable nouveauté.

XIV. En sixième lieu, que votre altesse, par une grâce particulière de Dieu, est en grande réputation dans l'Empire et dans les pays étrangers; et qu'il est à craindre que l'on ne diminue beaucoup de l'estime et du respect que l'on a pour elle, si elle exécute le projet d'un double mariage. La multitude des scandales qui sont ici à craindre nous oblige à conjurer votre altesse d'examiner la chose avec toute la maturité du jugement que Dieu lui a donnée.

XV. Ce n'est pas aussi avec moins d'ardeur que nous conjurons votre altesse d'éviter en toute manière la fornication et l'adultère; et pour avouer sincèrement la vérité, nous avons eu longtemps un regret sensible de voir votre altesse abandonnée à de telles impuretés, qui pouvaient être suivies des

II. Hæc referimus, ut consideret Deum ob ritia non ridere, prout aliqui audaces faciunt, nicas cogitationes animo fovent. Libenter e intelleximus vestràm celsitudinem ob ejusvitia angi et conqueri. Incumbunt celsitudini negotia totum mundum concernentia. Acelsitudinis vestræ complexio subtilis, et mi-obusta, ac pauci somni; unde merito corarcendum esset, quemadmodum multi alii coguntur.

III. Legitur de laudatissimo principe Scander-, qui multa præclara facinora patravit contra Turcorum imperatores, Amurathem et Mahun, et Græciam, dum viveret, faciliter est tui-conservavit. Hic suos milites sæpius ad caniam hortari auditus est, et dicere, nullam

debent patientiam exercere ad vitandum scandalum? Nobis non sedet animo celsitudinem vestram ad tam difficilem novitatem impellere, aut inducere, nam ditio vestræ celsitudinis, aliique nos impeterent, quod nobis eo minus ferendum esset, quod ex præcepto divino nobis incumbat matrimonium, omniaque humana ad divinam institutionem dirigere, atque in ea quoad possibile, conservare, omneque scandalum removere.

XIX. Is jam est mos sæculi, ut culpa omnis in prædicatores conferatur, si quid difficultatis incidat, et humanum cor in summæ et inferioris conditionis hominibus instabile; unde diversa pertimescenda.

XX. Si autem vestra celsitudo ab impudica vita non abstineat, quod dicit sibi impossibile, optaremus celsitudinem vestram in meliori statu esse coram Deo, et secura conscientia vivere ad propriæ

e la vengeance divine, de maladies, et de beaucoup inconvénients.

Nous prions encore votre altesse de ne pas croire que des femmes hors le mariage soit un péché léger et ble, comme le monde se le figure; puisque Dieu a châtié l'impudicité par les peines les plus sévères : le du déluge est attribuée aux adultères des grands; adultère de David a donné lieu à un exemple terrible engeance divine : que saint Paul répète souvent que se moque point impunément de Dieu, et qu'il n'y aura entrée pour les adultères au royaume de Dieu. Car il second chapitre de l'Épître première à Timothée, que ance doit être compagne de la foi, si l'on veut éviter contre la conscience; au troisième chapitre de la pree saint Jean, que si notre cœur ne nous reproche rien, avons avec joie invoquer le nom de Dieu : et au chau de l'Épître aux Romains, que nous vivrons, si nous par l'esprit les désirs de la chair : mais que nous au contraire, en marchant selon la chair, c'est-à-agissant contre notre propre conscience.

Nous avons rapporté ces passages, afin que votre al-nsidère mieux que Dieu ne traite point en riant le vice pureté, comme le supposent ceux qui, par une extrême ont des sentiments païens sur ces matières. C'est avec que nous avons appris le trouble et les remords de nce où votre altesse est maintenant pour cette sorte ts, et que nous avons entendu le repentir qu'elle en

si nuisible à leur profession, que le plaisir de l'amour. Que si votre altesse, après avoir épousé une seconde femme, ne voulait pas quitter sa vie licencieuse, le remède dont elle propose de se servir lui serait inutile. Il faut que chacun soit le maître de son corps dans les actions extérieures, et qu'il fasse, suivant l'expression de saint Paul, que ses membres soient des armes de justice. Qu'il plaise donc à votre altesse d'examiner sérieusement les considérations du scandale, des travaux, du soin, du chagrin, et des maladies qui lui ont été représentées. Qu'elle se souvienne que Dieu lui a donné de la princesse sa femme un grand nombre d'enfants des deux sexes, si beaux et si bien nés, qu'elle a tout sujet d'en être satisfaite. Combien y en a-t-il d'autres qui doivent exercer la patience dans le mariage, par le seul motif d'éviter le scandale? Nous n'avons garde d'exciter votre altesse à introduire dans sa maison une nouveauté si difficile. Nous attirerions sur nous, en le faisant, les reproches et la persécution, non-seulement des peuples de la Hesse, mais encore de tous les autres; ce qui nous serait d'autant moins supportable, que Dieu nous commande, dans le ministère que nous exerçons, de régler, autant qu'il nous sera possible, le mariage et les autres états de la vie humaine, selon l'institution divine; de les conserver en cet état lorsque nous les y trouvons, et d'éviter toute sorte de scandale.

XIX. C'est maintenant la coutume du siècle de rejeter sur

animæ salutem, et ditionum ac subditorum emolumentum.

XXI. Quod si denique vestra celsitudo omnino concluserit adhuc unam conjugem ducere, judicamus id secreto faciendum, ut superius de dispensatione dictum, nempe, ut tantùm vestræ celsitudini, illi personæ ac paucis personis fidelibus constet celsitudinis vestræ animus et conscientia sub sigillo confessionis. Hinc non sequuntur alicujus momenti contradictiones aut scandala. Nihil enim est inusitati principes concubinas alere; et quamvis non omnibus e plebe constaret rei ratio, tamen prudentiores intelligerent, et magis placeret hæc moderata vivendi ratio, quam adulterium et alii belluini et impudici actus; nec curandi aliorum sermones, si recte cum conscientia agatur. Sic et in tantum hoc approbamus : nam quod circa matrimonium in lege Mosis fuit permissum, Evangelium non revocat; aut vetat quod externum non regimen non immutat; sed adfert æternam vitam, et orditur veram obedientiam erga Deum, et conatur corruptam naturam reparare.

XXII. Habet itaque celsitudo vestra non tantum omnium nostrum testimonium in casu necessitatis, sed etiam antecedentes nostras considerationes, quas rogamus, ut vestra celsitudo, tanquam laudatus, sapiens, et christianus princeps velit ponderare. Oramus quoque Deum, ut velit celsitudinem vestram ducere ac regere ad suam laudem, et vestræ celsitudinis animæ salutem.

XXIII. Quod attinet ad consilium hanc rem apud Cæsarem tractandi; existimamus illum ad ulterium inter minora peccata numerare; nam magnopere verendum, illum Papistica, cardinalitia, Italica, Hispanica, Sarracenica imbutum fide, non curaturum vestræ celsitudinis postulatum, et in proprum emolumentum vanis verbis sustentaturum, sicut intelligimus perfidum ac fallacem virum esse, morisque germanici oblitum.

XXIV. Videt celsitudo vestra ipsa quod nullis necessitatibus christianis sincere consulit. Turcam sinit imperturbatum, excitat tantum rebelliones in Germania, ut burgundicam potentiam efferat. Quare optandum ut nulli christiani principes illius infidis machinationibus se misceant. Deus conservet vestram celsitudinem! Nos ad serviendum vestræ celsitudini sumus promptissimi. Datum Vittembergæ, die Mercurii post festum sancti Nicolai 1539.

Vestræ celsititudinis parati ac subjecti
servi,

MARTINUS LUTHER. PHILIPPUS MELANCHTON. MARTINUS BUCERUS. ANTONIUS CORVINUS. ADAM. JOANNES LENINGUS. JUSTUS WINTFERTE. DIONYSIUS MELANTHER.

Ego, Georgius Nuspicher, accepta a Cæsare potestate, notarius publicus et scriba, testor, hoc meo chirographo publice, quod hanc copiam ex vero et inviolato originali propria manu a Philippo Melanchtone exarato, ad instantiam et petitionem mei clementissimi domini et principis Hassiæ, ipse scripserim, et quinque foliis numero, excepta inscriptione, complexus sim; etiam omnia proprie et diligenter auscultarim et contulerim, et in omnibus cum originali et subscriptione nominum concordet. De qua re iterum testor propria manu. GEORGIUS NUSPICHER, notarius.

XXI. Mais enfin si votre altesse est entièrement résolue d'épouser une seconde femme, nous jugerons qu'elle doit le faire secrètement, comme nous avons dit à l'occasion de la dispense qu'elle demandait pour le même sujet; c'est-à-dire qu'il n'y ait que la personne qu'elle épousera, et peu d'autres personnes fidèles, qui le sachent, en les obligeant au secret sous le sceau de la confession. Il n'y a point ici à craindre de contradiction, ni de scandale considérable; car il n'est point extraordinaire aux princes de nourrir des concubines; et quand le menu peuple s'en scandalisera, les plus éclairés se douteront de la vérité; et les personnes prudentes aimeront toujours mieux cette vie modérée que l'adultère et les autres actions brutales. L'on ne doit pas se soucier beaucoup de ce qui s'en dira, pourvu que la conscience aille bien. C'est ainsi que nous l'approuvons, et dans les seules circonstances que nous venons de marquer : car l'Évangile n'a ni révoqué, ni défendu ce qui avait été permis dans la loi de Moïse, à l'égard du mariage. Jésus-Christ n'en a point changé la police extérieure; mais il a ajouté seulement la justice et la vie éternelle pour récompense. Il enseigne la vraie manière d'obéir à Dieu, et il tâche de réparer la corruption de la nature.

XXII. Votre altesse a donc dans cet écrit, non-seulement l'approbation de nous tous, en cas de nécessité, sur ce qu'elle désire, mais encore les réflexions que nous y avons faites : nous la prions de les peser en prince vertueux, sage et chrétien; et nous prions Dieu qu'il conduise tout pour la gloire, et pour le salut de votre altesse.

XXIII. Pour ce qui est de la vue qu'a votre altesse de communiquer à l'empereur l'affaire dont il s'agit, avant que de la conclure, il nous semble que ce prince met l'adultère au nombre des moindres péchés; et il y a beaucoup à craindre que sa foi étant à la mode de celle du pape, des cardinaux, des Italiens, des Espagnols et des Sarrasins, il ne traite de ridicule la proposition de votre altesse, ou qu'il n'en prétende tirer avantage en amusant votre altesse par de vaines paroles. Nous savons qu'il est trompeur et perfide, et qu'il ne tient rien des mœurs allemandes.

XXIV. Votre altesse voit qu'il n'apporte aucun soulagement sincère aux maux extrêmes de la chrétienté, qu'il laisse le Turc en repos, et qu'il ne travaille qu'à diviser l'Empire, afin d'agrandir sur ses ruines la maison d'Autriche. Il est donc à souhaiter qu'aucun prince chrétien ne se joigne à ses pernicieux desseins. Dieu conserve votre altesse ! Nous sommes très-prompts à lui rendre service. Fait à Vitemberg, le mercredi après la fête de saint Nicolas, l'an 1539.

Les très-humbles et très-obéissants serviteurs
de votre altesse,

MARTIN LUTHER. PHILIPPE MELANCHTON. MARTIN BUCER. ANTOINE CORVIN. ADAM. JEAN LENINGUE. JUSTE WINTFERTE. DENIS MELANTHER.

Je, George Nuspicher, notaire impérial, rends témoignage par l'acte présent, écrit et signé de ma propre main, que j'ai transcrit la présente copie sur l'original véritable et fidèlement conservé jusqu'à présent de la propre main de Philippe Melanchton, à la requête du sérénissime prince de Hesse; que j'en ai examiné avec une extrême exactitude chaque ligne et chaque mot, que je les ai confrontés avec le même original : que je les ai trouvés conformes, non-seulement pour les choses, mais encore pour les signatures; et j'en ai délivré la présente copie en cinq feuilles de bon papier. De quoi je rends encore témoignage. GEORGE NUSPICHER, notaire.

MENTUM COPULATIONIS *

ANDGRAVII, ET MARGARETÆ DE SAAL.

NE DOMINI. *Amen.*

mnibus et singulis, qui hoc publicum
i vident, audiunt, legunt, quod anno
n natum 1540, die Mercurii mensis
neridiem, circa secundam circiter, in-
13, potentissimi et invictissimi Ro-
eratoris Caroli Quinti, clementissimi
i, anno regiminis 21, coram me in-
tario et teste, Rotemburgi in arce
serenissimus princeps et dominus
andgravius, comes in Catznelen-
, Zingenhain, et Nidda, cum ali-
lsitudinis consiliariis ex una parte :
virtuosa virgo, Margareta de Saal,
ex sua consanguinitate, et altera
ntione et voluntate, coram me publico
te, publice confessi sunt ut matrimo-
r : et postea ante memoratus meus
s dominus et princeps landgravius
reverendum dominum Dionysium
suæ celsitudinis concionatorem, cu-
ferme hunc sensum. Cum omnia aperta
ei, et homines pauca lateant, et sua
t cum nominata virgine Margareta ma-
ulari, etsi prior suæ celsitudinis con-
in vivis; ut hoc non tribuatur levitati
, ut evitetur scandalum, et nominatæ
us honestæ consanguinitatis honor et
tiatur; edicit sua celsitudo hic coram
m conscientiam et animam hoc non
e aut curiositate, nec ex aliqua vilipen-
sione juris aut superiorum; sed urgeri aliquibus gravibus necessitatibus conscientiæ et corporis; adeo ut impossibile sit sine alia superinducta legitima conjuge corpus suum et animam salvare. Quam multiplicem causam etiam sua celsitudo multis prædoctis, piis, prudentibus et christianis prædicatoribus antehac indicavit; qui etiam, consideratis inevitabilibus causis, id ipsum suaserunt, ad suæ celsitudinis animæ et conscientiæ consulendum. Quæ causa et necessitas etiam serenissimam principem Christianam, ducissam Saxoniæ, suæ celsitudinis primam legitimam conjugem, utpote alta principali prudentia et pia mente præditam, movit, ut suæ celsitudinis, tanquam dilectissimi mariti animæ et corpori serviret, et honor Dei promoveretur, ad gratiose consentiendum; quemadmodum suæ celsitudinis hæc super relata syngrapha testatur : et ne cui scandalum detur eo quod duas conjuges habere moderno tempore sit insolitum; etsi in hoc casu christianum et licitum sit, non vult sua celsitudo publice coram pluribus consuetas cæremonias usurpare, et palam nuptias celebrare cum memorata virgine Margareta de Saal; sed hic in privato et silentio, in præsentia subscriptorum testium, volunt invicem jungi matrimonio. Finito hoc sermone, nominati Philippus et Margareta sunt matrimonio juncti, et unaquæque persona alteram sibi desponsam agnovit et acceptavit, adjuncta mutuæ fidelitatis promissione in nomine Domini. Et antememoratus princeps ac dominus, ante hunc actum, me infra scriptum notarium requisivit, ut desuper unum aut plura instrumenta conficerem, et mihi etiam tanquam personæ publicæ verbo ac fide principis addixit et promisit, se omnia hæc inviolabiliter semper ac firmiter ser-

NTRAT DE MARIAGE

LANDGRAVE DE HESSE, AVEC MARGUERITE DE SAAL.

. *Ainsi soit-il.*

, tant en général qu'en particulier, qui ver-
nt ou liront cette convention publique, sa-
nnée 1540, le mercredi, quatrième jour du
deux heures ou environ après midi, la trei-
l'indiction, et la vingt-unième du règne du
très-victorieux empereur Charles-Quint, no-
seigneur, sont comparus devant moi no-
soussigné, dans la ville de Rotembourg, au
ême ville, le sérénissime prince et seigneur
ave de Hesse, comte de Catznelenbogen, de
nhain, et de Nidda, assisté de quelques con-
ltesse, d'une part : et honnête et vertueuse
de Saal, assistée de quelques-uns de ses pa-
part; dans l'intention et la volonté déclarée
evant moi notaire et temoin public, de s'unir
t ensuite mon très-clément seigneur et prince
proposer ceci par le révérend Denis Melan-
r de son altesse. Comme l'œil de Dieu penè-
s, et qu'il en échappe peu à la connaissance
n altesse déclare qu'elle veut epouser la même
de Saal, quoique la princesse sa femme soit
; et pour empêcher que l'on n'impute cette
ance ou a curiosité, pour eviter le scandale,
onneur a la même fille, et la réputation de
altesse jure ici devant Dieu, et sur son âme
, qu'elle ne la prend a femme ni par legereté,
. ni par aucun mepris du droit ou des supé-
rieurs; mais qu'elle y est obligée par de certaines nécessités importantes et inévitables de corps et de conscience; en sorte qu'il lui est impossible de sauver sa vie et de vivre selon Dieu, à moins que d'ajouter une seconde femme à la première. Que son altesse s'en est expliquée à beaucoup de prédicateurs doctes, dévots, prudents et chrétiens, et qu'elle les a là-dessus consultés. Que ces grands personnages, après avoir examiné les motifs qui leur avaient été représentés, ont conseillé à son altesse de mettre son âme et sa conscience en repos par un double mariage. Que la même cause et la même nécessité ont obligé la sérénissime princesse Christine, duchesse de Saxe, première femme légitime de son altesse, par la haute prudence et par la dévotion sincère qui la rendent si recommandable, à consentir de bonne grâce qu'on lui donne une compagne, afin que l'âme et le corps de son très-cher époux ne courent plus de risque, et que la gloire de Dieu en soit augmentée, comme le billet écrit de la propre main de cette princesse le témoigne suffisamment. Et de peur que l'on n'en prenne occasion de scandale, sur ce que ce n'est pas la coutume d'avoir deux femmes, quoique cela soit chrétien et permis dans le cas dont il s'agit, son altesse ne veut pas célébrer les présentes noces à la mode ordinaire, c'est-à-dire publiquement, devant plusieurs personnes et avec les cérémonies accoutumées, avec la même Marguerite de Saal; mais l'un et l'autre veulent ici se joindre par mariage en secret et en silence, sans qu'aucun autre en ait connaissance que les témoins ci-dessous signés. Après que Melander a eu achevé de parler, le même Philippe et la même Marguerite se sont acceptés pour époux et pour epouse, et se sont promis une fidélité réciproque, au nom de Dieu. Le même prince a demandé à moi notaire soussigné, que je lui fisse une ou plusieurs copies collationnées du présent contrat, et a aussi promis, en parole et foi de prince, à moi personne publique, de l'observer inviolablement, toujours et sans altération, en présence des révérends et très-doctes maîtres Philippe Me-

vaturum, in præsentia reverendorum prædoctorum dominorum M. Philippi Melanchtonis, M. Martini Buceri, Dionysii Melandri; etiam in præsentia strenuorum ac præstantium Eberhardi de Than, electoralis consiliarii, Hermanni de Hundelshausen, domini Joannis Fegg, Cancellariæ, Rodolphi Schenck, ac honestæ ac virtuosæ dominæ Annæ natæ de Miltiz, viduæ defuncti Joannis de Saal, memoratæ sponsæ trimas, tanquam ad hunc actum requisitorum testium.

Et ego, Balthasar Rand de Fulda, potestate Cæsaris notarius publicus, qui huic sermoni, instructioni, et matrimoniali sponsioni, et copulationi cum supra memoratis testibus interfui, et hæc omnia et singula audivi et vidi, et tanquam notarius publicus requisitus fui, hoc instrumentum publicum meamanu scripsi et subscripsi, et consueto sigillo munivi in fidem et testimonium. BALTHASAR RAND.

lanchton, Martin Bucer, Denis Melander; et aussi en présence des illustres et vaillants Ebehard de Than, conseiller de son altesse électorale de Saxe, Herman de Malsberg, Herman de Hundelshausen, le seigneur Jean Fegg de la Chancellerie, Rodolphe Schenck; et aussi en présence de très-honnête et très-vertueuse dame Anne, de la maison de Miltitz, veuve de feu Jean de Saal, et mère de l'épouse; tous en qualité de témoins recherchés pour la validité du présent acte.

Et moi Balthasar Rand de Fulde, notaire public impérial, qui ai assisté au discours, à l'instruction, au mariage, aux épousailles, et à l'union dont il s'agit, avec les mêmes témoins, et qui ai écouté et vu tout ce qui s'y est passé; j'ai signé le présent contrat, à la requête qui m'en a été faite, et j'y ai apposé le sceau ordinaire, pour servir de foi et de témoignage au public. BALTHASAR RAND.

LIVRE VII.

Récit des variations et de la réforme d'Angleterre sous Henri VIII, depuis l'an 1529 *jusqu'à* 1547 *; et sous Édouard VI, depuis* 1547 *jusqu'à* 1553, *avec la suite de l'histoire de Cranmer jusqu'à sa mort, en* 1556.

SOMMAIRE

La réformation anglicane, condamnable par l'histoire même de M. Burnet. Le divorce de Henri VIII. Son emportement contre le Saint-Siége. Sa primauté ecclésiastique. Principes et suites de ce dogme. Hors ce point, la foi catholique demeure en son entier. Décision de foi de Henri. Ses six articles. Histoire de Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéri, auteur de la réformation anglicane; ses lâchetés, sa corruption, son hypocrisie. Ses sentiments honteux sur la hiérarchie. La conduite des prétendus réformateurs, et en particulier celle de Thomas Cromwell, vice-gérant du roi au spirituel. Celle d'Anne de Boulen, contre laquelle la vengeance divine se déclare. Prodigieux aveuglement de Henri dans tout le cours de sa vie. Sa mort. La minorité d'Édouard VI, son fils. Les décrets de Henri sont changés. La primauté ecclésiastique du roi demeure seule. Elle est portée à des excès, dont les protestants rougissent. La réformation de Cranmer appuyée sur ce fondement. Le roi regardé comme l'arbitre de la foi. L'antiquité méprisée. Continuelles variations. Mort d'Édouard VI. Attentat de Cranmer et des autres contre la reine Marie, sa sœur. La religion catholique est rétablie. Honteuse fin de Cranmer. Quelques remarques particulières sur l'histoire de M. Burnet, et sur la réformation anglicane.

La mort de Luther fut bientôt suivie d'une autre mort, qui causa de grands changements dans la religion. Ce fut celle de Henri VIII, qui, après avoir donné de si belles espérances dans les premières années de son règne, fit un si mauvais usage des rares qualités d'esprit et de corps que Dieu lui avait données. Personne n'ignore les déréglements de ce prince, ni l'aveuglement où il tomba par ses malheureuses amours, ni combien il répandit de sang depuis qu'il s'y fut abandonné, ni les suites effroyables de ses mariages, qui presque tous furent funestes à celles qu'il épousa. On sait aussi à quelle occasion de prince très-catholique il se fit auteur d'une nouvelle secte, également détestée par les catholiques, par les luthériens et par les sacramentaires. Le Saint-Siége ayant condamné le divorce qu'il avait fait, après ving-cinq ans de mariage avec Catherine d'Aragon, veuve de son frère Arthus, et le mariage qu'il contracta avec Anne de Boulen, non-seulement il s'éleva contre l'autorité du Siége qui le condamnait, mais encore, par une entreprise inouie jusques alors parmi les chrétiens, il se déclara chef de l'Église anglicane, tant au spirituel qu'au temporel : et c'est par-là que commence la réformation anglicane, dont on nous a donné depuis quelques années une histoire si ingénieuse, et en même temps si pleine de venin contre l'Église catholique.

Le docteur Gilbert Burnet, qui en est l'auteur, nous reproche dès sa préface, et dans toute la suite de son histoire, d'avoir tiré beaucoup d'avantage de la conduite de Henri VIII et des premiers réformateurs de l'Angleterre. Il se plaint surtout de Sanderus, historien catholique, qu'il accuse d'avoir inventé des faits atroces, afin de rendre odieuse la réformation anglicane. Ces plaintes se tournent ensuite contre nous et contre la doctrine catholique. « Une religion, dit-il [1], fondée sur la fausseté, et élevée sur l'imposture, peut se soutenir « par les mêmes moyens qui lui ont donné naissance. » Il pousse encore plus loin cet outrageux discours : « Le livre de Sanderus peut bien être « utile à une Église qui jusqu'ici ne s'est agrandie « que par des faussetés et des tromperies publiques. » Autant que sont noires les couleurs dont il nous dépeint, autant sont éclatants et pompeux les ornements dont il pare son Église. « La réformation, poursuit-il, a été un ouvrage de lumière; « on n'a pas besoin du secours des ombres pour en « relever l'éclat : et si l'on veut faire son apologie, « il suffit d'écrire son histoire. » Voilà de belles paroles; et on n'en employerait pas de plus magnifiques quand même dans les changements de l'Angleterre on aurait à nous faire voir la même sainteté qui parut dans le christianisme naissant. Considérons donc, puisqu'il le veut, cette histoire qui justifie la réformation par sa seule simplicité. Nous n'avons pas besoin d'un Sanderus; M. Burnet nous suffit pour bien entendre ce que c'est que cet ouvrage de lumière; et la seule suite des faits, rapportés par cet adroit défenseur de la réformation anglicane, suffit pour nous en donner une juste idée. Que si

[1] *Refut. de Sand. t.* 1, *p.* 545.

erre y trouve des marques sensibles de ement que Dieu répand quelquefois sur les ur les peuples, qu'elle ne s'en prenne pas puisque je ne fais que suivre une histoire n parlement en corps a honorée d'une ap- on si authentique [1]; mais qu'elle adore les nts cachés de Dieu, qui n'a laissé aller les de cette savante et illustre nation jusqu'à ès si visible, qu'afin de lui donner de plus moyens de se reconnaître.

remier fait important que je remarque dans net, est celui qu'il avance dès sa préface, l fait paraître ensuite dans tout son livre : ue lorsque Henri VIII commença la réforma- il semble qu'il ne songeait en tout cela qu'à nider la cour de Rome, et à contraindre le de le satisfaire : car dans son cœur il crut urs les opinions les plus extravagantes de ise romaine, telles que sont la transsubstan- n, et les autres corruptions du sacrifice de sse : ainsi il mourut plutôt dans cette com- ion, que dans celle des protestants. » Quoi lise M. Burnet, nous n'accepterons pas la nion de ce prince, qu'il semble nous of- t puisqu'il le rejette de la sienne, il résulte d de ce fait, que l'auteur de la réfor- n anglicane, et celui qui, à vrai dire, en a le véritable fondement dans la haine qu'il a ée contre le pape et contre l'Église romaine, homme également rejeté et anathématisé de s partis.

qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que ce ne s'est pas contenté de croire en son cœur rofesser de bouche tous ces points de croyance, l. Burnet appelle les plus grandes et les plus agantes de nos corruptions : il les a données oi à toute l'Église anglicane, *en sa nouvelle é de chef souverain de cette Église sous Jé- hrist*. Il les a fait approuver par tous les évê- et par tous les parlements, c'est-à-dire par es tribunaux, où consiste encore à présent, la réformation anglicane, le souverain degré torité ecclésiastique. Il les a fait souscrire et e en pratique par toute l'Angleterre, et en ulier par les Cromwell, par les Cranmer, et us les autres héros de M. Burnet, qui luthé- ou zuingliens dans leur cœur, et désirant blir le nouvel Évangile, assistaient néanmoins dinaire de la messe, comme au culte public i rendait à Dieu, ou la disaient eux-mêmes, un mot, pratiquaient tout le reste de la doc- et du service reçu dans l'Église, malgré leur on et leur conscience.

omas Cromwell fut celui que le roi établit son e général au spirituel en 1535, incontinent sa condamnation, et qu'en 1536 il fit son gérant dans sa qualité de chef souverain de se [2] : par où il le mit à la tête de toutes les es ecclésiastiques et de tout l'ordre sacré, quoiqu'il fût un simple laïque, et qu'il soit toujours demeuré tel. On n'avait point encore trouvé cette dignité dans l'état des charges d'Angleterre, ni dans la notice des offices de l'Empire, ni dans aucun royaume chrétien; et Henri VIII fit voir pour la première fois à l'Angleterre et au monde chrétien un milord vice-gérant, et un vicaire général du roi au spirituel.

L'intime ami de Cromwell, et celui qui conduisit le dessein de la réformation anglicane, fut Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéri. C'est le grand héros de M. Burnet. Il abandonne Henri VIII, dont les scandales et les cruautés sont trop connus. Mais il a bien vu qu'en faire autant de Cranmer, qu'il regarde comme l'auteur de la réformation, ce serait nous donner d'abord une trop mauvaise idée de tout cet ouvrage. Il s'étend donc sur les louanges de ce prélat; et non content d'en admirer partout la modération, la piété et la prudence, il ne craint point de le faire autant ou plus irrépréhensible que saint Athanase et saint Cyrille, et d'un si rare mérite, que *jamais peut-être prélat de l'Église n'a eu plus d'excellentes qualités, et moins de défauts* [1].

Il est vrai qu'il ne faut pas compter beaucoup sur les louanges que M. Burnet donne aux héros de la réforme; témoin celles qu'il a données à Montluc, évêque de Valence. « C'était, dit-il [2], un des plus « sages ministres de son siècle, toujours modéré « dans les délibérations qui regardaient la cons- « cience; ce qui le fit soupçonner d'être hérétique. « Toute sa vie a les caractères d'un grand homme; « et l'on n'y saurait guère blâmer que l'attachement « inviolable qu'il eut durant tant d'années pour la « reine Catherine de Médicis. » Le crime sans doute était médiocre, puisqu'il devait tout à cette princesse, qui d'ailleurs était sa reine, femme et mère de ses rois, et toujours unie avec eux; de sorte que ce prélat, à qui on ne peut guère reprocher que d'avoir été fidèle à sa bienfaitrice, doit être, selon M. Burnet, un des hommes de son siècle des plus élevés au-dessus de tout reproche. Mais il ne faut pas prendre au pied de la lettre les éloges que ces réformés donnent aux héros de leur secte. Le même M. Burnet, dans le même livre où il relève Montluc par cette belle louange, en parle ainsi : « Cet évêque a été « célèbre, mais il a eu ses défauts [3]. » Après ce qu'il en a dit, on doit croire que ces défauts seront légers : mais qu'on achève, et on trouvera que *ces défauts qu'il a eus*, c'est seulement *de s'être efforcé de corrompre la fille d'un seigneur d'Irlande qui l'avait reçu dans sa maison*; c'est d'avoir eu avec lui *une courtisane anglaise qu'il entretenait*; c'est que cette malheureuse ayant bu sans réflexion le précieux baume dont Soliman avait fait présent à ce prélat, « il en fut outré dans un tel excès, que ses « cris réveillèrent tout le monde dans la maison, où « l'on fut aussi témoins de ses emportements et de « son incontinence. » Voilà les petits défauts d'un prélat dont toute la vie *a les caractères d'un grand*

[1] *Ext. des Reg. de la Chamb. des Seign. et des Comm. janv. 1641, 23 déc. 1680, et 5 janv. 1681, à la tête du de l'Hist. de Burnet.* — [2] *Burn. hist. t. 1, p. 244.*

[1] *Préf. sur la fin.* — [2] *II. part. l. 1, p. 182.* — [3] *Ibid. p. 312.*

homme. La réforme, ou peu délicate en vertu, ou indulgente envers ses héros, leur pardonne facilement de semblables abominations; et si, pour avoir eu seulement une légère teinture de réformation, Montluc, malgré de tels crimes, est un homme presque irréprochable; il ne faut pas s'étonner que Cranmer, un si grand réformateur, ait pu mériter tant de louanges.

Ainsi, sans dorénavant nous laisser surprendre aux éloges dont M. Burnet relève ses réformés, et surtout Cranmer, faisons l'histoire de ce prélat sur les faits qu'en a rapportés cet historien, qui est son perpétuel admirateur, et voyons en même temps dans quel esprit la réformation a été conçue.

Dès l'an 1529, Thomas Cranmer s'était mis à la tête du parti qui favorisait le divorce avec Catherine, et le mariage que le roi avait résolu avec Anne de Boulen[1]. En 1530, il fit un livre contre la validité du mariage de Catherine; et on peut juger de l'agrément qu'il trouva auprès d'un prince dont il flattait la passion dominante. On commença dès lors à le regarder à la cour comme une espèce de favori, qu'on croyait devoir succéder au crédit du cardinal de Volsey. Cranmer était dès lors *engagé dans les sentiments de Luther*[2], et, comme dit M. Burnet, il était *le plus estimé* de ceux qui les avaient embrassés[3]. *Anne de Boulen*, poursuit cet auteur, *avait aussi reçu quelque teinture de cette doctrine*. Dans la suite il la fait paraître tout à fait liée au sentiment de ceux qu'il appelle les réformateurs. Il faut toujours entendre par ce mot les ennemis ou cachés ou déclarés de la messe et de la doctrine catholique. *Tous ceux du même parti*, ajoute-t-il[4], *se déclaraient pour le divorce*. Voilà les secrètes liaisons de Cranmer et de ses adhérents avec la maîtresse de Henri : voilà les fondements du crédit de ce nouveau confident, et les commencements de la réforme d'Angleterre. Le malheureux prince, qui ne savait rien de ces liaisons ni de ces desseins, se liait lui-même insensiblement avec les ennemis de la foi qu'il avait jusqu'alors si bien défendue; et par leurs trames secrètes, il servait sans y penser au dessein de la détruire.

Cranmer fut envoyé en Italie et à Rome pour l'affaire du divorce; et il y poussa si loin la dissimulation de ses erreurs, que le pape le fit son pénitencier[5] : ce qui montre qu'il était prêtre. Il accepta cette charge, tout luthérien qu'il était. De Rome il passa en Allemagne, pour y ménager les protestants ses bons amis : et ce fut alors qu'il épousa la sœur d'Osiandre. On dit qu'il l'avait séduite, et qu'on le contraignit de l'épouser[6]; mais je ne garantis point ces faits scandaleux, jusqu'à ce que je les trouve bien avérés par le témoignage des auteurs du parti, ou en tout cas non suspects. Pour le mariage, le fait est constant. Ces messieurs sont accoutumés, malgré les canons et malgré la profession de la continence, à tenir de tels mariages pour honnêtes. Mais Henri n'était pas de cet avis, et il détestait les prêtres qui se mariaient. Cranmer avait déjà été chassé du collége de Christ à Cambridge, à cause d'un premier mariage. Le second, qu'il contracta dans la prêtrise, lui eût fait de bien plus terribles affaires; puisque même, selon les canons, il eût été exclu de ce saint ordre par un second mariage, quand il eut été contracté devant la prêtrise. Les réformateurs se jouaient en leur cœur et des saints canons, et de leurs vœux : mais, par la crainte de Henri, il fallut tenir ce mariage fort caché; et ce grand réformateur commença par tromper son maître dans une matière si importante.

Pendant qu'il était en Allemagne en l'an 1533, l'archevêché de Cantorbéri vint à vaquer par la mort de Varham. Le roi d'Angleterre y nomma Cranmer : il l'accepta. Le pape, qui ne lui connaissait aucune autre erreur que celle de soutenir la nullité du mariage de Henri, chose alors assez indécise, lui donna ses bulles[1] : Cranmer les reçut, et ne craignit pas de se souiller en recevant, comme on parlait dans le parti, le caractère de la Bête.

A son sacre, et devant que de procéder à l'ordination, il fit le serment de fidélité qu'on avait accoutumé de faire au pape depuis quelques siècles. Ce ne fut pas sans scrupule, à ce que dit M. Burnet; mais Cranmer était un homme d'accommodement : il sauva tout, en protestant que par ce serment il ne prétendait nullement se dispenser de son devoir envers sa conscience, envers le roi et l'état : protestation en elle-même fort inutile; car qui de nous prétend s'engager par ce serment à rien qui soit contraire à sa conscience, ou au service du roi et de son état? Loin qu'on prétende préjudicier à ces choses, il est même exprimé dans ce serment, qu'on le fait sans préjudice des droits de son ordre, *salvo ordine meo*[2]. La soumission qu'on jure au pape pour le spirituel, est d'un autre ordre que celle qu'on doit naturellement à son prince pour le temporel : et, sans protestation, nous avons toujours bien entendu que l'une n'apporte point de préjudice à l'autre. Mais enfin, ou ce serment est une illusion, ou il oblige à reconnaître la puissance spirituelle du pape. Le nouvel archevêque la reconnut donc, quoiqu'il n'y crût pas. M. Burnet avoue que cet expédient *était peu conforme à la sincérité de Cranmer*[3] : et, pour adoucir comme il peut une si criminelle dissimulation, il ajoute un peu après : « Si cette conduite ne fut pas suivant les règles les « plus austères de la sincérité, du moins on n'y voit « aucune supercherie. » Qu'appelle-t-on donc supercherie? et y en a-t-il de plus grande que de jurer ce qu'on ne croit pas, et se préparer des moyens d'éluder son serment par une protestation conçue en termes si vagues? Mais M. Burnet ne nous dit pas que Cranmer, qui fut sacré avec toutes les cérémonies du pontifical, outre ce serment dont il prétendait éluder la force, fit d'autres déclarations contre lesquelles il ne réclama pas : comme de « recevoir avec soumission les traditions des Pères,

[1] *Burn. t.* I, *liv.* I, *p.* 123. — [2] *Ibid.. p.* 132. — [3] *Ibid.* 135. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid. p.* 136, 141. — [6] *Ibid. p.* 145.

[1] *Burn. t.* I, *l.* II, *p.* 189. — [2] *Pont. Rom. in consec. Ep.* — [3] *Burn t.* I, *liv.* II, *p.* 190.]

constitutions du saint-siége apostolique; re obéissance à saint Pierre en la personne e, son vicaire, et de ses successeurs, se- torité canonique; de garder la chasteté [1] : » ans le dessein de l'Église, expressément ès le temps qu'on y reçoit le sous-diaconat, t le célibat et la continence. Voilà ce que et ne nous dit pas. Il ne nous dit pas que dit la messe selon la coutume avec son nt. Cranmer devait encore protester con- te, et contre toutes les messes qu'il dit en dans son église; du moins durant tout le Henri VIII, c'est-à-dire, trente ans entiers. et ne nous dit pas toutes ces belles actions irpe. Il ne nous dit pas qu'en faisant des comme il en fit sans doute durant tant , étant archevêque, il les fit selon les ter- ontifical, où Henri ne changea rien, non la messe. Il leur donna donc le pouvoir ger par leur sainte bénédiction le pain et u corps et au sang de Jésus-Christ, et le sacrifice, et dire la messe tant pour nts que pour les morts [2]. » Il eût été bien ortant de protester contre tant d'actes si s au luthéranisme, que contre le serment u pape. Mais c'est que Henri VIII, qu'une tion contre la primauté du pape n'offen- n'aurait pas souffert les autres : c'est pour- anmer dissimule. Le voilà tout ensemble , marié, cachant son mariage, archevêque pontifical romain, soumis au pape, dont œur il abhorrait la puissance, disant la u'il ne croyait pas, et donnant pouvoir de et néanmoins, selon M. Burnet, un se- anase, un second Cyrille, un des plus par- ts qui fut jamais dans l'Église. Quelle idée t-on donner, non-seulement de saint Atha- saint Cyrille, mais encore de saint Basile, Ambroise, de saint Augustin, et en un mot es saints, s'ils n'ont rien de plus excellent ins défectueux qu'un homme qui pratique i longtemps ce qu'il croit être le comble ination et du sacrilége? Voilà comme on dans la nouvelle réforme, et comme les , dont l'esprit de réformateurs a été cou- répandent encore aujourd'hui sur leurs rs.

rnet prétend que son archevêque fit ce qu'il r ne pas accepter cette éminente dignité, ire sa modération. Pour moi, je veux bien puter aux plus grands ennemis de l'Église vertus morales, qu'on trouve dans les hes et dans les païens, qui n'ont été, dans iques, qu'un piége de Satan pour prendre s, et une partie de l'hypocrisie qui les sé- is M. Burnet a trop d'esprit pour ne pas Cranmer, qui avait pour lui Anne de Bou- it le roi était si épris, qui faisait tout ce ait pour favoriser les nouvelles amours de , et qui, après s'être déclaré contre le mariage de Catherine, se rendait si nécessaire pour le rompre, sentait bien que Henri ne se pouvait jamais donner un plus favorable archevêque; de sorte que rien ne lui était plus aisé que d'avoir l'archevêché en le refusant, et de joindre à l'honneur d'une si grande prélature celui de la modération.

En effet, dès que Cranmer y fut élevé, il commença à travailler dans le parlement à déclarer la nullité du mariage. Dès l'année d'auparavant, c'est-à-dire en 1532, le roi avait déjà épousé Anne de Boulen en secret : elle était grosse, et il était temps d'éclater [1]. L'archevêque, qui n'ignorait pas ce secret, se signala en cette rencontre [2], et témoigna beaucoup de vigueur à flatter le roi. Par son autorité archiépiscopale, il lui écrivit une grave lettre sur son mariage incestueux avec Catherine [3] : mariage, disait-il, qui scandalisait tout le monde; et lui déclarait que, pour lui, il n'était pas résolu à souffrir davantage un si grand scandale. Voilà un homme bien courageux, et un nouveau Jean-Baptiste. Là-dessus il cite le roi et la reine devant lui : on procède. La reine ne comparaît pas; l'archevêque, par contumace, déclara le mariage nul dès le commencement, et n'oublia pas, dans sa sentence de prendre la qualité de légat du saint-siége, selon la coutume des archevêques de Cantorbéri. M. Burnet insinue qu'on crut par là donner plus de force à la sentence; c'est-à-dire, que l'archevêque, qui en son cœur ne reconnaissait ni le pape, ni le saint-siége, voulait, pour l'amour du roi, prendre la qualité la plus favorable à autoriser ses plaisirs. Cinq jours après, il approuva le mariage secret d'Anne de Boulen, quoique fait avant la déclaration de la nullité de celui de Catherine; et l'archevêque confirma une procédure si irrégulière.

On sait assez la sentence définitive de Clément VII contre le roi d'Angleterre. Elle suivit de près celle que Cranmer avait donnée en sa faveur. Henri, qu'on avait flatté de quelque espérance du côté de la cour de Rome, s'était de nouveau soumis à la décision du saint-siége, même depuis le jugement de l'archevêque. Je n'ai pas besoin de raconter jusqu'à quel excès de colère il fut transporté; et M. Burnet avoue lui-même qu'*il ne garda aucune mesure dans son ressentiment* [4]. Dès là donc il commença de pousser à l'extrémité sa nouvelle qualité de *chef souverain de l'Église anglicane, sous Jésus-Christ.*

Ce fut alors que l'univers déplora le supplice des deux plus grands hommes d'Angleterre en savoir et en piété, Thomas Morus, grand-chancelier, et Fischer, évêque de Rochestre. M. Burnet en gémit lui-même, et regarde *la fin tragique de ces deux grands hommes* comme une *tache à la vie de Henri* [5].

Ils furent les deux plus illustres victimes de la primauté ecclésiastique. Morus, pressé de la reconnaître, fit cette belle réponse : qu'il se défierait de lui-même s'il était seul contre tout le parlement,

Rom. in consec. Episc. — [2] *Pont. Rom. in ord.*

[1] *Burn. t.* I, *liv.* II, *p.* 191. — [2] *Ibid. p.* 186. — [3] *Ibid.* II, *p.* 193. — [4] *T.* I, *liv.* II, *p.* 199. — [5] *Ibid. p.* 227, 229, *etc. liv.* III, *p.* 483 *et suiv*

mais que, s'il avait contre lui le grand conseil d'Angleterre, il avait pour lui toute l'Église, ce grand conseil des chrétiens [1]. La fin de Fischer ne fut pas moins belle ni moins chrétienne.

Alors commencèrent les supplices indifféremment contre les catholiques et les protestants; et Henri devint le plus sanguinaire de tous les princes. Mais la date est remarquable. « Nous ne voyons « nullement, dit M. Burnet, que la cruauté lui ait « été naturelle : il a régné, poursuit-il, vingt-cinq « ans sans faire mourir autre personne pour crime « d'état, » que deux hommes, dont le supplice ne lui peut être reproché. Dans les dix dernières années de sa vie, il ne garda, dit le même auteur, *aucunes mesures dans ses exécutions* [2]. M. Burnet ne veut ni qu'on l'imite, ni aussi qu'on le condamne avec une extrême rigueur; mais nul ne le condamne plus rigoureusement que M. Burnet lui-même. C'est lui qui parle ainsi de ce prince [3] : « Il fit des dépenses « excessives, qui l'obligèrent à fouler ses peuples; « il extorqua du parlement, par deux fois, un acquit « de toutes ses dettes; il falsifia sa monnaie, et « commit bien d'autres actions indignes d'un roi. « Son esprit chaud et emporté le rendit sévère et « cruel; il fit condamner à mort un bon nombre de « ses sujets, pour avoir nié sa primauté ecclésiasti- « que, entre autres Fischer et Morus, dont le pre- « mier était fort vieux, et l'autre pouvait passer « pour l'honneur de l'Angleterre, soit en probité « ou en savoir. » On peut voir le reste dans la Préface de M. Burnet; mais je ne puis oublier ce dernier trait : « Ce qui mérite le plus de blâme, c'est, « dit-il, qu'il donna l'exemple pernicieux de fouler « aux pieds la justice, et d'opprimer l'innocence, en « faisant juger des personnes sans les entendre. » M. Burnet veut avec tout cela que nous croyions, qu'encore que pour des *fautes légères il traînât les gens en justice*, néanmoins « les lois présidaient « dans toutes ces causes-là; les accusés n'étaient ni « poursuivis ni jugés que conformément au droit [4] : » comme si ce n'était pas le comble de la cruauté et de la tyrannie, de faire des lois iniques, comme fut celle de condamner des accusés sans les ouïr, et de tendre des piéges aux innocents, dans les formalités de la justice. Mais qu'y a-t-il de plus affreux que ce qu'ajoute ce même historien [5] : « Que ce prin- « ce, soit qu'il ne pût souffrir qu'on lui contredît, « soit qu'il fût enflé du titre glorieux de chef de l'É- « glise, que ses peuples lui avaient déféré, soit que « les louanges de ses flatteurs l'eussent gâté, se per- « suadait que tous ses sujets étaient obligés de ré- « gler leur foi sur ses décisions? » Voilà, comme dit M. Burnet, dans la vie d'un prince, *des taches si odieuses, qu'un honnête homme ne saurait l'en excuser;* et nous sommes obligés à cet auteur de nous avoir, par son aveu, sauvé la peine de rechercher des preuves de tous ces excès, dans des histoires qui auraient pu paraître plus suspectes. Mais ce qu'on ne peut dissimuler, c'est que Henri, auparavant si éloigné de ces horribles désordres, n'y tomba, de l'aveu de M. Burnet, que dans les dix dernières années de sa vie, c'est-à-dire qu'il y tomba incontinent après son divorce, après sa rupture ouverte avec l'Église, après qu'il eut usurpé, par un exemple inouï dans tous les siècles, la primauté ecclésiastique : et on est forcé d'avouer qu'une des causes de son prodigieux aveuglement fut *ce titre glorieux de chef de l'Église, que ses peuples lui avaient déféré*. Je laisse maintenant à penser au lecteur chrétien si ce sont là des caractères d'un réformateur, ou d'un prince dont la justice divine venge les excès par d'autres excès, qu'elle livre aux désirs de son cœur, et qu'elle abandonne visiblement au sens réprouvé.

Le supplice de Fischer et de Morus, et tant d'autres sanglantes exécutions, répandirent la terreur dans les esprits : chacun jura la primauté de Henri, et on n'osa plus s'y opposer. Cette primauté fut établie par divers décrets du parlement; et le premier acte qu'en fit le roi, *fut de donner à Cromwell la qualité de son vicaire général* au spirituel, *et celle de visiteur de tous les couvents et de tous les privilégiés d'Angleterre* [1]. C'était proprement se déclarer pape : et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'était remettre toute la puissance ecclésiastique entre les mains d'un zuinglien, car je crois que Cromwell l'était; ou tout au moins d'un luthérien, si M. Burnet l'aime mieux ainsi. Nous avons vu que Cranmer était du même parti, intime ami de Cromwell; et tous deux ils agissaient de concert pour pousser le roi irrité contre la foi ancienne [2]. La nouvelle reine les appuyait de tout son pouvoir, et fit donner à Schaxton et à Latimer, ses aumôniers, autres protestants cachés, les évêchés de Salisbury et de Worchestre. Mais, quoique tout fût si contraire à l'ancienne religion, et que les premières puissances ecclésiastiques et séculières conspirassent à la détruire de fond en comble, il n'est pas toujours au pouvoir des hommes de pousser leurs mauvais desseins aussi loin qu'ils veulent. Henri n'était irrité que contre le Pape et le saint-siége. Ce fut donc cette autorité qu'il attaqua seule : et Dieu voulut que la réformation portât sur le front, dès son origine, le caractère de la haine et de la vengeance de ce prince. Ainsi, quelque aversion que le vicaire général eût de la messe, il ne lui fut pas donné alors de prévaloir, comme un autre Antiochus, *contre le sacrifice perpétuel* [3]. Une de ses ordonnances de visite fut que chaque prêtre dirait la messe tous les jours [4], et que les religieux observeraient soigneusement leur règle, et en particulier leurs trois vœux [5].

Cranmer fit aussi sa visite archiépiscopale dans sa province; mais ce fut *avec la permission du roi* [6]; on commençait à faire tous les actes de la juridiction ecclésiastique par l'autorité royale. Tout le but de cette visite, comme de toutes les actions de ce temps, fut de bien établir la primauté ecclésiastique du roi. Le complaisant archevêque n'avait rien tant à cœur alors; et le premier acte de juridic-

[1] T. I, *liv.* II, *p.* 228. — [2] *Ibid. liv.* III, *p.* 242. — [3] *Præf.* — [4] *T.* I, *liv.* III, *p.* 243. — [5] *Ibid.*

[1] *T.* I, *l.* III, 244. — [2] *Ibid.* 245. — [3] *Dan.* VIII, 12. — [4] *Burn. t.* I, *l.* III, 251. — [5] *Ibid.* 248. — [6] *P.* 247.

e fit l'évêque du premier siége d'Angleterre, nettre l'Église sous le joug, et de soumettre s de la terre la puissance qu'elle avait reçue ut.

risites furent suivies de la suppression des ères, dont le roi s'appropria le revenu. a dans la réforme, comme dans l'Église, cette sacrilége déprédation des biens con- Dieu : mais au caractère de vengeance que la ation anglicane avait déjà dans son com- nent, il y fallut joindre celui d'une si hon- varice ; et ce fut un des premiers fruits de auté de Henri, qui se fit chef de l'Église piller avec titre.

eu après, la reine Catherine mourut : « Il- par sa piété, dit M. Burnet [1], et par son at- ment aux choses du ciel ; vivant dans l'aus- et dans la mortification ; travaillant de ses es mains, et songeant même, au milieu de andeur, à tenir ses femmes dans l'occupation ns le travail : » et afin que les vertus plus nes se joignent aux grandes, le même his- joute, que les « écrivains du temps nous la sentent comme une fort bonne femme. » ractères sont bien différents de ceux de sa Anne de Boulen. Quand on voudrait la jus- es infamies dont ses favoris la chargèrent en nt, M. Burnet ne nie pas que son enjouement immodeste, ses libertés indiscrètes, sa con- régulière et licencieuse [2]. On ne vit jamais nnête femme, pour ne pas dire une reine, er manquer de respect, jusqu'à souffrir des tions, telles que des gens de toute qualité, e de la plus basse, en firent à cette prin- Que dis-je, les souffrir? s'y plaire ; et non- ent y entrer, mais encore se les attirer elle- et ne rougir pas de dire à un de ses ga- qu'elle voyait bien qu'il différait de se ma- dans l'espérance de l'épouser elle-même la mort du roi. » Ce sont toutes choses par Anne ; et loin d'en voir de plus mau- il ces hardis amants, il est certain, sans approfondir davantage, qu'elle ne les en que mieux. Au milieu de cette étrange te, on nous assure qu'*elle redoublait ses œuvres et ses aumônes* [3] ; et hors l'avance- le la réformation prétendue, que personne dispute, voilà tout ce qu'on nous dit de ses

, à regarder les choses plus à fond, on ne empêcher de reconnaître la main de Dieu tte princesse. Elle ne jouit que trois ans loire où tant de troubles l'avaient établie : elles amours la ruinèrent, comme la nou- nour qu'on eut pour elle l'avait élevée ; et qui lui avait sacrifié Catherine, la sacrifia elle-même à la jeunesse et aux charmes de Seymour. Mais Catherine, en perdant les grâces du roi, conserva du moins son estime jusqu'à la fin, au lieu qu'il fit mourir Anne sur un échafaud, comme une infâme. Cette mort arriva quelques mois après celle de Catherine. Mais Catherine sut conserver jusqu'à la fin le caractère de gravité et de constance qu'elle avait eu dans tout le cours de sa vie [1]. Pour Anne, au moment qu'elle fut prise, pendant qu'elle priait Dieu, fondant en larmes, on la vit éclater de rire comme une personne insensée [2] : les paroles qu'elle prononcait dans son transport, contre ses amants qui l'avaient trahie, faisaient voir le désordre où elle était, et le trouble de sa conscience. Mais voici la marque visible de la main de Dieu. Le roi, toujours abandonné à ses nouvelles amours, fit casser son mariage avec Anne, en faveur de Jeanne Seymour, comme il avait, en faveur d'Anne, fait casser le mariage de Catherine. Élisabeth, en faveur d'Anne, fut déclarée illégitime, comme Marie, fille de Catherine, l'avait été. Par un juste jugement de Dieu, Anne tomba dans un abîme semblable à celui qu'elle avait creusé à sa rivale innocente. Mais Catherine soutint jusqu'à la mort, avec la dignité de reine, la vérité de son mariage, et l'honneur de la naissance de Marie : au contraire, par une honteuse complaisance, Anne reconnut (ce qui n'était pas) qu'elle avait épousé Henri durant la vie de milord Perci, avec lequel elle avait auparavant contracté ; et contre sa conscience, en avouant que son mariage avec le roi était nul, elle enveloppa dans sa honte sa fille Élisabeth. Afin qu'on vît la justice de Dieu plus manifeste dans ce mémorable événement, Cranmer, ce même Cranmer, qui avait cassé le mariage de Catherine, cassa encore celui d'Anne, à laquelle il devait tout. Dieu frappa d'aveuglement tout ce qui avait contribué à la rupture d'un mariage aussi solennel que celui de Catherine ; Henri, Anne, l'archevêque même, rien ne s'en sauva. L'indigne faiblesse de Cranmer, et son extrême ingratitude envers Anne, furent l'horreur de tous les gens de bien ; et sa honteuse complaisance à casser tous les mariages, au gré de Henri, ôta à sa première sentence toute l'apparence d'autorité que le nom d'un archevêque lui pouvait donner.

M. Burnet voit avec peine une tache si odieuse dans la vie de son grand réformateur, et il dit, pour l'excuser, qu'Anne déclara en sa présence son mariage avec Perci, qui emportait la nullité de celui qu'elle avait fait avec le roi ; de sorte qu'il ne pouvait s'empêcher de la séparer d'avec ce prince, ni de donner sa sentence pour nullité de ce mariage [3]. Mais c'est ici une illusion trop manifeste : il était notoire en Angleterre que l'engagement d'Anne avec Perci, loin d'être un mariage conclu, comme on dit, par paroles de présent, n'était pas même une promesse d'un mariage à conclure, mais une simple proposition d'un mariage désiré par le milord [4] : ce qui, bien loin d'annuler un autre mariage contracté depuis, n'eût pas même été un empêchement à le faire. M. Burnet en convient, et il

, *l.* III, *p.* 261. — [2] *Ibid. p.* 268, 271, 282, *etc.* — [3] *Ibid.*

[1] *T.* I, *l.* III, *p.* 260, 261. — [2] *P.* 270. — [3] *T.* I, *l.* II, *p.* 281. — [4] *Liv.* I, 71. *L.* III, 276, *etc.*

établit tous ces faits comme constants [1]. Cranmer, qui avait su tout le secret du roi et d'Anne, n'avait pu les ignorer; et Perci, ce prétendu mari de la reine, avait déclaré par serment, en présence de cet archevêque, et encore de celui d'York, « qu'il « n'y avait jamais eu de contrat ni même de pro- « messe de mariage entre lui et Anne. Pour rendre « ce serment plus solennel, il reçut la communion » après sa déclaration en présence des principaux du conseil d'état, « souhaitant que la réception de ce « sacrement fût suivie de sa damnation, s'il avait « été dans un engagement de cette nature. » Un serment si solennel, reçu par Cranmer, lui faisait bien voir que l'aveu d'Anne n'était pas libre. Quand elle le fit, elle était condamnée à mort, et, comme dit M. Burnet, *encore étourdie de l'arrêt terrible qui avait été rendu contre elle* [2]. Les lois la condamnaient au feu, et tout l'adoucissement dépendait du roi. Cranmer pouvait bien juger qu'en cet état on lui ferait avouer tout ce qu'on voudrait, en lui promettant *de lui sauver la vie, ou tout au moins d'adoucir son supplice*. C'est alors qu'un archevêque doit prêter sa voix à une personne opprimée, que son trouble, ou l'espérance d'adoucir sa peine, fait parler contre sa conscience. Si Anne sa bienfaitrice ne le touchait pas, il devait du moins avoir pitié de l'innocence d'Élisabeth, qu'on allait déclarer née en adultère, et comme telle, incapable de succéder à la couronne, sans autre fondement que celui d'une déclaration forcée de la reine sa mère. Dieu n'a donné tant d'autorité aux évêques, qu'afin qu'ils puissent prêter leur voix aux infirmes, et leur force aux oppressés. Mais il ne fallait pas attendre de Cranmer des vertus qu'il ne connaissait pas : il n'eut pas même le courage de représenter au roi la manifeste contrariété des deux sentences qu'il faisait prononcer contre Anne [3], dont l'une la condamnait à mort, comme ayant souillé la couche royale par son adultère; et l'autre déclarait qu'elle n'était pas mariée avec le roi. Cranmer dissimula une iniquité si criante; et tout ce qu'il fit en faveur de la malheureuse princesse, fut d'écrire au roi une lettre, où il souhaite qu'*elle se trouve innocente* [4]; qu'il finit par une apostille, où il témoigne son déplaisir de ce que les fautes de cette princesse *sont prouvées*, comme on l'en assure : tant il craignait de laisser Henri dans la pensée qu'il pût improuver ce qu'il faisait.

On avait cru son crédit ébranlé par la chute d'Anne. En effet, il avait reçu d'abord des défenses de voir le roi; mais il sut bientôt se rétablir aux dépens de sa bienfaitrice, et par la cassation de son mariage. La malheureuse espéra en vain de fléchir le roi, en avouant tout ce qu'il voulait. Cet aveu ne lui sauva que le feu. Henri lui fit couper la tête [5]. Le jour de l'exécution elle se consola, sur ce qu'elle avait ouï dire que *l'exécuteur était fort habile; et d'ailleurs,* ajouta-t-elle [6], *j'ai le cou assez petit. Au même temps,* dit le témoin de sa mort, *elle y a porté la main, et s'est mise à rire de tout son cœur*, soit par l'ostentation d'une intrépidité outrée, soit que la tête lui eût tourné aux approches de la mort : et il semble, quoi qu'il en soit, que Dieu voulait, quelque affreuse que fût la fin de cette princesse, qu'elle tînt autant du ridicule que du tragique.

[1] *Liv.* I, 71, L. III, 276. — [2] *T.* I, *liv.* III, *p.* 277. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid. p.* 273, 274. — [5] *T.* I, *liv.* III. *p.* 277. — [6] *Ibid.* 279.

Il est temps de raconter les définitions de foi que Henri fit en Angleterre, comme chef souverain de l'Église. Voici, dans les articles qu'il dressa lui-même, la confirmation de la doctrine catholique. On y trouve *l'absolution du prêtre* comme « une « chose instituée par Jésus-Christ, et aussi bonne « que si Dieu la donnait lui-même, avec la confes- « sion de ses péchés à un prêtre, nécessaire quand « on la pouvait faire [1]. » On établit sur ce fondement les trois actes de la pénitence divinement instituée, *la contrition et la confession* en termes formels, et la *satisfaction*, sous le nom de *dignes fruits de la repentance*, qu'on est obligé *de porter*, « encore qu'il soit véritable que Dieu pardonne les « péchés dans la seule vue de la satisfaction de « Jésus-Christ, et non à cause de nos mérites. » Voilà toute la substance de la doctrine catholique. Et il ne faut pas que les protestants s'imaginent que ce qui est dit de la satisfaction leur soit particulier; puisque le concile de Trente a toujours cru la rémission des péchés une pure grâce accordée par les seuls mérites de Jésus-Christ.

Dans le sacrement de l'autel on reconnaît *le même corps du Sauveur conçu de la Vierge, comme donné en sa propre substance sous les enveloppes*, ou, comme parle l'original anglais, *sous la forme et figure du pain :* ce qui marque très-précisément la présence réelle du corps, et donne à entendre, selon le langage usité, qu'il ne reste du pain que les espèces.

Les images étaient retenues avec la liberté tout entière « de leur faire fumer de l'encens, de ployer « le genou devant elles, de leur faire des offrandes, « et de leur rendre du respect, en considérant ces « hommages comme un honneur relatif qui allait « à Dieu, et non à l'image [2]. » Ce n'était pas seulement approuver en général l'honneur des images, mais encore approuver en particulier ce que ce culte avait de plus fort.

On ordonnait d'annoncer au peuple qu'il *était bon de prier les saints de prier pour les fidèles,* sans néanmoins espérer d'en obtenir les choses que Dieu seul pouvait donner.

Quand M. Burnet regarde ici comme une espèce de réformation, « qu'on ait aboli le service immé- « diat des images, et changé l'invocation directe « des saints en une simple prière de prier pour les « fidèles [3], » il ne fait qu'amuser le monde; puisqu'il n'y a point de catholique qui ne lui avoue qu'il n'espère rien des saints que par leurs prières, et qu'il ne rend aucun honneur aux images que celui qui est ici exprimé par rapport à Dieu.

On approuve expressément les cérémonies de l'eau bénite, du pain bénit, de la bénédiction des

[1] T. I, *liv.* III, *p.* 292. — [2] *Ibid. p.* 296. — [3] *P.* [illegible]

fonts baptismaux, et des exorcismes dans le baptême; celle de donner des cendres au commencement du carême, celle de porter des rameaux le jour de Pâques fleuries, celle *de se prosterner devant la croix, et de la baiser, pour célébrer la mémoire de la passion de Jésus-Christ* [1] : toutes ces cérémonies étaient regardées comme une espèce de langage mystérieux, qui rappelait en notre mémoire les bienfaits de Dieu, et excitait l'âme à s'élever au ciel; qui est aussi la même idée qu'en ont tous les catholiques.

La coutume de prier pour les morts est autorisée, comme ayant un fondement certain dans le livre des Machabées, et comme ayant été reçue dès le commencement de l'Église : tout est approuvé, jusqu'à l'usage *de faire dire des messes pour la délivrance des âmes des trépassés* [2] : par où on reconnaissait dans la messe ce qui faisait l'aversion de la nouvelle réforme, c'est-à-dire cette vertu par laquelle, indépendamment de la communion, elle profitait à ceux pour qui on la disait, puisque sans doute ces âmes ne communiaient pas.

Le roi disait à chacun de ces articles, qu'il ordonnait aux évêques de les annoncer au peuple *dont il leur avait commis la conduite :* langage jusques alors fort inconnu dans l'Église. A la vérité, quand il décida ces points de foi, il avait auparavant ouï les évêques, comme les juges entendent des experts : *mais* c'était lui qui ordonnait et qui décidait. Tous les *évêques* souscrivirent après Cromwell vicaire général et Cranmer archevêque de Cantorbéri.

M. Burnet a de la honte de voir ses réformateurs approuver les principaux articles de la doctrine catholique, et jusqu'à la messe, qui seule les contenait tous. Il les excuse en disant que « divers évêques et divers théologiens n'avaient pas eu au commencement une connaissance distincte de toutes les matières; et que, s'ils s'étaient relâchés à certains égards, n'avait été par ignorance, plutôt que par politique, ou par faiblesse [3]. » Mais n'est-ce pas se moquer trop visiblement, que de faire ignorer aux réformateurs ce qu'il y avait de plus essentiel dans la réforme? Si Cranmer et ses adhérents approuvaient de bonne foi tous ces articles, et même la messe, en quoi donc étaient-ils luthériens? Et s'ils rejetaient dès lors en leur cœur tous ces prétendus abus, comme on n'en peut douter, leur signature qu'est-ce autre chose qu'une honteuse prostitution de leur conscience? Cependant, à quelque prix que ce soit, M. Burnet veut que dès lors on ait réformé, à cause que dès le premier article de la définition de Henri, on recommandait au peuple *la foi à l'Écriture et aux trois symboles* [4], avec défense de rien dire qui n'y fût conforme : chose que personne ne niait, et qui ainsi n'avait pas besoin d'être réformée.

Voilà les articles de foi donnés par Henri en 1536. Mais quoiqu'il n'eût pas tout mis, et qu'en particulier il y eût quatre sacrements dont il n'avait fait aucune mention, la confirmation, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; il est très-constant d'ailleurs qu'il n'y changea rien, non plus que dans les autres points de notre foi : mais il voulut en particulier exprimer dans ses articles ce qu'il y avait alors de plus controversé, afin de ne laisser aucun doute de sa persévérance dans l'ancienne foi.

En ce même temps, par le conseil de Cromwell, et pour engager sa noblesse dans ses sentiments, il vendit aux gentilshommes de chaque province les terres des couvents qui avaient été supprimés, et les leur donna à fort bas prix. Voilà les adresses des réformateurs, et les liens par où l'on tenait à la réformation.

Le vice-gérant publia aussi un nouveau règlement ecclésiastique, dont le fondement était la doctrine des articles qu'on vient de voir si conformes à la doctrine catholique. M. Burnet trouve beaucoup d'apparence à croire que ce règlement fut dressé par Cranmer [1], et nous donne une nouvelle preuve que cet archevêque était capable, en matière de religion, des dissimulations les plus criminelles.

Henri s'expliqua encore plus précisément sur l'ancienne foi, dans la déclaration de ces six articles fameux qu'il publia en 1539. Il établissait dans le premier la transsubstantiation; dans le second, la communion sous une espèce; dans le troisième, le célibat des prêtres, avec la peine de mort contre ceux qui y contreviendraient; dans le quatrième, l'obligation de garder les vœux; dans le cinquième, les messes particulières; dans le sixième, la nécessité de la confession auriculaire [2]. Ces articles furent publiés par l'autorité du roi et du parlement, à peine de mort pour ceux qui les combattraient opiniâtrément, et de prison pour les autres, autant de temps qu'il plairait au roi.

Pendant que Henri se déclarait d'une manière si terrible contre la réformation prétendue, Cromwel, le vice-gérant, et l'archevêque, ne voyaient plus d'autre moyen de l'avancer, qu'en donnant au roi une femme qui protégeât leurs personnes et leurs desseins. La reine Jeanne Seymour était morte dès l'an 1537, en accouchant d'Édouard. Si elle n'éprouva pas la légèreté de Henri, M. Burnet reconnaît qu'elle en est apparemment redevable à la brièveté de sa vie [4]. Cromwell, qui se souvenait combien les femmes de Henri avaient de pouvoir sur lui tant qu'elles en étaient aimées, crut que la beauté d'Anne de Clèves serait propre à seconder ses desseins, et porta le roi à l'épouser. Mais par malheur ce prince devint amoureux de Catherine Howard [5]; et à peine eut-il accompli son mariage avec Anne, qu'il tourna toutes ses pensées à le rompre. Le vice-gérant porta la peine de l'avoir conseillé, et trouva sa perte où il avait cru trouver son soutien. On s'aperçut qu'il donnait une secrète protection aux nouveaux prédicateurs, ennemis des six articles et de la présence réelle, que le roi défendait avec ardeur [6]. Quelques paroles qu'il dit à cette occasion contre le roi, furent rapportées. Ainsi, par l'ordre de ce prince, le parlement le condamna comme

P. 29.. — [2] *Rec. des pièc.* I, *part. add. n.* I. — [3] *Burn.* .., *liv* III, *p.* 290. — [4] *P.* 293, 290.

[1] *T.* I, *liv.* II, *p.* 308. — [2] *Liv.* III, 382. — [3] *P.* 381. — [4] *P.* 282. — [5] *P.* 370. — [6] *P* 381.

hérétique et traître à l'état. On remarqua qu'il fut condamné sans être ouï [1]; et qu'ainsi il porta la peine du détestable conseil dont il avait été le premier auteur, de condamner des accusés sans les entendre. Et on dira que la main de Dieu n'est pas visible sur ces malheureux réformateurs, qui étaient aussi, comme on voit, les plus méchants aussi bien que les plus hypocrites de tous les hommes!

Cromwell prostituait plus que tous les autres sa conscience à la flatterie, puisque par sa qualité de vice-gérant il autorisait en public tous les articles de foi de Henri, qu'il tâchait secrètement de détruire. M. Burnet conjecture que, si on refusa de l'entendre, « c'est qu'apparemment, dans toutes les « choses qu'il avait faites » pour la réformation prétendue, « il était muni de bons ordres de son « maître, et n'avait agi vraisemblablement que par « le commandement du roi, dont les démarches « vers une réforme sont assez connues [2]. » Mais à ce coup l'artifice est trop grossier; et pour y être surpris, il faudrait vouloir s'aveugler. M. Burnet osera-t-il dire que les démarches qu'il attribue à Henri vers la réforme ont été au préjudice de ses six articles, ou de la présence réelle, ou de la messe? Il se démentirait lui-même, puisqu'il avoue dans tout son livre que ce prince a toujours été très-zélé, ou, pour parler avec lui, très-entêté de tous ces articles. Cependant il voudrait ici nous faire accroire que Cromwell avait des ordres secrets pour les affaiblir, pendant qu'on le fait mourir lui-même pour avoir favorisé ceux qui s'y opposaient.

Mais laissons les conjectures de M. Burnet, et les tours dont il tâche en vain de colorer la réformation, pour nous attacher aux faits que la bonne foi ne lui permet pas de nier. Après la condamnation de Cromwell, il restait encore, pour satisfaire le roi, à se défaire d'une épouse odieuse, en cassant le mariage d'Anne de Clèves. Le prétexte en était grossier. On alléguait pour cause de nullité les fiançailles de cette princesse avec le marquis de Lorraine, pendant que les deux parties étaient en minorité, et sans que jamais ils les eussent ratifiées étant majeurs [3]. On voit bien qu'il n'y a rien de plus faible pour casser un mariage accompli : mais, au défaut des raisons, le roi avait un Cranmer prêt à tout faire. Par le moyen de cet archevêque, ce mariage fut cassé comme les deux autres : « la sentence en fut prononcée le « neuvième juillet 1540, signée de tous les ecclé« siastiques des deux chambres, et scellée du sceau « des deux archevêques [4]. » M. Burnet en a honte, et il avoue que « Henri n'avait jamais eu une mar« que plus éclatante de la complaisance aveugle « de ses ecclésiastiques. Car ils savaient, poursuit« il, que ce contrat prétendu, dont on faisait le « fondement du divorce, n'avait rien qui portât « atteinte au mariage [5]. » Ils agissaient donc ouvertement contre leur conscience; mais, afin qu'on ne se laisse pas éblouir une autre fois aux spécieuses paroles de la nouvelle réforme, il est bon de remarquer qu'ils donnent cette sentence *en représentant le concile universel;* après avoir dit que le roi ne leur demandait que *ce qui était véritable, ce qui était juste, ce qui était honnête et saint* [1]; voilà comme parlaient ces évêques corrompus. Cranmer, qui présidait à cette assemblée, et qui en porta le résultat au parlement, fut le plus lâche de tous; et M. Burnet, après lui avoir cherché une vaine excuse, est obligé d'avouer que, *craignant que ce ne fût-là une entreprise formée pour le perdre, il fut de l'avis général* [2]. Tel fut le courage de ce nouvel Athanase et de ce nouveau Cyrille.

Sur cette inique sentence, le roi épousa Catherine Howard, assez zélée pour la réforme, aussi bien qu'Anne de Boulen : mais le sort de ces réformées est étrange. La vie scandaleuse de celle-ci lui fit bientôt perdre la tête sur un échafaud; et la maison de Henri fut toujours remplie de sang et d'infamie.

Les prélats dressèrent une Confession de foi, que ce prince confirma par son autorité [3]. Là on déclare en termes formels l'observation des sept sacrements : celui de la pénitence dans l'absolution du prêtre; la confession nécessaire; la transsubstantiation; la concomitance, *ce qui levait,* dit M. Burnet, *la nécessité de la communion sous les deux espèces* [4]; l'honneur des images, et la prière des saints au même sens que nous avons vu dans les premières déclarations du roi, c'est-à-dire au sens de l'Église : la nécessité et le mérite des bonnes œuvres pour obtenir la vie éternelle; la prière pour les morts [5]; et en un mot, tout le reste de la doctrine catholique, à la réserve de l'article de la primauté, dont nous parlerons à part.

Cranmer souscrivit à tout avec les autres : car, encore que M. Burnet témoigne que quelques articles avaient passé contre son avis, il cédait à la pluralité; et on ne nous marque aucune opposition de sa part au décret commun. La même exposition avait été publiée par l'autorité du roi dès l'an 1538, signée de dix-neuf évêques, de huit archidiacres, et de dix-sept docteurs, sans aucune opposition. Voilà quelle était alors la foi de l'Église anglicane et de Henri, qu'elle s'était donné pour chef. L'archevêque passait tout contre sa conscience. La volonté de son maître était sa règle suprême; et au lieu du saint-siége avec l'Église catholique, c'était le roi seul qui devenait infaillible.

Cependant il continuait à dire la messe, qu'il rejetait dans son cœur, encore qu'on n'eût rien changé dans les missels. M. Burnet demeure d'accord que « les altérations furent si légères, qu'on « ne fut point obligé de faire imprimer de nouveau « ni les bréviaires, ni les missels, ni aucun office : « car, poursuit cet historien, en effaçant quelques « collectes où on priait Dieu pour le pape, l'office « de Thomas Bequet, » (c'est saint Thomas de Cantorbéri) « et celui des autres saints retran« chés [6]; » et en faisant outre cela quelques *ratures*

[1] P. 363, 382, 538. — [2] P. 382. — [3] P. 373, 376, 385. — [4] P. 385. — [5] P. 384.

[1] *Jugement de Cran. et des Évêques. Rec. de Burn. I. part. l.* III, *n.* 19, *p.* 197. *p.* 385. [2] — *P.* 384, 385. — [3] *P.* 391. — [4] *P.* 397. — [5] *P.* 401, 402. — [6] *P.* 404, 405.

sidérables, on se servit toujours des mêmes On pratiquait donc au fond le même culte. er s'en accommodait; et si nous voulons sa- ute sa peine, c'est, comme nous l'apprend rnet [1], qu'à la réserve de Fox évêque de He-, aussi dissimulé que lui, « les autres évê- de son parti l'embarrassaient plus qu'ils ne taient utiles, à cause qu'ils ne connaissaient a prudence politique, ni l'art des ménage- ts; de sorte qu'ils attaquaient OUVERTE- r des choses qu'on n'avait pas encore abo- » Cranmer, qui trahissait sa conscience, et taquait sourdement ce qu'il approuvait et nait en public, était plus habile, puisqu'il porter la *politique et l'art des ménagements* au plus intime de la religion.

s'étonnera peut-être comment un homme e humeur osa parler contre les six articles : est là le seul endroit où M. Burnet le fait eux; mais il nous en découvre lui-même la . C'est qu'il avait *un intérêt particulier* dans e qui condamnait à mort les prêtres mariés, alors il l'était lui-même. Laisser passer dans ement en loi de l'État sa propre condamna- eût été trop; et sa crainte lui fit alors mon- uelque sorte de vigueur : ainsi, en parlant faiblement contre quelques autres articles, il iqua beaucoup contre celui-là. Mais, après on ne voit pas qu'il ait fait autre effort en rencontre, si ce n'est qu'après avoir tâché nent de dissuader la loi, il se rangea, selon itume, à l'avis commun.

s voici le plus grand acte de son courage. urnet, sur la foi d'un auteur de la Vie de ner, veut que nous croyions que le roi, in- par Cranmer sur la loi des six articles, t savoir pourquoi il s'y opposait, et qu'il or- au prélat de mettre ses raisons par écrit [3]. lt. Son écrit, mis au net par son secrétaire, entre les mains d'un ennemi de Cranmer. porta aussitôt à Cromwell, qui vivait encore, le dessein d'en faire prendre l'auteur. Mais well éluda la chose, et *Cranmer sortit ainsi pas dangereux*.

récit est tout propre à nous faire voir que ne savait rien en effet de l'écrit de Cranmer e les articles; que s'il l'eût su, le prélat était ; et enfin qu'il ne se sauvait que par une se et une dissimulation continuelle : en tout si M. Burnet l'aime mieux ainsi, je veux bien que le roi trouvait dans Cranmer une si le facilité d'approuver dans le public tout ce on maître voulait, que ce prince n'avait pas n de se mettre en peine de ce que pensait dans cœur un homme si complaisant, et ne pouvait faire d'un si commode conseil.

n'était pas seulement dans ses nouvelles rs qu'il le trouvait si flatteur : Cranmer avait que dans son esprit cette nouvelle idée de chef Église attachée à la royauté : et ce qu'il en dit, dans une pièce que M. Burnet a donnée dans son Recueil [1], est inouï. Il enseigne donc « que le prince « chrétien est commis immédiatement de Dieu, au- « tant pour ce qui regarde l'administration de la « parole, que pour l'administration du gouverne- « ment politique. Que dans ces deux administra- « tions il doit avoir des ministres qu'il établisse « au-dessous de lui : comme par exemple le chan- « celier et le trésorier, les maires et les shérifs « dans le civil; et les évêques, curés, vicaires et « prêtres, QUI AURONT TITRE PAR SA MAJESTÉ; « dans l'administration de la parole, comme, par « exemple, l'évêque de Cantorbéri, le curé de « Winwick, et les autres. Que tous les officiers « et ministres, tant de ce genre que de tout autre, « doivent être destinés, assignés et élus par les « soins et les ordres des princes, avec diverses so- « lennités, QUI NE SONT PAS DE NÉCESSITÉ, mais « de bienséance seulement; de sorte que si ces « charges étaient données par le prince sans de « telles solennités, elles ne seraient pas moins « données; et qu'il n'y a pas plus de promesse de « Dieu, que la grâce soit donnée dans l'établisse- « ment d'un office ecclésiastique, que dans l'éta- « blissement d'un office politique. »

Après avoir ainsi établi tout le ministère ecclé- siastique sur une simple délégation des princes, sans même que l'ordination ou la consécration ecclésiastique y fût nécessaire, il va au-devant d'une objection qui se présente d'abord à l'esprit; c'est à savoir comment les pasteurs exerçaient leur autorité sous les princes infidèles : et il répond, conformément à ses principes, qu'en ce temps il n'y avait pas dans l'Église de vrai *pouvoir* ou *commandement*; mais que le peuple acceptait ceux qui étaient présentés par les apôtres, ou autres qu'il croyait remplis de l'esprit de Dieu, *de sa seule volonté libre ;* et dans la suite les écoutait, *comme un bon peuple prêt à obéir aux avis de bons conseillers*. Voilà ce que dit Cranmer dans une assemblée d'évêques, et voilà l'idée qu'il avait de cette divine puissance que Jésus-Christ a donnée à ses ministres.

Je n'ai pas besoin de rejeter ce prodige de doctrine, tant réfuté par Calvin et par tous les autres protestants : puisque M. Burnet en rougit lui-même pour Cranmer, et veut prendre pour rétractation de ce sentiment ce qu'il a souscrit ailleurs de l'institution divine des évêques. Mais, outre que nous avons vu que ces souscriptions ne sont pas toujours une preuve de ses sentiments, je dirai encore à M. Burnet qu'il nous cache avec trop d'adresse les vrais sentiments de Cranmer. Il ne lui importait pas que l'institution des évêques et des prêtres fût divine, et il reconnaît cette vérité dans la pièce même dont nous venons de produire l'extrait : car il y est expressément porté à la fin, que *tout le monde*, et Cranmer par conséquent, *était d'avis que les apôtres avaient reçu de Dieu le pouvoir de créer des évêques* [2] ou des pasteurs. C'est aussi ce

350. — [2] *P.* 353. — [3] *P.* 363.

[1] *Rec. I. part. liv.* III, n. 1, *p.* 201 — [2] *Rec. I. part. liv.* III, *n.* 21.

qu'on ne pouvait nier sans contredire trop ouvertement l'Évangile. Mais la prétention de Cranmer et de ses adhérents était, que Jésus-Christ instituait les pasteurs pour exercer leur puissance, comme dépendante du prince dans toutes leurs fonctions; ce qui est sans difficulté la plus inouïe et la plus scandaleuse flatterie qui soit jamais tombée dans l'esprit des hommes.

De là donc il est arrivé que Henri VIII donnait pouvoir aux évêques de visiter leurs diocèses avec cette préface : « Que toute juridiction, tant ecclésiastique que séculière, venait de la puissance « royale, comme de la source première de toute « magistrature dans chaque royaume. Que ceux « qui jusqu'alors avaient exercé PRÉCAIREMENT « cette puissance, la devaient reconnaître comme « venue de la libéralité du prince, ET LA QUITTER « QUAND IL LUI PLAIRAIT. Que sur ce fondement « il donne pouvoir à tel évêque de visiter son dio- « cèse COMME VICAIRE DU ROI; et par son auto- « rité, de promouvoir aux ordres sacrés et même « à la prêtrise, ceux qu'il trouvera à propos [1]; » et en un mot, d'exercer toutes les fonctions épiscopales, *avec pouvoir de subdéléguer*, s'il le jugeait nécessaire.

Ne disons rien contre une doctrine qui se détruit elle-même par son propre excès, et remarquons seulement cette affreuse proposition, qui fait la puissance des évêques tellement émanée de celle du roi, qu'elle est même révocable à sa volonté.

Cranmer était si persuadé de cette puissance royale, qu'il n'eut pas de honte lui-même, archevêque de Cantorbéri et primat de toute l'Église d'Angleterre, de recevoir une semblable commission sous Édouard VI, lorsqu'il réforma l'Église à sa mode [2] : et ce fut le seul article qu'il retint de ceux que Henri avait publiés.

On poussa si loin cette puissance dans la réformation anglicane, qu'Élisabeth en eut du scrupule; et l'horreur qu'on eut de voir une femme chef souveraine de l'Église, et source de la puissance pastorale, dont elle est incapable par son sexe, fit qu'on ouvrit enfin les yeux aux excès où on s'était emporté [3]. Mais nous verrons que sans en changer le fond ni la force, on y apporta seulement des adoucissements palliatifs; et M. Burnet déplore encore aujourd'hui de voir « l'excommunication, « un acte si purement ecclésiastique, dont on de- « vait remettre le droit entre les mains des évê- « ques, et au clergé, abandonnée à des tribunaux « sécularisés [4], » c'est-à-dire non-seulement aux rois, mais encore à leurs officiers. « Erreur, pour- « suit ce docteur, qui s'est accrue à un tel point, « qu'il est plus facile d'en découvrir les inconvé- « nients, que d'en marquer les remèdes. »

Et certainement je ne pense pas qu'on puisse rien imaginer de plus contradictoire d'un côté, que de dénier aux rois l'administration de la parole et des sacrements; et de l'autre, de leur accorder l'excommunication, qui en effet n'est autre chose que la parole céleste armée de la censure qui vient du ciel, et une partie des plus essentielles de l'administration des sacrements, puisqu'assurément le droit d'en priver les fidèles ne peut appartenir qu'à ceux qui sont aussi établis de Dieu pour les leur donner. Mais l'Église anglicane est encore allée plus loin, puisqu'elle attribue à ses rois, et à l'autorité séculière, le droit d'autoriser les rituels et les liturgies, et même de décider en dernier ressort des vérités de la foi, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus intime dans l'administration des sacrements, et de plus inséparablement attaché à la prédication de la parole. Et tant sous Henri VIII que dans les règnes suivants, nous ne voyons ni liturgie, ni rituel, ni confession de foi, qui ne tire sa dernière force de l'autorité des rois et des parlements, comme la suite le fera connaître.

On a passé jusqu'à cet excès, qu'au lieu que les empereurs orthodoxes, s'ils faisaient anciennement quelques constitutions sur la foi, ou ils ne le faisaient qu'en exécution des décrets de l'Église, ou bien ils en attendaient la confirmation de leurs ordonnances : mais on enseignait au contraire en Angleterre, « que les décisions des conci- « les sur la foi n'avaient nulle force sans l'appro- « bation des princes [1]; » et c'est la belle idée que donnait Cranmer des décisions de l'Église, dans un discours rapporté par M. Burnet.

Cette réforme avait donc son origine dans les flatteries de cet archevêque, et dans les désordres de Henri VIII. M. Burnet prend beaucoup de peine à entasser des exemples de princes très-déréglés, dont Dieu s'est servi pour de grands ouvrages [2]. Qui en doute? Mais, sans examiner les histoires qu'il en rapporte, où il mêle le vrai avec le faux, et le certain avec le douteux, montrera-t-il un seul exemple où Dieu, voulant révéler aux hommes quelque vérité importante et inconnue durant tant de siècles, pour ne pas dire entièrement inouïe, ait choisi un roi aussi scandaleux que Henri VIII, et un évêque aussi lâche et aussi corrompu que Cranmer? Si le schisme de l'Angleterre, si la réformation anglicane est un ouvrage divin, rien n'y sera plus divin que la primauté ecclésiastique du roi; puisque ce n'est pas seulement par là que la rupture avec Rome, c'est-à-dire, selon les protestants, le fondement nécessaire de toute bonne réforme a commencé; mais que c'est encore le seul point où l'on n'a jamais varié depuis le schisme. Dieu a choisi Henri VIII pour introduire ce nouveau dogme parmi les chrétiens, et tout ensemble il a choisi ce même prince pour être un exemple de ses jugements les plus profonds et les plus terribles : non de ceux où il renverse les trônes, et donne à des rois impies une fin manifestement tragique; mais de ceux où, les livrant à leurs passions et à leurs flatteurs, il les laisse se précipiter dans le

[1] *Commiss. à Bonner. ib. n.* 14, *p.* 184. — [2] *Burn. II. part. liv.* I, *p.* 90. — [3] *Ibid. liv.* III, *p.* 668, 371. — [4] *Ibid. liv.* I, *p.* 65.

[1] *II. part. liv.* I, *p.* 251. — [2] *Préf.*

plus excessif aveuglement. Cependant il les retient autant qu'il lui plaît sur ce penchant, pour faire éclater en eux ce qu'il veut que nous sachions de ses conseils. Henri VIII n'attente rien contre les autres vérités catholiques. La chaire de saint Pierre est la seule qui est attaquée : l'univers a vu par ce moyen que le dessein de ce prince n'a été que de se venger de cette puissance pontificale qui le condamnait, et que sa haine fut la règle de sa foi.

Après cela je n'ai pas besoin d'examiner tout ce que raconte M. Burnet, ni sur les intrigues des conclaves, ni sur la conduite des papes, ni sur les artifices de Clément VII. Quel avantage en peut-il tirer? Ni Clément, ni les autres papes ne sont parmi nous auteurs d'un nouveau dogme. Ils ne nous ont pas séparés de la sainte société où nous avions été baptisés, et ne nous ont point appris à condamner nos anciens pasteurs. En un mot, ils ne font pas secte parmi nous, et leur vocation n'a rien d'extraordinaire. S'ils n'entrent pas par la porte qui est toujours ouverte dans l'Église, c'est-à-dire par les voies canoniques, ou qu'ils usent mal du ministere ordinaire et légitime qui leur a été confié d'en haut, c'est ce cas marqué dans l'Évangile[1], d'honorer la chaire sans approuver ou imiter les personnes. Je ne dois non plus me mettre en peine si la dispense de Jules II était bien donnée, ni si Clément VII pouvait ou devait la révoquer, et annuler le mariage. Car encore que je tienne pour certain que ce dernier pape a bien fait au fond, et qu'à mon avis, en cette occasion, on ne puisse blâmer tout au plus que sa politique, tantôt trop tremblante, et tantôt trop précipitée; ce n'est pas là une affaire que je doive décider en ce lieu, ni un prétexte d'accuser d'erreur l'Église romaine. Ces matières de dispense se règlent souvent par de simples probabilités; et on n'est pas obligé d'y rechercher la certitude de la foi, dont même elles ne sont pas toujours capables. Mais, puisque M. Burnet fait de ceci une accusation capitale contre l'Église romaine, on ne peut presque s'empêcher de s'y arrêter un moment.

Le fait est connu. On sait que Henri VII avait obtenu une dispense de Jules II pour faire épouser la veuve d'Arthus, son fils aîné, à Henri, son second fils et son successeur. Ce prince, après avoir vu toutes les raisons de douter, avoit accompli ce mariage étant roi et majeur, du consentement *unanime* de tous les ordres de son royaume, le 3 *juin 1509*, c'est-à-dire six semaines après son avénement à la couronne[2]. Vingt ans se passèrent sans qu'on révoquât en doute un mariage contracté de si bonne foi. Henri, devenu amoureux d'Anne de Boulen, fit venir sa conscience au secours de sa passion; et son mariage lui devenant odieux, lui devint en même temps douteux et suspect[3]. Cependant il en était sorti une princesse qui avait été reconnue dès son enfance pour l'héritière du royaume; de sorte que le prétexte que prenait Henri de faire casser son mariage, de peur, disait-il, que la succession du royaume ne fût douteuse, n'était qu'une illusion; puisque personne ne songeait à contester son état à Marie, qui en effet fut reconnue reine d'un commun consentement, lorsque l'ordre de la naissance l'eut appelée à la couronne. Au contraire, si quelque chose pouvait causer du trouble à la succession de ce grand royaume, c'était le doute de Henri; et il paraît que tout ce qu'il publia sur l'embarras de sa succession ne fut qu'une couverture, tant de ses nouvelles amours, que du dégoût qu'il avait conçu de la reine sa femme, à cause des infirmités qui lui étaient survenues, comme M. Burnet l'avoue lui-même[1].

Un prince passionné veut avoir raison. Ainsi, pour plaire à Henri, on attaqua la dispense sur laquelle était fondé son mariage, par divers moyens, dont les uns étaient tirés du fait, et les autres du droit. Dans le fait, on soutenait que la dispense était nulle, parce qu'elle avait été accordée sur de fausses allégations. Mais comme ces moyens de fait, réduits à ces minuties, étaient emportés par la condition favorable d'un mariage qui subsistait depuis tant d'années, on s'attacha principalement aux moyens de droit; et on soutint la dispense nulle, comme accordée au préjudice de la loi de Dieu, dont le pape ne pouvait pas dispenser.

Il s'agissait de savoir si la défense de contracter en certains degrés de consanguinité ou d'affinité, portée par le Lévitique[2], et entre autres celle d'épouser la veuve de son frère, appartenait tellement à la loi naturelle, qu'on fût obligé de garder cette défense dans la loi évangélique. La raison de douter était qu'on ne lisait point que Dieu eût jamais dispensé de ce qui était purement de la loi naturelle : par exemple, depuis la multiplication du genre humain, il n'y avait point d'exemple que Dieu eût permis le mariage de frère à sœur, ni les autres de cette nature au premier degré, soit ascendant, ou descendant, ou collatéral. Or il y avait dans le Deutéronome une loi expresse, qui ordonnait en certains cas à un frère d'épouser sa belle-sœur, et la veuve de son frère[3]. Dieu donc ne détruisant pas la nature, dont il est l'auteur, faisait connaître par là que ce mariage n'était pas de ceux que la nature rejette; et c'était sur ce fondement que la dispense de Jules II était appuyée.

Il faut rendre ce témoignage aux protestants d'Allemagne : Henri n'en put obtenir l'approbation de son nouveau mariage, ni la condamnation de la dispense de Jules II. Lorsqu'on parla de cette affaire, dans une ambassade solennelle que ce prince avait envoyée en Allemagne, pour se joindre à la ligue protestante, Melanchton décida ainsi : « Nous n'a-« vons pas été de l'avis des ambassadeurs d'Angle-« terre; car nous croyons que la loi de ne pas « épouser la femme de son frère est susceptible « de dispense, quoique nous ne croyions pas qu'elle « soit abolie[4]. » Et encore plus brièvement dans un autre endroit : « Les ambassadeurs prétendent que

[1] *Matth.* XXIII, 2. — [2] *Burn. I. part. liv.* II. *p.* 38. — [3] *Ibid.* 5.

[1] *Burn. I. part. liv.* II, *p.* 69. *etc.* — [2] *Levit.* XVIII, 20. — [3] *Deut.* XXV, 5. — [4] *Lib.* IV, *ep.* 185.

« la défense d'épouser la femme de son frère est in-« dispensable ; et nous soutenons au contraire qu'on « en peut dispenser[1]. » C'était justement ce qu'on avait prétendu à Rome ; et Clément VII avait appuyé sur ce fondement sa sentence définitive contre le divorce.

Bucer avait été de même avis sur le même fondement : et nous apprenons de M. Burnet que, selon cet auteur, l'un des réformateurs de l'Angleterre, « la loi du Lévitique ne pouvait être une loi morale « ou perpétuelle, puisque Dieu même en avait voulu « dispenser[2]. »

Zuingle et Calvin avec leurs disciples furent favorables au roi d'Angleterre ; et je ne sais si le dessein d'établir leur doctrine dans ce royaume là ne contribua pas un peu à leur complaisance ; mais les luthériens n'y entrèrent pas, encore que M. Burnet les fasse un peu varier. « Leur première pensée dit-« il[3], fut que les ordonnances du Lévitique n'é-« taient pas morales, et qu'elles n'avaient nulle « force parmi les chrétiens. Ensuite ils changèrent « de sentiment, lorsque la question eut été un peu « agitée, mais ils ne convinrent jamais qu'un ma-« riage déjà fait pût être cassé. »

Ce fut à la vérité une étrange décision que la leur, telle que nous la rapporte M. Burnet ; puisqu'après avoir reconnu que « la loi du Lévitique « est divine, naturelle et morale, et doit être gar-« dée comme telle dans toutes les Églises ; en sorte « que le mariage contracté contre cette loi avec la « veuve d'un frère est incestueux[4] : » ils ne laissent pas de conclure qu'on ne doit pas rompre ce mariage ; avec quelque doute d'abord, mais à la fin par une dernière et définitive résolution, de l'aveu de M. Burnet[5] : de sorte qu'un mariage incestueux, un mariage fait *contre les lois divines, morales et naturelles*, dont la vigueur est entière dans l'Église chrétienne, doit subsister selon eux, et le divorce en ce cas n'est pas permis.

Cette décision des luthériens est rapportée par M. Burnet à l'an 1530. Celle de Melanchton, que nous venons de produire, est postérieure, et de l'an 1536. Et, quoi qu'il en soit, c'est un préjugé favorable pour la dispense de Jules II et pour la sentence de Clément VII, que ces papes aient trouvé des défenseurs parmi ceux qui ne cherchaient à quelque prix que ce fût, qu'à censurer leurs actions.

Les protestants d'Allemagne furent si fermes dans ce sentiment, qu'avec toutes les liaisons que Cranmer avait dès lors avec eux, il n'en put engager aucun dans le sentiment du roi d'Angleterre, que le seul Osiandre son beau-frère, dont nous verrons dans la suite que l'autorité ne devait pas être fort considérable.

A l'égard des catholiques, M. Burnet nous raconte que Henri VIII corrompit deux ou trois cardinaux. Sans m'informer de ces faits, je remarquerai seulement qu'une cause est bien mauvaise, lorsqu'elle a besoin d'être soutenue par des moyens si infâmes. Et pour les docteurs dont M. Burnet nous vante les souscriptions, quelle merveille, dans un siècle si corrompu, qu'un si grand roi en ait pu trouver qui n'aient pas été à l'épreuve de ses sollicitations et de ses présents ! Notre historien ne veut pas qu'il soit permis de révoquer en doute le témoignage de Fra-Paolo, ni celui de M. de Thou[1]. Qu'il écoute donc ces deux historiens. L'un dit que Henri, « ayant consulté en Italie, en Allemagne et « en France, il trouva une partie des théologiens « favorable, et l'autre contraire ; que la plupart de « ceux de Paris furent pour lui, et que plusieurs « crurent qu'ils l'avaient fait, plutôt persuadés par « l'argent du roi, que par ses raisons[2]. » L'autre « dit aussi que Henri rechercha l'avis des théolo-« giens, et en particulier de ceux de Paris ; et que « le bruit était que ceux-ci, gagnés par argent, « avaient souscrit au divorce[3]. »

Je ne veux pas décider si la conclusion de la Faculté de théologie de Paris, que M. Burnet produit en faveur des prétentions de Henri[4], est véritable : d'autres que moi traiteront cette question ; mais je dirai seulement qu'elle est très-suspecte, tant à cause du style fort différent de celui dont la Faculté a coutume d'user, qu'à cause que la conclusion de M. Burnet est datée du 2 juillet 1530, aux Mathurins ; au lieu qu'en ce temps, et quelques années auparavant, les assemblées de la Faculté se tenaient ordinairement en Sorbonne.

Dans les notes que Charles Dumoulin, ce célèbre jurisconsulte, a faites sur les conseils de Decius, il y est parlé d'une délibération des docteurs en théologie de Paris en faveur du roi d'Angleterre, le premier juin 1530[5] ; mais cet auteur la marque en Sorbonne. Au reste, il fait peu de cas de cette délibération, où l'avis favorable au roi d'Angleterre *passa de cinquante-trois contre quarante-deux*, c'est-à-dire de huit voix seulement, *dont*, dit-il, *on ne devait pas beaucoup se mettre en peine, à cause des angelots d'Angleterre qu'on avait distribués pour les acheter* ; ce qu'il assure avoir reconnu par *des attestations que les présidents Dufresne et Poliot en avaient données par ordre de François* Ier. D'où il conclut que le *vrai avis de la Sorbonne*, c'est-à-dire, le naturel, et celui qui n'avait pas été acheté, était celui qui favorisait le mariage de Henri et de Catherine. Au surplus, il est bien certain que dans le temps de la délibération, François, qui favorisait alors le roi d'Angleterre, avait chargé M. Liset, premier président, de solliciter pour lui les docteurs, comme il paraît par les lettres qu'on a encore en original dans la bibliothèque du Roi, où il rend compte de ses diligences. Savoir maintenant si cette délibération fut faite par la Faculté assemblée en corps, ou si c'est seulement l'avis de plusieurs docteurs, qu'on publia en Angleterre, sous le nom de la Faculté, comme il arrive en cas semblable : c'est ce qu'il ne m'importe guère d'examiner. On voit assez que la

[1] *Lib.* IV, *ep.* 183. — [2] *Burn. lib.* II, *p.* 142. — [3] *Ibid.* 144. — [4] *Rec. des Pièces, I. part. liv.* II, *n.* 35. — [5] *Ibid. liv.* II, *p.* 144.

[1] *T.* 1, *Préf.* — [2] *Hist. del. Conc. Trid. lib.* 1, *ann.* 1534. — [3] *Th. Hist. lib.* 1, *an.* 1534. — [4] *Rec. des Pièces, I. part. l.* II, *p.* 2, *n.* 34. — [5] *Not. ad Cons.* 602.

conscience du roi d'Angleterre était plutôt chargée que soulagée par de semblables consultations, faites par brigues, par argent, et par l'autorité de deux si grands rois. Les autres, qu'on nous rapporte, ne se firent pas de meilleure foi. M. Burnet rapporte lui-même une lettre de l'agent du roi d'Angleterre en Italie, qui écrit *que s'il avait assez d'argent, il engagerait tous les théologiens d'Italie à signer*[1]. C'était donc l'argent, et non pas la volonté qui lui manquait. Mais sans m'arrêter davantage aux historiettes que M. Burnet nous raconte avec une si vaine exactitude[2], il n'y a personne qui n'avoue que Clément VII eût été trop indigne de sa place, si dans une affaire de cette importance il avait eu le moindre égard à ces consultations mendiées.

En effet, la question fut déterminée par des principes plus solides. Il paraissait clairement que la défense du Lévitique ne portait point le caractère d'une loi naturelle et indispensable, puisque Dieu y dérogeait en d'autres endroits. La dispense de Jules II, appuyée sur cette raison, avait un fondement si probable, qu'il parut tel même aux protestants d'Allemagne. Qu'il y ait pu avoir sur cette matière quelque diversité de sentiments, c'est assez qu'il ne fût pas évident que la dispense fût contraire aux lois divines auxquelles les chrétiens sont obligés. Cette matière était donc de la nature de celles où tout dépend de la prudence des supérieurs, et dans lesquelles la bonne foi doit faire le repos des consciences. Il n'était aussi que trop visible que, sans ses nouvelles amours Henri VIII n'aurait jamais fatigué l'Église de la honteuse proposition d'un divorce, après un mariage contracté et continué de bonne foi depuis tant d'années. Voilà le nœud de l'affaire; et sans parler de la procédure, où peut-être on aura mêlé de la politique, bonne ou mauvaise, le fond de la décision de Clément VII sera un témoignage aux siècles futurs, que l'Église ne sait point flatter les passions des princes, ni approuver les actions scandaleuses.

Nous pourrions finir en ce lieu ce qui regarde le règne de Henri VIII, si M. Burnet ne nous obligeait à considérer deux commencements de réformation qu'il y remarque : l'un, que ce prince ait mis l'Écriture sainte dans les mains du peuple; et l'autre, qu'il ait montré que chaque nation pouvait se réformer d'elle-même.

Pour ce qui regarde la Bible, voici ce qu'en disait Henri VIII en 1540, à la tête de l'Exposition chrétienne dont nous avons parlé : Que, « puisqu'il y avait des docteurs dont l'office était « d'instruire les autres hommes, il fallait aussi « qu'il y eût des auditeurs qui se contentassent « d'entendre expliquer la sainte Écriture, qui en « imprimassent la substance dans leurs cœurs, « et qui en suivissent les préceptes dans leur « conduite, sans entreprendre de la lire EUX-MÊMES : et que c'était là le motif qui l'avait porté « à priver plusieurs de ses sujets de l'usage de la « Bible, leur laissant au reste l'avantage de l'entendre interpréter à leurs pasteurs[1]. »

Ensuite il en accorda la lecture, la même année, à condition que *le peuple ne se donnerait pas la liberté d'expliquer les Écritures, et d'en tirer des raisonnements*[2]; ce qui était les obliger de nouveau à se rapporter, dans l'interprétation de l'Écriture, à l'Église et à leurs pasteurs; auquel cas on est d'accord que la lecture de ce divin livre ne pouvait être que très-salutaire. Au reste, si l'on mit alors la Bible en langue vulgaire, il n'y avait rien de nouveau dans cette pratique. Nous avons de semblables versions à l'usage des catholiques dans les siècles qui ont précédé les prétendus réformateurs; et ce n'est pas là un point de nos controverses.

Quand M. Burnet a prétendu que le progrès de la nouvelle réformation était dû à la lecture des livres divins, qu'on permit au peuple, il devait dire que cette lecture était précédée de prédications artificieuses, par où l'on avait rempli l'esprit des peuples de nouvelles interprétations. Ainsi un peuple ignorant et passionné ne trouvait en effet dans l'Écriture que les erreurs dont il était prévenu; et la témérité qu'on lui inspirait de juger par son propre esprit du vrai sens de l'Écriture, et de former sa foi de lui-même, achevait de le perdre. Voilà comme les peuples ignorants et prévenus trouvaient la réformation prétendue dans l'Écriture : mais il n'y a point d'homme de bonne foi qui ne m'avoue que par les mêmes moyens les peuples y auraient trouvé l'arianisme aussi clair, qu'ils se sont imaginé y trouver le luthéranisme ou le calvinisme.

Lorsqu'on a mis dans la tête d'un peuple ignorant que tout est si clair dans l'Écriture, qu'il y entend tout ce qu'il y faut entendre, et qu'ainsi il se peut passer du jugement de tous les pasteurs et de tous les siècles : il prend pour vérité constante le premier sens qui se présente à son esprit; et celui auquel il est accoutumé lui paraît toujours le plus naturel. Mais il faudrait lui faire entendre que c'est là souvent la lettre qui tue, et que c'est dans les passages qui paraissent les plus clairs, que Dieu a souvent caché les plus grandes et les plus terribles profondeurs.

Par exemple, M. Burnet nous propose ce passage, *Buvez-en tous*, comme un des plus clairs qu'on se puisse imaginer, et celui qui nous mène le plus promptement à la nécessité des deux espèces. Mais il va voir, par les choses qu'il avoue lui-même, que ce qu'il trouve si clair devient un piége aux ignorants : car cette parole, *Buvez-en tous*, dans l'institution de l'eucharistie, quelque claire qu'il veuille se l'imaginer, après tout ne l'est pas plus que celle-ci dans l'institution de la Pâque : *Vous mangerez* l'agneau pascal, *avec la robe retroussée, et un bâton à la main*[3] : debout par conséquent, et dans la posture de gens prêts à partir; car c'était là en effet l'esprit de ce sacre-

[1] Liv. I, p. 138. — [2] *Ibid.*

[1] *Lib.* III, *p.* 402. — [2] *Ibid. p.* 415. — [3] *Exod.* XII, 11.

[illegible] **conciles. 4. Burnet nous reproche que les** [illegible] qu'ils étaient [illegible] comme dans les [illegible] pays : et que [illegible] l'institution [illegible] Jésus-Christ ne [illegible]. Je lui demande [illegible] on aurait pris à la lettre ce [illegible] consulter la tradition [illegible] l'Église, il n'aurait pas trouvé [illegible] aurait trouvé la con- [illegible] et puisque cet auteur [illegible] attribuer *à l'Église chrétienne* [illegible] *à l'Église judaïque ;* [illegible] Pâque un chrétien [illegible] sur la cène, en lisant les [illegible] institution, et ne sera-t-il pas obligé [illegible] outre ces paroles, la tradition de l'Église, pour savoir ce qu'elle a toujours regardé dans la communion comme nécessaire et indispensable ? C'en est assez, sans pousser plus avant cet examen, pour faire voir à M. Burnet, qu'on ne peut se dispenser d'y entrer, et que la clarté prétendue qu'un ignorant croit trouver dans ces paroles, *Buvez-en-tous*, n'est qu'une illusion.

Pour le second fondement de réformation qu'on prétend posé par Henri VIII, M. Burnet le fait consister en ce qu'on déclara que « l'Église de chaque État faisait un corps entier, et qu'ainsi l'Église anglicane pouvait, sous l'autorité et l'aveu de son chef, c'est-à-dire de son roi, examiner et réformer les corruptions, soit de la doctrine ou du service [2]. » Voilà de belles paroles. Mais qu'on en pénètre le sens, on verra qu'une telle réformation n'est autre chose qu'un schisme. Une nation qui se regarde comme un *corps entier*, qui règle sa foi en particulier, sans avoir égard à ce qu'on croit dans tout le reste de l'Église, est une nation qui se détache de l'Église universelle, et qui renonce à l'unité de la foi et des sentiments, tant recommandée à l'Église par Jésus-Christ et par ses apôtres. Quand une Église ainsi cantonnée se donne son roi pour son chef, elle se fait en matière de religion un principe d'unité que Jésus-Christ et l'Évangile n'ont pas établi : elle change l'Église en corps politique, et donne lieu à ériger autant d'Églises séparées qu'il se peut former d'États. Cette idée de réformation et d'Église est née dans l'esprit de Henri VIII et de ses flatteurs ; et jamais les chrétiens ne l'avaient connue.

On nous dit que « tous les conciles provinciaux de l'ancienne Église fournissaient l'exemple d'une semblable pratique, ayant condamné les hérésies et réformé les abus [3]. » Mais cela, c'est visiblement donner le change. Il est bien vrai que les conciles provinciaux ont dû condamner d'abord les hérésies qui s'élevaient dans leur pays ; car, pour y remédier, eût-il fallu attendre que le mal gagnât, et que toute l'Église en fût avertie ? Aussi n'est-ce pas là notre question. Ce qu'il fallait nous faire voir, c'est que ces Églises se regardassent comme *un corps entier*, à la manière qu'on le fit en *Angleterre* : et qu'on y réformât la doctrine, sans prendre pour règle ce qu'on croyait unanimement dans tout le corps de l'Église. C'est de quoi on ne produira jamais aucun exemple. Lorsque les Pères d'Afrique condamnèrent l'hérésie naissante de Célestius et de Pélage, ils posèrent pour fondement la défense d'entendre l'Écriture sainte « autrement « que toute l'Église catholique répandue par toute « la terre ne l'avait toujours entendue [1]. » Alexandre d'Alexandrie posa le même fondement contre Arius, lorsqu'il dit en le condamnant : « Nous ne connais- « sons qu'une seule Église catholique et apostoli- « que, qui, ne pouvant être renversée par toute la « puissance du monde, détruit toute impiété « et toute hérésie. » Et encore : « Nous croyons dans « tous ces articles ce qu'il a plu à l'Église apostoli- « que [2]. » C'est ainsi que les évêques et les conciles particuliers condamnaient les hérésies par un premier jugement, en se conformant à la foi commune de tout le corps. On y envoyait ces décrets à toutes les Églises ; et c'était de cette unité qu'ils tiraient leur dernière force.

Mais on dit que le remède du concile universel, aisé sous l'empire romain lorsque les Églises avaient un souverain commun, est devenu trop difficile, depuis que la chrétienté est partagée en tant d'États [3] : autre illusion. Car premièrement le consentement des Églises peut se déclarer par d'autres voies que par des conciles universels : témoin dans saint Cyprien la condamnation de Novatien ; témoin celle de Paul de Samosate, dont on a écrit qu'il avait été condamné *par le concile et le jugement de tous les évêques du monde* [4], parce que tous avaient consenti au concile tenu contre lui à Antioche ; témoin enfin les pélagiens, et tant d'autres hérésies, qui sans concile universel ont été suffisamment condamnées par l'autorité réunie du pape et de tous les évêques. Lorsque les besoins de l'Église ont demandé qu'on assemblât un concile universel, le Saint-Esprit en a bien trouvé les moyens ; et tant de conciles qui se sont tenus depuis la chute de l'empire romain, ont bien fait voir que pour assembler les pasteurs quand il a fallu, on n'avait pas besoin de son secours. C'est qu'il y a dans l'Église catholique un principe d'unité indépendant des rois de la terre. Le nier, c'est faire l'Église leur captive, et rendre défectueux le céleste gouvernement institué par Jésus-Christ. Mais les protestants d'Angleterre n'ont pas voulu reconnaître cette unité, à cause que le saint-siége en est dans l'extérieur le principal et ordinaire lien ; et ils ont mieux aimé, même en matière de religion, avoir leurs rois pour leurs chefs, que de reconnaître dans la chaire de saint Pierre un principe établi de Dieu pour l'unité chrétienne.

Les six articles publiés de l'autorité du roi et du

[illegible] *part. liv. I, p.* 250. — [2] *Ibid.* I *part.* l. III, *p.* [illegible]

[1] *Conc. Milev. cap.* 2. *Concil. Labb. t.* II, *col.* 1538. — [2] *Ep. Alex. ad Alexand. Constantin. op. Conc. Labb. t.* II, *col.* 22. *et Theod. His. Eccl.* l. 1, c. 3. — [3] *Burn. ibid.* — [4] *Epist. Alex. ad Alex. Constantin.*

parlement tinrent lieu de loi durant tout le règne de Henri VIII. Mais que peuvent sur les consciences des décrets de religion, qui tirant leur force de l'autorité royale, à qui Dieu n'a rien commis de semblable, n'ont rien que de politique? Encore que Henri VIII les soutînt par des supplices innombrables, et qu'il fît mourir cruellement non-seulement les catholiques qui détestaient sa suprématie, mais encore les luthériens et les zuingliens qui attaquaient aussi les autres articles de sa foi; toutes sortes d'erreurs se coulaient insensiblement dans l'Angleterre, et les peuples ne surent plus à quoi se tenir, quand ils virent qu'on avait méprisé la chaire de saint Pierre, d'où l'on savait que la foi était venue en cette grande île; soit qu'on voulût regarder la conversion de ses anciens habitants sous le pape saint Éleuthère, soit qu'on s'arrêtât à celle des Anglais, qui fut procurée par le pape saint Grégoire.

Tout l'état de l'Église anglicane, tout l'ordre de la discipline, toute la disposition de la hiérarchie dans ce royaume, et enfin la mission aussi bien que la consécration de ses évêques, venait si certainement de ce grand pape et de la chaire de saint Pierre, ou des évêques qui la regardaient comme le chef de leur communion, que les Anglais ne pouvaient renoncer à cette sainte puissance, sans affaiblir parmi eux l'origine même du christianisme, et toute l'autorité des anciennes traditions.

Lorsqu'on voulut affaiblir en Angleterre l'autorité du saint-siége, on remarqua « que saint Grégoire » avait refusé le titre d'évêque universel à peu près » dans le même temps qu'il travaillait à la conversion de l'Angleterre : et ainsi, concluaient Cranmer et ses associés, lorsque nos ancêtres reçurent » la foi, l'autorité du siége de Rome était dans une » louable modération [1]. »

Sans disputer vainement sur ce titre d'universel que les papes ne prennent jamais, et qui peut être plus ou moins supportable, selon les divers sens dont on le prend, voyons un peu dans le fond ce que saint Grégoire, qui le rejetait, croyait cependant de l'autorité de son siége. Deux passages connus de tout le monde vont décider cette question. « Pour ce qui regarde, dit-il [2], l'Église de Constantinople, qui doute qu'elle ne soit soumise au » siége apostolique? ce que l'empereur et Eusèbe » notre frère, évêque de cette ville, ne cessent de » reconnaître. » Et dans la lettre suivante, en parlant du *primat* d'Afrique : « Quant à ce qu'il dit, qu'il » est soumis au siége apostolique; je ne sache aucun » évêque qui n'y soit soumis lorsqu'il se trouve dans » quelque faute. Au surplus, quand la faute ne » l'exige pas, nous sommes tous frères, selon la » loi de l'humilité [3]. » Voilà donc manifestement tous les évêques soumis à l'autorité et à la correction du saint-siége; et cette autorité reconnue même par l'Église de Constantinople, la seconde Église du monde dans ces temps-là en dignité et en puissance. Voilà le fond de la puissance pontificale : le reste, que la coutume ou la tolérance, ou l'abus même, si l'on veut, pourrait avoir introduit ou augmenté, pouvait être conservé, ou souffert, ou étendu plus ou moins, selon que l'ordre, la paix et la tranquillité publique le demandaient. Le christianisme était né en Angleterre avec la reconnaissance de cette autorité. Henri VIII ne la put souffrir, *même avec cette louable modération* que Cranmer reconnaissait dans saint Grégoire : sa passion et sa politique la lui firent attacher à sa couronne; et ce fut par une si étrange nouveauté qu'il ouvrit la porte à toutes les autres.

On dit que sur la fin de ses jours ce malheureux prince eut quelques remords des excès où il s'était laissé emporter, et qu'il appela les évêques pour y chercher quelque remède. Je ne le sais pas : ceux qui veulent toujours trouver dans les pécheurs scandaleux, et surtout dans les rois, de ces vifs remords qu'on a vus dans un Antiochus, ne connaissent pas toutes les voies de Dieu, et ne font pas assez de réflexion sur le mortel assoupissement et la fausse paix où il laisse quelquefois ses plus grands ennemis. Quoi qu'il en soit, quand Henri VIII aurait consulté ses évêques, que pouvait-on attendre d'un corps qui avait mis l'Église et la vérité sous le joug? Quelque démonstration que fît Henri, de vouloir dans cette occasion des conseils sincères, il ne pouvait rendre aux évêques la liberté que ses cruautés leur avaient ôtée : ils craignaient les fâcheux retours auxquels ce prince était sujet; et celui qui n'avait pu entendre la vérité de la bouche de Thomas Morus son chancelier, et de celle du saint évêque de Rochestre, qu'il fit mourir l'un et l'autre pour la lui avoir dite franchement, mérita de ne l'entendre jamais.

Il mourut en cet état; et il ne faut pas s'étonner si les choses empirèrent par sa mort. Peu à peu tout va en ruine, quand on a ébranlé les fondements. Édouard VI, son fils unique, lui succéda, selon les lois de l'État. Comme il n'avait que dix ans, le royaume fut gouverné par un conseil que le roi défunt avait établi : mais Édouard Seymour, frère de la reine Jeanne, et oncle maternel du jeune roi, eut l'autorité principale, avec le titre de protecteur du royaume d'Angleterre. Il était zuinglien dans le cœur, et Cranmer était son intime ami. Cet archevêque cessa donc alors de dissimuler, et tout le venin qu'il avait dans le cœur contre l'Église catholique parut.

Pour préparer la voie à la réformation qu'on méditait sous le nom du roi, on commença par le reconnaître, comme on avait fait Henri, pour chef souverain de l'Église anglicane au spirituel et au temporel. La maxime qu'on avait établie dès le temps de Henri VIII, était que *le roi tenait la place du pape en Angleterre* [1]. Mais on donnait à cette nouvelle papauté des prérogatives que le pape n'avait jamais prétendues. Les évêques prirent d'Édouard de nouvelles commissions révocables à la volonté du roi, comme Henri l'avait déjà déclaré;

[1] *Burn. I. part. l.* II, *p.* 204. — [2] *Lib.* VII, *Epist.* 64, nunc *l.* IX, *ep.* 12, *t.* II, *col.* 941. — [3] *Lib.* VII. *Ep.* 65; *nunc l.* IX *Ep.* 59, *col.* 976.

[1] *Burn. I. part. liv.* II, *p.* 229, 230.

et on crut que, pour avancer la réformation, *il fallait tenir les évêques sous le joug d'une puissance arbitraire*[1]. L'archevêque de Cantorbéri, primat d'Angleterre, fut le premier à baisser la tête sous ce joug honteux. Je ne m'en étonne pas, puisque c'était lui qui inspirait tous ces sentiments : les autres suivirent ce pernicieux exemple. On se relâcha un peu dans la suite; et les évêques furent obligés à recevoir, comme une grâce, que le roi *donnât les évêchés à vie*[2]. On expliquait bien nettement dans leur commission, comme on avait fait sous Henri, selon la doctrine de Cranmer, que la puissance épiscopale, aussi bien que celle des magistrats séculiers, émanait de la royauté comme de sa source, que les évêques ne l'exerçaient que *précairement*, et qu'ils devaient *l'abandonner à la volonté du roi*, d'où elle leur était communiquée. Le roi leur donnait pouvoir « d'ordonner et de déposer les ministres, de se servir des censures ecclésiastiques contre les personnes scandaleuses; et, « en un mot, de faire tous les devoirs de la charge « pastorale; » tout cela *au nom du roi et sous son autorité*[3]. On reconnaissait en même temps que cette charge pastorale était établie *par la parole de Dieu*, car il fallait bien nommer cette parole dont on voulait se faire honneur. Mais encore qu'on n'y trouvât rien pour la puissance royale, que ce qui regardait l'ordre des affaires du siècle, on ne laissa pas de l'étendre jusqu'à ce qu'il y a de plus sacré dans les pasteurs. On expédiait une commission du roi à qui on voulait pour sacrer un nouvel évêque. Ainsi, selon la nouvelle hiérarchie, comme l'évêque n'était sacré que par l'autorité royale, ce n'était que par la même autorité qu'il célébrait les ordinations. La forme même et les prières de l'ordination, tant des évêques que des prêtres, furent réglées au parlement[4]. On en fit autant de la liturgie, ou du service public, et de toute l'administration des sacrements. En un mot, tout était soumis à la puissance royale; et en abolissant l'ancien droit, le parlement devait faire encore le nouveau corps de canons[5]. Tous ces attentats étaient fondés sur la maxime dont le parlement d'Angleterre s'était fait un nouvel article de foi, « qu'il n'y « avait point de juridiction, soit séculière, soit ec- « clésiastique, qui ne dût être rapportée à l'auto- « rité royale, comme à sa source[6]. »

« Il n'est pas ici question de déplorer les calamités de l'Église mise en servitude, et honteusement dégradée par ses propres ministres. Il s'agit de rapporter des faits, dont le seul récit fait assez voir l'imposture. Un peu après, le roi déclara qu'il allait faire la visite de son royaume, et défendait aux archevêques et à tous autres d'exercer aucune juridiction ecclésiastique tant que la visite durerait[7]. Il y eut une ordonnance du roi pour se faire recommander dans les prières publiques comme le souverain chef de l'Église anglicane; « et la violation de cette ordonnance emportait la « suspension, la déposition et l'excommunica- « tion[1]. » Voilà donc avec les peines ecclésiastiques tout le fond de l'autorité pastorale usurpé ouvertement par le roi, et le dépôt le plus intime du sanctuaire arraché à l'ordre sacerdotal, sans même épargner celui de la foi, que les apôtres avaient laissé à leurs successeurs.

Je ne puis m'empêcher de m'arrêter ici un moment, pour considérer les fondements de la réformation anglicane, et cet *ouvrage de lumière* de M. Burnet, *dont on fait l'apologie en écrivant son histoire*. L'Église d'Angleterre se glorifie plus que toutes les autres de la réforme, de s'être réformée selon l'ordre, et par des assemblées légitimes. Mais pour y garder cet ordre dont on se vante, le premier principe qu'il fallait poser était que les ecclésiastiques tinssent du moins le premier rang dans les affaires de la religion. Mais on fit tout le contraire; et dès le temps de Henri VIII *ils n'eurent plus le pouvoir de s'en mêler sans son ordre*[2]. Toute la plainte qu'ils en firent fut qu'on les faisait déchoir *de leur privilége*; comme si *se mêler de la religion* était seulement un privilége, et non pas le fond et l'essence de l'ordre ecclésiastique.

Mais on pensera peut-être qu'on les traita mieux sous Édouard, lorsqu'on entreprit la réformation, d'une manière que M. Burnet croit bien plus solide. Tout au contraire : ils demandèrent comme une grâce au parlement, « du moins que les affaires de la religion ne fussent point réglées sans « que l'on eût pris leur avis, et écouté leurs rai- « sons[3]. » Quelle misère de se réduire à être écoutés comme simples consulteurs, eux qui le doivent être comme juges, et dont Jésus-Christ a dit : *Qui vous écoute, m'écoute*[4]! Mais *cela*, dit notre historien, *ne leur réussit pas*. Peut-être qu'ils décideront du moins sur la foi dont ils sont les prédicateurs. Nullement. Le conseil du roi résolut « d'envoyer des visiteurs dans tout le royaume, « avec des constitutions ecclésiastiques et des « articles de foi[5]; » et ce fut au conseil du roi, et par son autorité, qu'on régla *ces articles de religion*[6] qu'on devait proposer au peuple. En attendant qu'on y eût mieux pensé, on s'en tint aux six articles de Henri VIII; et on ne rougissait pas de demander aux évêques une déclaration expresse « de faire profession de la doctrine, selon que de « temps en temps elle serait établie et expliquée « par le roi et par le clergé[7]. » Au surplus, il n'était que trop visible que le clergé n'était nommé que par cérémonie, puisqu'au fond tout se faisait au nom du roi.

Il semble qu'il ne faudrait plus rien dire après avoir rapporté de si grands excès. Mais ne laissons pas de continuer ce lamentable récit. C'est travailler en quelque façon à guérir les plaies de l'Église, que d'en gémir devant Dieu. Le roi se rendit tellement le maître de la prédication,

[illegible] p. 6, 332. *Rec. des pièc. II. part.* [illegible] [4] *II. part. liv.* 1, 332. [5] — *II.* [illegible] [6] *Ibid.* 213, 214. — [6] *Ib.* 63. — [illegible]

[1] *P.* 41. — [2] *Burnet, II. part. liv.* 1, *p.* 72. — [3] *Ibid.* 73. — [4] *Luc.* X, 16. — [5] *Burnet, II. part. liv.* 1, *p.* 37, 39. — [6] *P.* 39. — [7] *P.* 82.

qu'il y eut même un édit qui « défendait de prê« cher sans sa permission, ou sans celle de ses « visiteurs, de l'archevêque de Cantorbéri, ou de « l'évêque diocésain[1]. » Ainsi le droit principal était au roi, et les évêques y avaient part avec sa permission seulement. Quelque temps après, le conseil permit de prêcher *à ceux qui se sentiraient animés du Saint-Esprit*[2]. Le conseil avait changé d'avis. Après avoir fait dépendre la prédication de la puissance royale, on s'en remet à la discrétion de ceux qui s'imagineraient avoir en eux-mêmes le Saint-Esprit; et on y admet par ce moyen tous les fanatiques. Un an après, on changea encore. « Il « fallut ôter aux évêques le pouvoir d'autoriser les « prédicateurs, et le réserver au roi et à l'archevê« que[3]. » Par ce moyen il sera aisé de faire prêcher telle hérésie qu'on voudra. Mais je n'en suis pas à remarquer les effets de cette ordonnance. Ce qu'il faut considérer, c'est qu'on ait remis au prince seul toute l'autorité de la parole. On poussa la chose si loin, qu'après avoir déclaré au peuple que le roi faisait travailler à ôter toutes les matières de controverses, *on défendait*, en attendant, *généralement à tous les prédicateurs de prêcher dans quelque assemblée que ce fût* . Voilà donc la prédication suspendue par tout le royaume, la bouche fermée aux évêques par l'autorité du roi, et tout en attente de ce que le prince établirait sur la foi. On y joignait un avis *de recevoir avec soumission les ordres qui seraient bientôt envoyés*. C'est ainsi que s'est établie la réformation anglicane, *et cet ouvrage de lumière*, dont *on fait*, selon M. Burnet[5], *l'apologie en écrivant son histoire*.

Avec ces préparatifs, la réformation anglicane fut commencée par le duc de Sommerset et par Cranmer. D'abord la puissance royale détruisit la foi que la puissance royale avait établie. Les six articles, que Henri VIII avait publiés avec toute son autorité spirituelle et temporelle, furent abolis[6] : et malgré toutes les précautions qu'il avait prises par son testament pour conserver ces précieux restes de la religion catholique, et peut-être pour la rétablir tout entière avec le temps, la doctrine zuinglienne, tant détestée par ce prince, gagna le dessus.

Pierre Martyr Florentin, et Bernardin Ochin, qui depuis fut l'ennemi declaré de la divinité de Jésus-Christ, furent appelés pour commencer cette réforme. Tous deux avaient quitté, comme les autres reformateurs, la vie monastique pour celle du mariage. Pierre Martyr était un pur zuinglien. La doctrine qu'il proposa sur l'eucharistie en Angleterre, en 1549, se réduisait à ces trois thèses : 1° *qu'il n'y avait point de transsubstantiation*; 2° *que le corps et le sang de Jésus-Christ n'étaient point corporellement dans l'eucharistie ni sous les espèces*; 3° *qu'ils étaient unis sacramentellement*, c'est-à-dire, figurément, ou tout au plus en vertu, *au pain et au vin*[7].

[1] *Burn. II. part. liv.* 1, *p.* 88.— [2] *P.* 90. —[3] *P.* 122. —[4] *Ibid.* —[5] *Pref.* —[6] *II. part. liv.* 1, *p.* 58. —[7] *Hosp. II. part. an.* 1547, *f.* 207, 208 *et seq. Burn. II. part. liv.* 1, *p.* 161.

Bucer n'approuva point la seconde thèse; car, comme nous avons vu, il voulait bien qu'on exclût une présence locale, mais non pas une présence corporelle et substantielle. Il soutenait que Jésus-Christ ne pouvait pas être éloigné de la cène, et qu'il était tellement au ciel, qu'il n'était pas substantiellement éloigné de l'eucharistie. Pierre Martyr croyait que c'était une illusion d'admettre une présence corporelle et substantielle dans la cène, sans y admettre la réalité que les catholiques soutenaient avec les luthériens : et, quelque respect qu'il eût pour Bucer, le seul des protestants qu'il considérait, il ne suivit pas son avis. On dressa en Angleterre une formule selon le sentiment de Pierre Martyr. On y disait « que le corps de Jésus« Christ n'était qu'au ciel; qu'il ne pouvait pas être « réellement présent en divers lieux; qu'ainsi on « ne devait établir aucune présence réelle ou cor« porelle de son corps et de son sang dans l'eucha« ristie[1]. » Voilà ce qu'on définit. Mais la foi n'était pas encore en son dernier état, et nous verrons en son temps cet article bien réformé.

Nous sommes ici obligés à M. Burnet d'un aveu considérable : car il nous accorde que la présence réelle est reconnue dans l'Église grecque. Voici ses paroles : « Le sentiment des luthériens semblait « approcher assez de la doctrine de l'Église grec« que, qui avait enseigné que la substance du pain « et du vin, et le corps de Jésus-Christ, étaient « dans le sacrement[2]. » Il est en cela de meilleure foi que la plupart de ceux de sa religion : mais en même temps il oppose une plus grande autorité aux nouveautés de Pierre Martyr.

L'esprit de changement se mit alors tout à fait en Angleterre. Dans la réforme de la liturgie et des prières publiques, qui se fit par l'autorité du parlement (car Dieu n'en écoutait aucunes que celles-là), on avait dit que les commissaires nommés par le roi pour les dresser en « avaient achevé l'ouvrage d'un « consentement unanime, et par l'assistance du « Saint-Esprit. » L'on fut étonné de cette expression : mais les réformateurs surent bien répondre « que cela ne s'entendait pas d'une assistance ou « d'une inspiration surnaturelle, et qu'autrement « il n'eût point été permis d'y faire des change« ments. » Or ils y en voulaient faire, ces réformateurs, et ils ne prétendaient pas former d'abord leur religion. En effet, on fit bientôt dans la liturgie des changements très-considérables; et ils allaient principalement à ôter toutes les traces de l'antiquité que l'on avait conservées.

On avait retenu cette prière dans la consécration de l'eucharistie : « Bénis, ô Dieu! et sanc« tifie ces présents, et ces créatures de pain et « de vin, afin qu'elles soient pour nous le corps « et le sang de ton très-cher Fils, etc.[3]. » On avait voulu conserver dans cette prière quelque chose de la liturgie de l'Église romaine, que le moine saint Augustin avait portée aux Anglais avec le christianisme, lorsqu'il leur fut envoyé par saint

[1] *Burn. p.* 259, 601. — [2] *Ibid. p.* 158. — [3] *Liv.* 1, *p.* 114.

[illegible] tait que [illegible] irruée. Après [illegible] ie la re- [illegible] témoignage de [illegible] Burnet l'a-t-il osé [illegible] les causes pro- [illegible]. Le prince préve- [illegible] par le Pape, [illegible] des exactions [illegible] par l'Église même. [illegible] de satires contre les [illegible] : on en fait des co- [illegible] et M. Burnet lui- [illegible] l'autorité d'un enfant [illegible] de la nouvelle hérésie, [illegible] la satire et l'invective : [illegible] *d'une secrète aversion* [illegible] *spirituels*[2], écoutent avi- [illegible] doctrine. On ôte les difficultés [illegible] eucharistie; et au lieu de retenir [illegible] on les flatte. Les prêtres sont dé- [illegible] continence, les moines de tous leurs [illegible] monde du joug de la confession, [illegible] pour la correction des vices, [illegible] nature. On prêchait une doctrine [illegible], comme dit M. Burnet, *traçait* [illegible] *aise pour aller au ciel*[3]. Des [illegible] trouvaient une facile exécution. [illegible] ecclésiastiques dont le clergé d'An- [illegible] composé, M. Burnet nous raconte [illegible] renoncèrent à leur célibat du [illegible] c'est à dire en cinq ou six ans, [illegible] réformes de ces mauvais ec- [illegible] à leurs vœux. Voilà [illegible] le clergé. Pour les laïques, les [illegible] en proie : l'argenterie des sa- [illegible] du prince : la seule châsse [illegible], avec les inestima- [illegible] envoyés de tous côtés, [illegible] des sommes immenses[5]. [illegible] dégrader le saint martyr. [illegible] le piller, et les richesses de [illegible] une partie de son crime. En- [illegible] piller les églises que de faire [illegible] revenus, selon l'intention [illegible] merveille qu'on ait gagné [illegible] grands, et le clergé, et les [illegible] au contraire un miracle visi- [illegible] en Israel, et que [illegible] pas suivi l'exemple de [illegible], de la Suède et de l'Al- [illegible] moyens ?

[illegible] la seule qui n'a- [illegible] celle des mœurs. Nous [illegible] comme l'Allemagne avait [illegible] Luther, et il n'y a qu'à lire [illegible] pour voir qu'il n'en allait [illegible]. On a vu Henri VIII [illegible] ambitieux duc de Som- [illegible] aux souverains, lui qui n'était qu'un sujet, et prenait le titre de *duc de Sommerset par la grâce de Dieu*[1]. Au milieu *des désordres de l'Angleterre, et des ravages que la peste faisait à Londres*, il ne songeait qu'à bâtir le plus magnifique palais qu'on eût jamais vu; et, pour comble d'iniquité, il le bâtissait *des ruines d'églises et d'hôtels d'évêques*, et des revenus que *lui cédaient les évêques et les chapitres*[2]; car il fallait bien lui céder tout ce qu'il voulait. Il est vrai qu'il en prenait un don du roi : mais c'était le crime d'abuser ainsi de l'autorité d'un roi enfant, et d'accoutumer son pupille à ces donations sacriléges. Je passe le reste des attentats qui le firent condamner par arrêt du parlement. premièrement, à perdre l'autorité qu'il avait usurpée sur le conseil, et ensuite à perdre la vie. Mais, sans examiner les raisons qu'il eut de faire couper la tête à son frère l'amiral, quelle honte d'avoir fait subir à un homme de cette dignité, et à son propre frère, la loi inique d'être condamné *sur de simples dépositions, et sans écouter ses défenses*[3] ! En vertu de cette coutume, l'amiral fut jugé, comme tant d'autres, sans être ouï. Le protecteur obligea le roi à ordonner aux communes de passer outre au procès, sans entendre l'accusé; et c'est ainsi qu'il instruisait son pupille à faire justice.

M. Burnet se met fort en peine pour justifier son Cranmer de ce qu'il signa, étant évêque, l'arrêt de mort de ce malheureux, et se mêla, contre les canons, dans une cause de sang[4]. Sur cela, il fait à son ordinaire un de ces plans spécieux, où il tâche toujours indirectement de rendre odieuse la foi de l'Église, et d'en éluder les canons : mais il ne prend pas garde au principal. S'il fallait chercher des excuses à Cranmer, ce n'était pas seulement pour avoir violé les canons, qu'il devait respecter plus que tous les autres, étant archevêque; mais pour avoir violé la loi naturelle observée par les païens mêmes, *de ne condamner aucun accusé sans l'entendre dans ses défenses*[5]. Cranmer, malgré cette loi, condamna l'amiral, et signa l'ordre de l'exécuter. Un si grand réformateur ne devait-il pas s'élever contre une coutume si barbare? Mais non, il valait bien mieux démolir les autels, abattre les images, sans épargner celle de Jésus-Christ; et abolir la messe, que tant de saints avaient dite et entendue depuis l'établissement du christianisme parmi les Anglais.

Pour achever ici la vie de Cranmer, à la mort d'Édouard VI il signa la disposition où ce jeune prince, en haine de la princesse sa sœur, qui était catholique, changeait l'ordre de la succession. M. Burnet veut qu'on croie que l'archevêque souscrivit avec peine[6]. Ce lui est assez que ce grand réformateur fasse les crimes avec quelque répugnance : mais cependant le conseil, dont Cranmer était le chef, donna tous les ordres pour armer le peuple contre la reine Marie, et pour soutenir l'usurpatrice Jeanne de Suffolk : la prédication y fut employée; et Ridley, évêque de Londres, eut charge de parler

[illegible] [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[1] *P.* 203. — [2] *Ibid.* — [3] *P.* 151. — [4] *Ibid.* — [5] *Act.* XXV, 16. — [6] II. *part. p.* 341.

pour elle dans la chaire[1]. Quand elle fut sans espérance, Cranmer, avec tous les autres, avoua son crime, et eut recours à la clémence de la reine. Cette princesse rétablissait la religion catholique, et l'Angleterre se réunissait au saint-siége. Comme on avait toujours vu Cranmer accommoder sa religion à celle du roi, on crut aisément qu'il suivrait celle de la reine, et qu'il ne ferait non plus de difficulté de dire la messe, qu'il n'en avait fait sous Henri, treize ans durant, sans y croire. Mais l'engagement était trop fort, et il se serait déclaré trop évidemment un homme sans religion, en changeant ainsi à tout vent. On le mit dans la Tour de Londres, et pour le crime d'État, et pour le crime d'hérésie[2]. Il fut déposé par l'autorité de la reine[3]. Cette autorité était légitime à son égard, puisqu'il l'avait reconnue, et même établie. C'était par cette autorité qu'il avait lui-même déposé Bonner, évêque de Londres; et il fut puni par les lois qu'il avait faites. Par une raison semblable, les évêques qui avaient reçu leurs évêchés pour un certain temps furent révoqués[4]; et jusqu'à ce que l'ordre ecclésiastique fût entièrement rétabli, on agit contre les protestants selon leurs maximes.

Après la déposition de Cranmer, on le laissa quelque temps en prison. Ensuite il fut déclaré hérétique, et il reconnut lui-même *que c'était pour avoir nié la présence corporelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie*[5]. On voit par là en quoi on faisait consister alors la principale partie de la réformation d'Édouard VI; et je suis bien aise de le faire remarquer ici, parce que tout cela sera changé sous Élisabeth.

Lorsqu'il s'agit de décerner dans les formes du supplice de Cranmer, ses juges furent composés de commissaires du Pape et de commissaires de Philippe et de Marie; car la reine avait alors épousé Philippe II, roi d'Espagne. L'accusation roula sur les mariages et les hérésies de Cranmer. M. Burnet nous apprend que la reine lui pardonna le crime d'état pour lequel il avait déjà été condamné dans le parlement. Il avoua les faits qu'on lui imputait sur sa doctrine et ses mariages, « et remontra seulement qu'il n'avait jamais forcé personne de signer ses sentiments[6]. »

A entendre un discours si plein de douceur, on pourrait croire que Cranmer n'avait jamais condamné personne pour la doctrine. Mais, pour ne point ici parler de l'emprisonnement de Gardiner, évêque de Winchestre, de celui de Bonner, évêque de Londres[7], ni d'autres choses semblables, l'archevêque avait souscrit, sous Henri, au jugement où Lambert, et ensuite Anne Askew, furent condamnés à mort pour avoir nié la présence réelle[8]; et sous Édouard, à celui de Jeanne de Kent, et à celui de George de Pare, brûlés pour leurs hérésies[9]. Bien plus, Édouard, porté à la clémence, refusait de signer l'arrêt de mort de Jeanne de Kent, et il n'y fut déterminé que par l'autorité de Cranmer[1]. Si donc on le condamna pour cause d'hérésie, il en avait lui-même très-souvent donné l'exemple.

Dans le dessein de prolonger l'exécution de son jugement, il déclara qu'il *était prêt d'aller soutenir sa doctrine devant le Pape*[2], sans néanmoins le reconnaître : du Pape, au nom duquel on le condamnait, il appela au concile général. Comme il vit qu'il ne gagnait rien, *il abjura les erreurs de Luther et de Zuingle*[3], et reconnut distinctement, avec la présence réelle, tous les autres points de la foi catholique. L'abjuration qu'il signa était conçue dans les termes qui marquaient le plus une véritable douleur de s'être laissé séduire. Les réformés furent consternés. Cependant leur réformateur fit une seconde abjuration[4]; c'est-à-dire, que lorsqu'il vit, malgré son abjuration précédente, que la reine ne lui voulait pas pardonner, il revint à ses premières erreurs; mais il s'en dédit bientôt, *ayant encore*, dit M. Burnet, *de faibles espérances d'obtenir sa grâce*. Ainsi, poursuit cet auteur, *il se laissa persuader de mettre au net son abjuration, et de la signer de nouveau*. Mais voici le secret qu'il trouva pour mettre sa conscience à couvert. M. Burnet continue : « Appréhendant d'être brûlé, malgré ce qu'il avait fait, il écrivit secrètement une « confession sincère de sa créance, et la porta avec « lui quand on le mena au supplice. » Cette confession, ainsi *secrètement écrite*, nous fait assez voir qu'il ne voulut point paraître protestant, tant qu'il lui resta quelque espérance. Enfin, comme il en fut tout à fait déchu, il se résolut à dire ce qu'il avait dans le cœur, et à se donner la figure d'un martyr.

M. Burnet emploie toute son adresse à couvrir la honte d'une mort si misérable; et après avoir allégué en faveur de son héros les fautes de saint Athanase et de saint Cyrille, dont nous ne voyons nulle mention dans l'Histoire ecclésiastique, il allègue le reniement de saint Pierre, très-connu dans l'Évangile. Mais quelle comparaison de la faiblesse d'un moment de ce grand apôtre, avec la misère d'un homme qui a trahi sa conscience durant presque tout le cours de sa vie, et treize ans durant, à commencer depuis le temps de son épiscopat! Qui jamais n'a osé se déclarer que lorsqu'il a eu un roi pour lui? et qui enfin, prêt à mourir, confessa tout ce qu'on voulut, tant qu'il eut un moment d'espérance; en sorte que sa feinte abjuration n'est visiblement qu'une suite de la lâche dissimulation de toute sa vie?

Avec cela, si Dieu le permet, on nous vantera encore la vigueur de ce perpétuel flatteur des rois[5], qui a tout sacrifié à la volonté de ses maîtres, cassant tout autant de mariages, souscrivant à tout autant de condamnations, et consentant à tout autant de lois qu'on a voulu, même à celles qui étaient ou en vérité, ou, selon son sentiment, les plus iniques; qui enfin n'a point rougi d'asservir la céleste autorité des évêques à celle des rois de

[1] *Liv.* II, *p.* 356 *et seq.* — [2] *P.* 374. — [3] *P.* 414. — [4] *P.* 412. — [5] *P.* 425. — [6] II. *part. liv.* II, *p.* 496. — [7] *Ibid, liv.* I, *p.* 53, 51. — [8] I. *part. liv.* II, *p.* 346. *Liv.* III, *p.* 467. — [9] II. *part liv.* I, *p.* 169, 171.

[1] II. *part. liv.* I, *p.* 170. — [2] *P.* 497. — [3] *P.* 498. — [4] *P.* 499. — [5] *M. Burnet*, *p* 502, 503.

« la défense d'épouser la femme de son frère est in« dispensable ; et nous soutenons au contraire qu'on « en peut dispenser[1]. » C'était justement ce qu'on avait prétendu à Rome ; et Clément VII avait appuyé sur ce fondement sa sentence définitive contre le divorce.

Bucer avait été de même avis sur le même fondement : et nous apprenons de M. Burnet que, selon cet auteur, l'un des réformateurs de l'Angleterre, « la loi du Lévitique ne pouvait être une loi morale « ou perpétuelle, puisque Dieu même en avait voulu « dispenser[2]. »

Zuingle et Calvin avec leurs disciples furent favorables au roi d'Angleterre ; et je ne sais si le dessein d'établir leur doctrine dans ce royaume là ne contribua pas un peu à leur complaisance ; mais les luthériens n'y entrèrent pas, encore que M. Burnet les fasse un peu varier. « Leur première pensée dit« il[3], fut que les ordonnances du Lévitique n'é« taient pas morales, et qu'elles n'avaient nulle « force parmi les chrétiens. Ensuite ils changèrent « de sentiment, lorsque la question eut été un peu « agitée, mais ils ne convinrent jamais qu'un ma« riage déjà fait pût être cassé. »

Ce fut à la vérité une étrange décision que la leur, telle que nous la rapporte M. Burnet ; puisqu'après avoir reconnu que « la loi du Lévitique « est divine, naturelle et morale, et doit être gar« dée comme telle dans toutes les Églises ; en sorte « que le mariage contracté contre cette loi avec la « veuve d'un frère est incestueux[4] : » ils ne laissent pas de conclure qu'on ne doit pas rompre ce mariage ; avec quelque doute d'abord, mais à la fin par une dernière et définitive résolution, de l'aveu de M. Burnet[5] : de sorte qu'un mariage incestueux, un mariage fait *contre les lois divines, morales et naturelles*, dont la vigueur est entière dans l'Église chrétienne, doit subsister selon eux, et le divorce en ce cas n'est pas permis.

Cette décision des luthériens est rapportée par M. Burnet à l'an 1530. Celle de Melanchton, que nous venons de produire, est postérieure, et de l'an 1536. Et, quoi qu'il en soit, c'est un préjugé favorable pour la dispense de Jules II et pour la sentence de Clément VII, que ces papes aient trouvé des défenseurs parmi ceux qui ne cherchaient à quelque prix que ce fût, qu'à censurer leurs actions.

Les protestants d'Allemagne furent si fermes dans ce sentiment, qu'avec toutes les liaisons que Cranmer avait dès lors avec eux, il n'en put engager aucun dans le sentiment du roi d'Angleterre, que le seul Osiandre son beau-frère, dont nous verrons dans la suite que l'autorité ne devait pas être fort considérable.

A l'égard des catholiques, M. Burnet nous raconte que Henri VIII corrompit deux ou trois cardinaux. Sans m'informer de ces faits, je remarquerai seulement qu'une cause est bien mauvaise, lorsqu'elle a besoin d'être soutenue par des moyens si infâmes. Et pour les docteurs dont M. Burnet nous vante les souscriptions, quelle merveille, dans un siècle si corrompu, qu'un si grand roi en ait pu trouver qui n'aient pas été à l'épreuve de ses sollicitations et de ses présents ! Notre historien ne veut pas qu'il soit permis de révoquer en doute le témoignage de Fra-Paolo, ni celui de M. de Thou[1]. Qu'il écoute donc ces deux historiens. L'un dit que Henri, « ayant consulté en Italie, en Allemagne et « en France, il trouva une partie des théologiens « favorable, et l'autre contraire ; que la plupart de « ceux de Paris furent pour lui, et que plusieurs « crurent qu'ils l'avaient fait, plutôt persuadés par « l'argent du roi, que par ses raisons[2]. » L'autre « dit aussi que Henri rechercha l'avis des théolo« giens, et en particulier de ceux de Paris ; et que « le bruit était que ceux-ci, gagnés par argent, « avaient souscrit au divorce[3]. »

Je ne veux pas décider si la conclusion de la Faculté de théologie de Paris, que M. Burnet produit en faveur des prétentions de Henri[4], est véritable : d'autres que moi traiteront cette question ; mais je dirai seulement qu'elle est très-suspecte, tant à cause du style fort différent de celui dont la Faculté a coutume d'user, qu'à cause que la conclusion de M. Burnet est datée du 2 juillet 1530, aux Mathurins ; au lieu qu'en ce temps, et quelques années auparavant, les assemblées de la Faculté se tenaient ordinairement en Sorbonne.

Dans les notes que Charles Dumoulin, ce célèbre jurisconsulte, a faites sur les conseils de Decius, il y est parlé d'une délibération des docteurs en théologie de Paris en faveur du roi d'Angleterre, le premier juin 1530[5] ; mais cet auteur la marque en Sorbonne. Au reste, il fait peu de cas de cette délibération, où l'avis favorable au roi d'Angleterre *passa de cinquante-trois contre quarante-deux*, c'est-à-dire de huit voix seulement, *dont*, dit-il, *on ne devait pas beaucoup se mettre en peine, à cause des angelots d'Angleterre qu'on avait distribués pour les acheter* ; ce qu'il assure avoir reconnu par *des attestations que les présidents Dufresne et Polibt en avaient données par ordre de François* Ier. D'où il conclut que le *vrai avis de la Sorbonne*, c'est-à-dire, le naturel, et celui qui n'avait pas été acheté, était celui qui favorisait le mariage de Henri et de Catherine. Au surplus, il est bien certain que dans le temps de la délibération, François, qui favorisait alors le roi d'Angleterre, avait chargé M. Liset, premier président, de solliciter pour lui les docteurs, comme il paraît par les lettres qu'on a encore en original dans la bibliothèque du Roi, où il rend compte de ses diligences. Savoir maintenant si cette délibération fut faite par la Faculté assemblée en corps, ou si c'est seulement l'avis de plusieurs docteurs, qu'on publia en Angleterre, sous le nom de la Faculté, comme il arrive en cas semblable : c'est ce qu'il ne m'importe guère d'examiner. On voit assez que la

[1] *Liv.* IV, *ep.* 183. — [2] *Burn. lib.* II, *p.* 142. — [3] *Ibid.* 144. — [4] *Rec. des Pièces, I. part. liv.* II, *n.* 35. — [5] *Ibid. liv.* II, *p.* 144.

[1] *T.* I, *Préf.* — [2] *Hist. del. Conc. Trib. lib.* I, *ann.* 1534. — [3] *Th. Hist. lib.* I, *an.* 1534. — [4] *Rec. des Pièces, I. part. l.* II, *p.* 2, *n.* 34. — [5] *Not. ad Cons.* 602.

conscience du roi d'Angleterre était plutôt chargée que soulagée par de semblables consultations, faites par brigues, par argent, et par l'autorité de deux si grands rois. Les autres, qu'on nous rapporte, ne se firent pas de meilleure foi. M. Burnet rapporte lui-même une lettre de l'agent du roi d'Angleterre en Italie, qui écrit *que s'il avait assez d'argent, il engagerait tous les théologiens d'Italie à signer*[1]. C'était donc l'argent, et non pas la volonté qui lui manquait. Mais sans m'arrêter davantage aux historiettes que M. Burnet nous raconte avec une si vaine exactitude[2], il n'y a personne qui n'avoue que Clément VII eût été trop indigne de sa place, si dans une affaire de cette importance il avait eu le moindre égard à ces consultations mendiées.

En effet, la question fut déterminée par des principes plus solides. Il paraissait clairement que la défense du Lévitique ne portait point le caractère d'une loi naturelle et indispensable, puisque Dieu y dérogeait en d'autres endroits. La dispense de Jules II, appuyée sur cette raison, avait un fondement si probable, qu'il parut tel même aux protestants d'Allemagne. Qu'il y ait pu avoir sur cette matière quelque diversité de sentiments, c'est assez qu'il ne fût pas évident que la dispense fût contraire aux lois divines auxquelles les chrétiens sont obligés. Cette matière était donc de la nature de celles où tout dépend de la prudence des supérieurs, et dans lesquelles la bonne foi doit faire le repos des consciences. Il n'était aussi que trop visible que, sans ses nouvelles amours Henri VIII n'aurait jamais fatigué l'Église de la honteuse proposition d'un divorce, après un mariage contracté et continué de bonne foi depuis tant d'années. Voilà le nœud de l'affaire; et sans parler de la procédure, où peut-être on aura mêlé de la politique, bonne ou mauvaise, le fond de la décision de Clément VII sera un témoignage aux siècles futurs, que l'Église ne sait point flatter les passions des princes, ni approuver les actions scandaleuses.

Nous pourrions finir en ce lieu ce qui regarde le règne de Henri VIII, si M. Burnet ne nous obligeait à considérer deux commencements de réformation qu'il y remarque : l'un, que ce prince ait mis l'Écriture sainte dans les mains du peuple; et l'autre, qu'il ait montré que chaque nation pouvait se réformer d'elle-même.

Pour ce qui regarde la Bible, voici ce qu'en disait Henri VIII en 1540, à la tête de l'Exposition chrétienne dont nous avons parlé : Que, « puisqu'il y avait des docteurs dont l'office était « d'instruire les autres hommes, il fallait aussi « qu'il y eût des auditeurs qui se contentassent « d'entendre expliquer la sainte Écriture, qui en « imprimassent la substance dans leurs cœurs, « et qui en suivissent les préceptes dans leur « conduite, sans entreprendre de la lire EUX-MÊMES : et que c'était là le motif qui l'avait porté « à priver plusieurs de ses sujets de l'usage de la « Bible, leur laissant au reste l'avantage de l'en- « tendre interpréter à leurs pasteurs[1]. »

Ensuite il en accorda la lecture, la même année, à condition que *le peuple ne se donnerait pas la liberté d'expliquer les Écritures, et d'en tirer des raisonnements*[2]; ce qui était les obliger de nouveau à se rapporter, dans l'interprétation de l'Écriture, à l'Église et à leurs pasteurs; auquel cas on est d'accord que la lecture de ce divin livre ne pouvait être que très-salutaire. Au reste, si l'on mit alors la Bible en langue vulgaire, il n'y avait rien de nouveau dans cette pratique. Nous avons de semblables versions à l'usage des catholiques dans les siècles qui ont précédé les prétendus réformateurs; et ce n'est pas là un point de nos controverses.

Quand M. Burnet a prétendu que le progrès de la nouvelle réformation était dû à la lecture des livres divins, qu'on permit au peuple, il devait dire que cette lecture était précédée de prédications artificieuses, par où l'on avait rempli l'esprit des peuples de nouvelles interprétations. Ainsi un peuple ignorant et passionné ne trouvait en effet dans l'Écriture que les erreurs dont il était prévenu; et la témérité qu'on lui inspirait de juger par son propre esprit du vrai sens de l'Écriture, et de former sa foi de lui-même, achevait de le perdre. Voilà comme les peuples ignorants et prévenus trouvaient la réformation prétendue dans l'Écriture : mais il n'y a point d'homme de bonne foi qui ne m'avoue que par les mêmes moyens les peuples y auraient trouvé l'arianisme aussi clair, qu'ils se sont imaginé y trouver le luthéranisme ou le calvinisme.

Lorsqu'on a mis dans la tête d'un peuple ignorant que tout est si clair dans l'Écriture, qu'il y entend tout ce qu'il y faut entendre, et qu'ainsi il se peut passer du jugement de tous les pasteurs et de tous les siècles : il prend pour vérité constante le premier sens qui se présente à son esprit; et celui auquel il est accoutumé lui paraît toujours le plus naturel. Mais il faudrait lui faire entendre que c'est là souvent la lettre qui tue, et que c'est dans les passages qui paraissent les plus clairs, que Dieu a souvent caché les plus grandes et les plus terribles profondeurs.

Par exemple, M. Burnet nous propose ce passage, *Buvez-en tous*, comme un des plus clairs qu'on se puisse imaginer, et celui qui nous mène le plus promptement à la nécessité des deux espèces. Mais il va voir, par les choses qu'il avoue lui-même, que ce qu'il trouve si clair devient un piége aux ignorants : car cette parole, *Buvez-en tous*, dans l'institution de l'eucharistie, quelque claire qu'il veuille se l'imaginer, après tout ne l'est pas plus que celle-ci dans l'institution de la Pâque : *Vous mangerez* l'agneau pascal, *avec la robe retroussée, et un bâton à la main*[3] : debout par conséquent, et dans la posture de gens prêts à partir; car c'était là en effet l'esprit de ce sacre-

[1] Liv. I, p. 138. — [2] Ibid.

[1] Lib. III, p. 402. — [2] Ibid. p. 415. — [3] Exod. XII, 11.

ment. Toutefois, M. Burnet nous apprend que les Juifs ne le pratiquaient point ainsi[1] : qu'ils étaient couchés en mangeant l'agneau, comme dans les autres repas, selon la coutume du pays; et que *ce changement*, qu'ils apportèrent à l'institution divine, était *si peu criminel, que Jésus-Christ ne fit pas de scrupule de s'y conformer*. Je lui demande en ce cas, si un homme qui aurait pris à la lettre ce commandement divin, sans consulter la tradition et l'interprétation de l'Église, n'y aurait pas trouvé sa mort certaine, puisqu'il y aurait trouvé la condamnation de Jésus-Christ : et puisque cet auteur ajoute après, qu'on doit attribuer *à l'Église chrétienne la même puissance qu'à l'Église judaïque;* pourquoi dans la nouvelle Pâque un chrétien croira-t-il avoir tout vu sur la cène, en lisant les paroles de l'institution; et ne sera-t-il pas obligé d'examiner, outre ces paroles, la tradition de l'Église, pour savoir ce qu'elle a toujours regardé dans la communion comme nécessaire et indispensable? C'en est assez, sans pousser plus avant cet examen, pour faire voir à M. Burnet, qu'on ne peut se dispenser d'y entrer, et que la clarté prétendue qu'un ignorant croit trouver dans ces paroles, *Buvez-en-tous*, n'est qu'une illusion.

Pour le second fondement de réformation qu'on prétend posé par Henri VIII, M. Burnet le fait consister en ce qu'on déclara que « l'Église de chaque « État faisait un corps entier, et qu'ainsi l'Église « anglicane pouvait, sous l'autorité et l'aveu de son « chef, c'est-à-dire de son roi, examiner et réformer « les corruptions, soit de la doctrine ou du ser- « vice[2]. » Voilà de belles paroles. Mais qu'on en pénètre le sens, on verra qu'une telle réformation n'est autre chose qu'un schisme. Une nation qui se regarde comme un *corps entier*, qui règle sa foi en particulier, sans avoir égard à ce qu'on croit dans tout le reste de l'Église, est une nation qui se détache de l'Église universelle, et qui renonce à l'unité de la foi et des sentiments, tant recommandée à l'Église par Jésus-Christ et par ses apôtres. Quand une Église ainsi cantonnée se donne son roi pour son chef, elle se fait en matière de religion un principe d'unité que Jésus-Christ et l'Évangile n'ont pas établi : elle change l'Église en corps politique, et donne lieu à ériger autant d'Églises séparées qu'il se peut former d'États. Cette idée de réformation et d'Église est née dans l'esprit de Henri VIII et de ses flatteurs; et jamais les chrétiens ne l'avaient connue.

On nous dit que « tous les conciles provinciaux « de l'ancienne Église fournissaient l'exemple « d'une semblable pratique, ayant condamné les « hérésies et réformé les abus[3]. » Mais cela, c'est visiblement donner le change. Il est bien vrai que les conciles provinciaux ont dû condamner d'abord les hérésies qui s'élevaient dans leur pays; car, pour y remédier, eût-il fallu attendre que le mal gagnât, et que toute l'Église en fût avertie? Aussi n'est-ce que là notre question. Ce qu'il fallait nous

[1] *Burn. II. part. liv. I, p.* 259. — [2] *Préf. I. part. l.* III, *p.* 403. [3] *Ibid.*—

faire voir, c'est que ces Églises se regardassent comme *un corps entier*, à la manière qu'on le fit en Angleterre; et qu'on y réformât la doctrine, sans prendre pour règle ce qu'on croyait unanimement dans tout le corps de l'Église. C'est de quoi on ne produira jamais aucun exemple. Lorsque les Pères d'Afrique condamnèrent l'hérésie naissante de Célestius et de Pélage, ils posèrent pour fondement la défense d'entendre l'Écriture sainte « autrement « que toute l'Église catholique répandue par toute « la terre ne l'avait toujours entendue[1]. » Alexandre d'Alexandrie posa le même fondement contre Arius, lorsqu'il dit en le condamnant : « Nous ne connais- « sons qu'une seule Église catholique et apostoli- « que, qui, ne pouvant être renversée par toute la « puissance du monde, détruit toute impiété « et toute hérésie. » Et encore : « Nous croyons dans « tous ces articles ce qu'il a plu à l'Église apostoli- « que[2]. » C'est ainsi que les évêques et les conciles particuliers condamnaient les hérésies par un premier jugement, en se conformant à la foi commune de tout le corps. On y envoyait ces décrets à toutes les Églises; et c'était de cette unité qu'ils tiraient leur dernière force.

Mais on dit que le remède du concile universel, aisé sous l'empire romain lorsque les Églises avaient un souverain commun, est devenu trop difficile, depuis que la chrétienté est partagée en tant d'États[3] : autre illusion. Car premièrement le consentement des Églises peut se déclarer par d'autres voies que par des conciles universels : témoin dans saint Cyprien la condamnation de Novatien; témoin celle de Paul de Samosate, dont on a écrit qu'il avait été condamné *par le concile et le jugement de tous les évêques du monde*[4], parce que tous avaient consenti au concile tenu contre lui à Antioche; témoin enfin les pélagiens, et tant d'autres hérésies, qui sans concile universel ont été suffisamment condamnées par l'autorité réunie du pape et de tous les évêques. Lorsque les besoins de l'Église ont demandé qu'on assemblât un concile universel, le Saint-Esprit en a bien trouvé les moyens; et tant de conciles qui se sont tenus depuis la chute de l'empire romain, ont bien fait voir que pour assembler les pasteurs quand il a fallu, on n'avait pas besoin de son secours. C'est qu'il y a dans l'Église catholique un principe d'unité indépendant des rois de la terre. Le nier, c'est faire l'Église leur captive, et rendre défectueux le céleste gouvernement institué par Jésus-Christ. Mais les protestants d'Angleterre n'ont pas voulu reconnaître cette unité, à cause que le saint-siége en est dans l'extérieur le principal et ordinaire lien; et ils ont mieux aimé, même en matière de religion, avoir leurs rois pour leurs chefs, que de reconnaître dans la chaire de saint Pierre un principe établi de Dieu pour l'unité chrétienne.

Les six articles publiés de l'autorité du roi et du

[1] *Conc. Milev. cap.* 2. *Concil. Labb. t.* II, *col.* 1538. — [2] *Ep. Alex. ad Alexand. Constantin op. Conc. Labb. t.* II, *col.* 22. *et Theod. His. Eccl. l.* I, *c.* 3. — [3] *Burn. ibid.* — [4] *Epist. Alex. ad Alex. Constantin.*

parlement tinrent lieu de loi durant tout le règne de Henri VIII. Mais que peuvent sur les consciences des décrets de religion, qui tirant leur force de l'autorité royale, à qui Dieu n'a rien commis de semblable, n'ont rien que de politique? Encore que Henri VIII les soutînt par des supplices innombrables, et qu'il fît mourir cruellement non-seulement les catholiques qui détestaient sa suprématie, mais encore les luthériens et les zuingliens qui attaquaient aussi les autres articles de sa foi; toutes sortes d'erreurs se coulaient insensiblement dans l'Angleterre, et les peuples ne surent plus à quoi se tenir, quand ils virent qu'on avait méprisé la chaire de saint Pierre, d'où l'on savait que la foi était venue en cette grande île; soit qu'on voulût regarder la conversion de ses anciens habitants sous le pape saint Éleuthère, soit qu'on s'arrêtât à celle des Anglais, qui fut procurée par le pape saint Grégoire.

Tout l'état de l'Église anglicane, tout l'ordre de la discipline, toute la disposition de la hiérarchie dans ce royaume, et enfin la mission aussi bien que la consécration de ses évêques, venait si certainement de ce grand pape et de la chaire de saint Pierre, ou des évêques qui la regardaient comme le chef de leur communion, que les Anglais ne pouvaient renoncer à cette sainte puissance, sans affaiblir parmi eux l'origine même du christianisme, et toute l'autorité des anciennes traditions.

Lorsqu'on voulut affaiblir en Angleterre l'autorité du saint-siége, on remarqua « que saint Grégoire » avait refusé le titre d'évêque universel à peu près » dans le même temps qu'il travaillait à la conver» sion de l'Angleterre : et ainsi, concluaient Cran» mer et ses associés, lorsque nos ancêtres reçurent » la foi, l'autorité du siége de Rome était dans une » louable modération [1]. »

Sans disputer vainement sur ce titre d'universel que les papes ne prennent jamais, et qui peut être plus ou moins supportable, selon les divers sens dont on le prend, voyons un peu dans le fond ce que saint Grégoire, qui le rejetait, croyait cependant de l'autorité de son siége. Deux passages connus de tout le monde vont décider cette question. « Pour ce qui regarde, dit-il [2], l'Église de Cons» tantinople, qui doute qu'elle ne soit soumise au » siége apostolique? ce que l'empereur et Eusèbe » notre frère, évêque de cette ville, ne cessent de » reconnaître. » Et dans la lettre suivante, en parlant du primat d'Afrique : « Quant à ce qu'il dit, qu'il » est soumis au siége apostolique; je ne sache aucun » évêque qui n'y soit soumis lorsqu'il se trouve dans » quelque faute. Au surplus, quand la faute ne » l'exige pas, nous sommes tous frères, selon la » loi de l'humilité [3]. » Voilà donc manifestement tous les évêques soumis à l'autorité et à la correction du saint-siége; et cette autorité reconnue même par l'Église de Constantinople, la seconde Église du monde dans ces temps-là en dignité et en puissance. Voilà le fond de la puissance pontificale : le reste, que la coutume ou la tolérance, ou l'abus même, si l'on veut, pourrait avoir introduit ou augmenté, pouvait être conservé, ou souffert, ou étendu plus ou moins, selon que l'ordre, la paix et la tranquillité publique le demandaient. Le christianisme était né en Angleterre avec la reconnaissance de cette autorité. Henri VIII ne la put souffrir, *même avec cette louable modération* que Cranmer reconnaissait dans saint Grégoire : sa passion et sa politique la lui firent attacher à sa couronne; et ce fut par une si étrange nouveauté qu'il ouvrit la porte à toutes les autres.

On dit que sur la fin de ses jours ce malheureux prince eut quelques remords des excès où il s'était laissé emporter, et qu'il appela les évêques pour y chercher quelque remède. Je ne le sais pas : ceux qui veulent toujours trouver dans les pécheurs scandaleux, et surtout dans les rois, de ces vifs remords qu'on a vus dans un Antiochus, ne connaissent pas toutes les voies de Dieu, et ne font pas assez de réflexion sur le mortel assoupissement et la fausse paix où il laisse quelquefois ses plus grands ennemis. Quoi qu'il en soit, quand Henri VIII aurait consulté ses évêques, que pouvait-on attendre d'un corps qui avait mis l'Église et la vérité sous le joug? Quelque démonstration que fît Henri, de vouloir dans cette occasion des conseils sincères, il ne pouvait rendre aux évêques la liberté que ses cruautés leur avaient ôtée : ils craignaient les fâcheux retours auxquels ce prince était sujet; et celui qui n'avait pu entendre la vérité de la bouche de Thomas Morus son chancelier, et de celle du saint évêque de Rochestre, qu'il fit mourir l'un et l'autre pour la lui avoir dite franchement, mérita de ne l'entendre jamais.

Il mourut en cet état; et il ne faut pas s'étonner si les choses empirèrent par sa mort. Peu à peu tout va en ruine, quand on a ébranlé les fondements. Édouard VI, son fils unique, lui succéda, selon les lois de l'État. Comme il n'avait que dix ans, le royaume fut gouverné par un conseil que le roi défunt avait établi : mais Édouard Seymour, frère de la reine Jeanne, et oncle maternel du jeune roi, eut l'autorité principale, avec le titre de protecteur du royaume d'Angleterre. Il était zuinglien dans le cœur, et Cranmer était son intime ami. Cet archevêque cessa donc alors de dissimuler, et tout le venin qu'il avait dans le cœur contre l'Église catholique parut.

Pour préparer la voie à la réformation qu'on méditait sous le nom du roi, on commença par le reconnaître, comme on avait fait Henri, pour chef souverain de l'Église anglicane au spirituel et au temporel. La maxime qu'on avait établie dès le temps de Henri VIII, était que *le roi tenait la place du pape en Angleterre* [1]. Mais on donnait à cette nouvelle papauté des prérogatives que le pape n'avait jamais prétendues. Les évêques prirent d'Édouard de nouvelles commissions révocables à la volonté du roi, comme Henri l'avait déjà déclaré;

[1] *Burn.* I. *part. l.* II, *p.* 204. — [2] *Lib.* VII, *Epist.* 64, *nunc l.* IX, *ep.* 12, *t.* II, *col.* 941. — [3] *Lib.* VII. *Ep.* 65; *nunc l.* IX *Ep.* 59, *col.* 976.

[1] *Burn. I. part. liv.* II, *p.* 220, 230.

et on crut que, pour avancer la réformation, *il fallait tenir les évêques sous le joug d'une puissance arbitraire*[1]. L'archevêque de Cantorbéri, primat d'Angleterre, fut le premier à baisser la tête sous ce joug honteux. Je ne m'en étonne pas, puisque c'était lui qui inspirait tous ces sentiments : les autres suivirent ce pernicieux exemple. On se relâcha un peu dans la suite; et les évêques furent obligés à recevoir, comme une grâce, que le roi *donnât les évêchés à vie*[2]. On expliquait bien nettement dans leur commission, comme on avait fait sous Henri, selon la doctrine de Cranmer, que la puissance épiscopale, aussi bien que celle des magistrats séculiers, émanait de la royauté comme de sa source, que les évêques ne l'exerçaient que *précairement*, et qu'ils devaient *l'abandonner à la volonté du roi*, d'où elle leur était communiquée. Le roi leur donnait pouvoir « d'ordonner et de déposer les ministres, de se servir des censures ecclésiastiques contre les personnes scandaleuses; et, en un mot, de faire tous les devoirs de la charge pastorale; » tout cela *au nom du roi et sous son autorité*[3]. On reconnaissait en même temps que cette charge pastorale était établie *par la parole de Dieu*, car il fallait bien nommer cette parole dont on voulait se faire honneur. Mais encore qu'on n'y trouvât rien pour la puissance royale, que ce qui regardait l'ordre des affaires du siècle, on ne laissa pas de l'étendre jusqu'à ce qu'il y a de plus sacré dans les pasteurs. On expédiait une commission du roi à qui on voulait pour sacrer un nouvel évêque. Ainsi, selon la nouvelle hiérarchie, comme l'évêque n'était sacré que par l'autorité royale, ce n'était que par la même autorité qu'il célébrait les ordinations. La forme même et les prières de l'ordination, tant des évêques que des prêtres, furent réglées au parlement[4]. On en fit autant de la liturgie, ou du service public, et de toute l'administration des sacrements. En un mot, tout était soumis à la puissance royale; et en abolissant l'ancien droit, le parlement devait faire encore le nouveau corps de canons[5]. Tous ces attentats étaient fondés sur la maxime dont le parlement d'Angleterre s'était fait un nouvel article de foi, « qu'il n'y avait point de juridiction, soit séculière, soit ecclésiastique, qui ne dût être rapportée à l'autorité royale, comme à sa source[6]. »

« Il n'est pas ici question de déplorer les calamités de l'Église mise en servitude, et honteusement dégradée par ses propres ministres. Il s'agit de rapporter des faits, dont le seul récit fait assez voir l'iniquité. Un peu après, le roi déclara qu'il allait « faire la visite de son royaume, et défendait aux archevêques et à tous autres d'exercer aucune juridiction ecclésiastique tant que la visite durerait[7]. » Il y eut une ordonnance du roi pour se faire recommander dans les prières publiques « comme le souverain chef de l'Église anglicane; et la violation de cette ordonnance emportait la suspension, la déposition et l'excommunication[1]. » Voilà donc avec les peines ecclésiastiques tout le fond de l'autorité pastorale usurpé ouvertement par le roi, et le dépôt le plus intime du sanctuaire arraché à l'ordre sacerdotal, sans même épargner celui de la foi, que les apôtres avaient laissé à leurs successeurs.

Je ne puis m'empêcher de m'arrêter ici un moment, pour considérer les fondements de la réformation anglicane, et cet *ouvrage de lumière* de M. Burnet, *dont on fait l'apologie en écrivant son histoire*. L'Église d'Angleterre se glorifie plus que toutes les autres de la réforme, de s'être réformée selon l'ordre, et par des assemblées légitimes. Mais pour y garder cet ordre dont on se vante, le premier principe qu'il fallait poser était que les ecclésiastiques tinssent du moins le premier rang dans les affaires de la religion. Mais on fit tout le contraire; et dès le temps de Henri VIII *ils n'eurent plus le pouvoir de s'en mêler sans son ordre*[2]. Toute la plainte qu'ils en firent fut qu'on les faisait déchoir *de leur privilége*; comme si *se mêler de la religion* était seulement un privilége, et non pas le fond et l'essence de l'ordre ecclésiastique.

Mais on pensera peut-être qu'on les traita mieux sous Édouard, lorsqu'on entreprit la réformation, d'une manière que M. Burnet croit bien plus solide. Tout au contraire : ils demandèrent comme une grâce au parlement, « du moins que les affaires de la religion ne fussent point réglées sans que l'on eût pris leur avis, et écouté leurs raisons[3]. » Quelle misère de se réduire à être écoutés comme simples consulteurs, eux qui le doivent être comme juges, et dont Jésus-Christ a dit : *Qui vous écoute, m'écoute*[4]! Mais *cela*, dit notre historien, *ne leur réussit pas*. Peut-être qu'ils décideront du moins sur la foi dont ils sont les prédicateurs. Nullement. Le conseil du roi résolut « d'envoyer des visiteurs dans tout le royaume, avec des constitutions ecclésiastiques et des articles de foi[5]; » et ce fut au conseil du roi, et par son autorité, qu'on régla *ces articles de religion*[6] qu'on devait proposer au peuple. En attendant qu'on y eût mieux pensé, on s'en tint aux six articles de Henri VIII; et on ne rougissait pas de demander aux évêques une déclaration expresse « de faire profession de la doctrine, selon que de temps en temps elle serait établie et expliquée par le roi et par le clergé[7]. » Au surplus, il n'était que trop visible que le clergé n'était nommé que par cérémonie, puisqu'au fond tout se faisait au nom du roi.

Il semble qu'il ne faudrait plus rien dire après avoir rapporté de si grands excès. Mais ne laissons pas de continuer ce lamentable récit. C'est travailler en quelque façon à guérir les plaies de l'Église, que d'en gémir devant Dieu. Le roi se rendit tellement le maître de la prédication,

[1] *Burn. II. part. liv.* I, *p.* 8, 332. *Rec. des pièc. II. part. liv.* I, *p.* 90. — [2] *Ib. et* 227. — [3] *II. part. liv.* I, 332. — [4] *II. part. p.* 212, 216, 217. — [5] *Ibid.* 213, 214. — [6] *Ib.* 63. — [7] *Ibid.* 37.

[1] *P.* 41. — [2] *Burnet, II. part. liv.* I, *p.* 72. — [3] *Ibid.* 73. — [4] *Luc.* X, 16. — [5] *Burnet, II. part. liv.* I, *p.* 37, 39. — [6] *P.* 39. — [7] *P.* 82.

qu'il y eut même un édit qui « défendait de prê- « cher sans sa permission, ou sans celle de ses « visiteurs, de l'archevêque de Cantorbéri, ou de « l'évêque diocésain[1]. » Ainsi le droit principal était au roi, et les évêques y avaient part avec sa permission seulement. Quelque temps après, le conseil permit de prêcher *à ceux qui se sentiraient animés du Saint-Esprit*[2]. Le conseil avait changé d'avis. Après avoir fait dépendre la prédication de la puissance royale, on s'en remet à la discrétion de ceux qui s'imagineraient avoir en eux-mêmes le Saint-Esprit; et on y admet par ce moyen tous les fanatiques. Un an après, on changea encore. « Il « fallut ôter aux évêques le pouvoir d'autoriser les « prédicateurs, et le réserver au roi et à l'archevê- « que[3]. » Par ce moyen il sera aisé de faire prêcher telle hérésie qu'on voudra. Mais je n'en suis pas à remarquer les effets de cette ordonnance. Ce qu'il faut considérer, c'est qu'on ait remis au prince seul toute l'autorité de la parole. On poussa la chose si loin, qu'après avoir déclaré au peuple que le roi faisait travailler à ôter toutes les matières de controverses, *on défendait*, en attendant, *généralement à tous les prédicateurs de prêcher dans quelque assemblée que ce fût* . Voilà donc la prédication suspendue par tout le royaume, la bouche fermée aux évêques par l'autorité du roi, et tout en attente de ce que le prince établirait sur la foi. On y joignait un avis *de recevoir avec soumission les ordres qui seraient bientôt envoyés*. C'est ainsi que s'est établie la réformation anglicane, *et cet ouvrage de lumière*, dont *on fait*, selon M. Burnet[5], *l'apologie en écrivant son histoire*.

Avec ces préparatifs, la réformation anglicane fut commencée par le duc de Sommerset et par Cranmer. D'abord la puissance royale détruisit la foi que la puissance royale avait établie. Les six articles, que Henri VIII avait publiés avec toute son autorité spirituelle et temporelle, furent abolis[6] : et malgré toutes les précautions qu'il avait prises par son testament pour conserver ces précieux restes de la religion catholique, et peut-être pour la rétablir tout entière avec le temps, la doctrine zuinglienne, tant détestée par ce prince, gagna le dessus.

Pierre Martyr Florentin, et Bernardin Ochin, qui depuis fut l'ennemi déclaré de la divinité de Jésus-Christ, furent appelés pour commencer cette réforme. Tous deux avaient quitté, comme les autres réformateurs, la vie monastique pour celle du mariage. Pierre Martyr était un pur zuinglien. La doctrine qu'il proposa sur l'eucharistie en Angleterre, en 1549, se réduisait à ces trois thèses : 1° *qu'il n'y avait point de transsubstantiation*; 2° *que le corps et le sang de Jésus-Christ n'étaient point corporellement dans l'eucharistie ni sous les espèces*; 3° *qu'ils étaient unis sacramentellement*, c'est-à-dire, figurément, ou tout au plus en vertu, *au pain et au vin*[7].

Bucer n'approuva point la seconde thèse; car, comme nous avons vu, il voulait bien qu'on exclût une présence locale, mais non pas une présence corporelle et substantielle. Il soutenait que Jésus-Christ ne pouvait pas être éloigné de la cène, et qu'il était tellement au ciel, qu'il n'était pas substantiellement éloigné de l'eucharistie. Pierre Martyr croyait que c'était une illusion d'admettre une présence corporelle et substantielle dans la cène, sans y admettre la réalité que les catholiques soutenaient avec les luthériens : et, quelque respect qu'il eût pour Bucer, le seul des protestants qu'il considérait, il ne suivit pas son avis. On dressa en Angleterre une formule selon le sentiment de Pierre Martyr. On y disait « que le corps de Jésus- « Christ n'était qu'au ciel; qu'il ne pouvait pas être « réellement présent en divers lieux; qu'ainsi on « ne devait établir aucune présence réelle ou cor- « porelle de son corps et de son sang dans l'eucha- « ristie[1]. » Voilà ce qu'on définit. Mais la foi n'était pas encore en son dernier état, et nous verrons en son temps cet article bien réformé.

Nous sommes ici obligés à M. Burnet d'un aveu considérable : car il nous accorde que la présence réelle est reconnue dans l'Église grecque. Voici ses paroles : « Le sentiment des luthériens semblait « approcher assez de la doctrine de l'Église grec- « que, qui avait enseigné que la substance du pain « et du vin, et le corps de Jésus-Christ, étaient « dans le sacrement[2]. » Il est en cela de meilleure foi que la plupart de ceux de sa religion : mais en même temps il oppose une plus grande autorité aux nouveautés de Pierre Martyr.

L'esprit de changement se mit alors tout à fait en Angleterre. Dans la réforme de la liturgie et des prières publiques, qui se fit par l'autorité du parlement (car Dieu n'en écoutait aucunes que celles-là), on avait dit que les commissaires nommés par le roi pour les dresser en « avaient achevé l'ouvrage d'un « consentement unanime, et par l'assistance du « Saint-Esprit. » L'on fut étonné de cette expression : mais les réformateurs surent bien répondre « que cela ne s'entendait pas d'une assistance ou « d'une inspiration surnaturelle, et qu'autrement « il n'eût point été permis d'y faire des change- « ments. » Or ils y en voulaient faire, ces réformateurs, et ils ne prétendaient pas former d'abord leur religion. En effet, on fit bientôt dans la liturgie des changements très-considérables; et ils allaient principalement à ôter toutes les traces de l'antiquité que l'on avait conservées.

On avait retenu cette prière dans la consécration de l'eucharistie : « Bénis, ô Dieu! et sanc- « tifie ces présents, et ces créatures de pain et « de vin, afin qu'elles soient pour nous le corps « et le sang de ton très-cher Fils, etc.[3]. » On avait voulu conserver dans cette prière quelque chose de la liturgie de l'Église romaine, que le moine saint Augustin avait portée aux Anglais avec le christianisme, lorsqu'il leur fut envoyé par saint

[1] *Burn. II, part. liv.* 1, *p.* 88. — [2] *P.* 90. — [3] *P.* 122. — [4] *Ibid.* — [5] *Pref.* — [6] *II. part. liv.* 1, *p.* 68. — [7] *Hosp. II. part. an.* 1547, *f.* 207, 208 *et seq. Burn. II. part. liv.* 1, *p.* 161.

[1] *Burn. p.* 259, 601. — [2] *Ibid. p.* 168. — [3] *Liv.* 1, *p.* 114.

Grégoire. Mais, bien qu'on l'eût affaiblie en y retranchant quelques termes, on trouva encore *qu'elle sentait trop la transsubstantiation*, ou même *la présence corporelle* [1]; et on l'a depuis entièrement effacée.

Elle était pourtant encore bien plus forte, comme le disait l'Église anglicane, lorsqu'elle reçut le christianisme : car, au lieu qu'on avait mis dans la liturgie réformée, *que ces présents soient pour nous le corps et le sang de Jésus-Christ*, il y a dans l'original : *que cette oblation nous soit faite le corps et le sang de Jésus-Christ*. Ce mot de *faite* signifie une action véritable du Saint-Esprit qui change ces dons, conformément à ce qui est dit dans les autres liturgies de l'antiquité : « Faites, ô Seigneur ! de ce « pain le propre corps, et de ce vin le propre sang « de votre Fils, les changeant par votre esprit « saint [2] ! » Et ces paroles, *nous soit faite le corps et le sang*, se disent dans le même esprit que celles-ci d'Isaïe : *Un petit enfant nous est né; un fils nous est donné* [3] : non pour dire que les dons sacrés ne sont faits le corps et le sang que lorsque nous les prenons, comme on l'a voulu entendre dans la réforme; mais pour dire que c'est pour nous qu'ils sont faits tels dans l'eucharistie; comme c'est pour nous qu'ils ont été formés dans le sein d'une Vierge. La réformation anglicane a corrigé toutes ces choses, *qui ressentaient trop la transsubstantiation*. Le mot d'oblation *eût aussi trop senti le sacrifice :* on l'avait voulu rendre en quelque façon par le terme de *présents*. A la fin on l'a ôté tout à fait, et l'Église anglicane n'a plus voulu entendre la sainte prière qu'elle entendit, lorsqu'en sortant des eaux du baptême on lui donna la première fois le pain de vie.

Que si on aime mieux que le saint prêtre Augustin lui ait porté la liturgie ou la messe gallicane que la romaine, à cause de la liberté que lui en laissa saint Grégoire [4], il n'importe : la messe gallicane dite par les Hilaire et par les Martin ne différait pas au fond de la romaine, ni des autres. Le *Kyrie eleison*, le *Pater*, dit en un endroit plutôt qu'en un autre, et d'autres choses aussi peu essentielles, faisaient toute la différence; et c'est pourquoi saint Grégoire en laissait le choix au saint prêtre qu'il envoya en Angleterre [5]. On faisait en France, comme à Rome, et dans tout le reste de l'Église, une prière pour demander la transformation et le changement du pain et du vin au corps et au sang. Partout on employait auprès de Dieu le mérite et l'entremise des saints; mais un mérite fondé sur la divine miséricorde, et une entremise appuyée sur celle de Jésus-Christ. Partout on y offrait pour les morts; et on n'avait sur toutes ces choses qu'un seul langage en orient et en occident, dans le midi et dans le nord.

La réformation anglicane avait conservé quelque chose de la prière pour les morts du temps d'Édouard, car on y *recommandait encore à la bonté infinie de Dieu les âmes des trépassés* [1]. On demandait, comme nous faisons encore aujourd'hui dans les obsèques, pour l'âme qui venait de sortir du monde, *la rémission de ses péchés*. Mais tous ces restes de l'ancien esprit sont abolis : cette prière ressentait trop le purgatoire. Il est certain qu'on l'a dite dès les premiers temps en orient et en occident : n'importe, c'était la messe du Pape et de l'Église romaine : il la faut bannir d'Angleterre, et en tourner toutes les paroles dans le sens le plus odieux.

Tout ce que la réforme anglicane tirait de l'antiquité, le dirai-je? elle l'altérait. La confirmation n'a plus été qu'un catéchisme pour faire renouveler les promesses du baptême [2]. Mais, disaient les catholiques, les Pères, dont nous la tenons par une tradition fondée sur les Actes des apôtres et aussi ancienne que l'Église, ne disent pas seulement un mot de cette idée de catéchisme. Il est vrai, et il le faut avouer, on ne laisse pas de tourner la confirmation en cette forme : autrement elle serait trop papistique. On en ôte le saint chrême, que les Pères les plus anciens avaient appelé l'instrument du Saint-Esprit [3] : l'onction même à la fin sera ôtée de l'extrême-onction [4], quoi qu'en puisse dire saint Jacques; et malgré le pape saint Innocent, qui parlait de cette onction au quatrième siècle, on décidera que l'extrême-onction ne se trouve que *dans le dixième*.

Parmi ces altérations trois choses sont demeurées, les cérémonies sacrées, les fêtes des saints, les abstinences et le carême. On a bien voulu que dans le service les prêtres eussent des habits mystérieux, symboles de la pureté et des autres dispositions que demande le culte divin. On regarda les cérémonies comme un langage mystique [5]; et Calvin parut trop outré en les rejetant. On retint l'usage du signe de la croix [6], pour témoigner solennellement que la croix de Jésus-Christ ne nous fait point rougir. On voulait d'abord que « le sacrement du baptême, le service de la confirmation « et la consécration de l'eucharistie fussent témoins « du respect qu'on avait pour cette sainte cérémonie. » A la fin néanmoins on l'a *supprimée dans la* confirmation et dans la *consécration* [7], où saint Augustin avec toute l'antiquité témoigne qu'elle a toujours été pratiquée; et je ne sais pourquoi elle est demeurée seulement dans le baptême.

M. Burnet nous justifie sur les fêtes et les abstinences. Il veut que les jours de fêtes *ne soient pas estimés saints d'une sainteté actuelle et naturelle* [8]. Nous y consentons; et jamais personne n'a imaginé cette sainteté actuelle et naturelle des fêtes qu'il se croit obligé à rejeter. Il dit « qu'aucun de ces jours « n'est proprement dédié à un saint, et qu'on les « consacre à Dieu en la mémoire des saints dont on « leur donne le nom. » C'est notre même doctrine. Enfin on nous justifie en tout et partout sur cette matière, puisqu'on demeure d'accord qu'il faut ob-

[1] *Liv.* I, *p.* 235, 258. — [2] *Lit. de S. Bas. Edit. Bened. app. pag.* 679 *et* 693. — [3] *Is.* IX, 6. — [4] *Burn.* II. *part. liv.* I, *p.* 108. — [5] *Greg. lib.* VII, *epist.* 64. *t.* II, *col.* 940.

[1] *Burn. p.* 114, 116. — [2] *P.* 107, 116, 235. — [3] *P.* 107, 116, 235. — [4] *P.* 116, 258. — [5] *P.* 121, 508. — [6] *P.* 120. — 258. [7] *P.* — [8] *P.* 291.

server ces jours *par un principe de conscience*[1]. Ceux donc qui nous objectent ici que nous suivons *les commandements des hommes*[2] n'ont qu'à faire cette objection aux Anglais; ils leur répondront pour nous.

Ils ne nous justifient pas moins clairement du reproche qu'on nous fait d'enseigner une doctrine de démons, en nous abstenant de certaines viandes par pénitence. M. Burnet répond pour nous [3], lorsqu'il « blâme les mondains qui ne veulent pas concevoir que l'abstinence assaisonnée de dévotion, et accompagnée de la prière, est peut-être un des moyens les plus efficaces que Dieu nous propose pour mettre nos âmes dans une tranquillité nécessaire, et pour avancer notre sanctification. » Puisque c'est dans cet esprit, et non pas, comme plusieurs se l'imaginent, par une espèce de police temporelle, que l'Église anglicane a défendu la viande au vendredi, au samedi, aux vigiles, aux quatre-temps, et dans tout le carême, nous n'avons rien sur ce sujet à nous reprocher les uns aux autres. Il y a seulement sujet de s'étonner que ce soit le roi et le parlement qui ordonnent ces fêtes et ces abstinences, que ce soit le roi qui déclare *les jours maigres*, et qui dispense de ces *observances* [4]; et enfin, qu'en matière de religion, on ait mieux aimé avoir des commandements du roi que des commandements de l'Église.

Mais ce qu'il y a de plus surprenant dans la réformation anglicane, c'est une maxime de Cranmer. Au lieu que dans la vérité le culte dépend du dogme, et doit être réglé par là, Cranmer renversait cet ordre; et, avant que d'examiner la doctrine, il supprimait dans le culte ce qui lui déplaisait le plus. Selon M. Burnet, « l'opinion de la présence de Jésus-Christ dans chaque miette de pain a donné lieu au retranchement de la coupe[5]. Et en effet, poursuit-il[6], si cette hypothèse est juste, la communion sous les deux espèces est inutile. » Ainsi la question de la nécessité des deux espèces dépendait de celle de la présence réelle. Or en 1548 l'Angleterre croyait encore la présence réelle, et le parlement déclarait que « le corps du Seigneur était contenu dans chaque morceau, et dans les plus petites portions de pain[7]. » Cependant on avait déjà établi la nécessité de la communion sous les deux espèces; c'est-à-dire, qu'on avait tiré la conséquence avant que de s'être bien assuré du principe.

L'année d'après, on voulut douter *de la présence réelle; et la question n'était pas encore décidée*[8], quand on supprima par provision l'adoration de Jésus-Christ dans le sacrement : de même que si on disait, en voyant le peuple dans un grand respect, comme en présence du roi : Commençons par empêcher tous ces honneurs; nous verrons après si le roi est là, et si ces respects lui sont agréables. On ôta de même l'oblation du corps et du sang, encore que cette oblation, dans le fond, ne soit autre chose que la consécration faite devant Dieu de ce corps et de ce sang comme réellement présents avant la manducation : et, sans avoir examiné le principe, on en avait déjà renversé la suite infaillible.

[1] *Burn. p.* 291. — [2] *Matth.* XV, 9. — [3] *Burn. p.* 145. — [4] *P.* 144, 290. — [5] *P.* 261. — [6] *II. part. p.* 61. — [7] *P.* 97. — [8] *P.* 121

La cause d'une conduite si irrégulière, c'est qu'on menait le peuple par le motif de la haine, et non par celui de la raison. Il était aisé d'exciter la haine contre certaines pratiques dont on ne montrait ni la source ni le droit usage, surtout lorsqu'il s'y était mêlé quelques abus : ainsi il était aisé de rendre odieux les prêtres qui abusaient de la messe pour un gain sordide; et la haine, une fois échauffée contre eux, était tournée insensiblement par mille artifices contre le mystère qu'ils célébraient, et même, comme on a vu[1], contre la présence réelle qui en était le soutien.

On en usait de même sur les images; et une lettre française que M. Burnet nous a rapportée d'Édouard VI à son oncle le protecteur, nous le fait voir. Pour exercer le style de ce jeune prince, ses maîtres lui faisaient recueillir tous les passages où Dieu parle contre les idoles. « J'ai voulu, disait-il, en lisant la sainte Écriture, noter plusieurs lieux qui défendent de N'ADORER NI FAIRE aucunes images, non-seulement de dieux étrangers, mais aussi de ne former aucune chose, pensant LA FAIRE SEMBLABLE A LA MAJESTÉ DE DIEU le Créateur[2]. » Dans cet âge crédule, il avait cru simplement ce qu'on lui disait, que les catholiques faisaient des images, pensant *les faire semblables à la majesté de Dieu;* et ces grossières idées lui causaient de l'étonnement et de l'horreur. « Si m'esbahis, poursuit-il dans le langage du temps, vu que lui-mesme et son Saint-Esprit l'a si souvent défendu, que tant de gens ont osé commettre idolastrie, EN FAISANT ET ADORANT les images. » Il attache toujours, comme on voit, la même haine à les faire qu'à les adorer; et il a raison, selon les idées qu'on lui donnait; puisque constamment il n'est pas permis de faire des images, dans la pensée de faire quelque chose *de semblable à la majesté du Créateur*. « Car, comme ajoute ce prince, Dieu ne peut être vu en choses qui soient matérielles, mais veut être vu dans ses œuvres. » Voilà comme on abusait un jeune enfant, on excitait sa haine contre les images païennes, où on prétend représenter la Divinité : on lui montrait que Dieu défend de faire de telles images; mais on n'avait garde de lui enseigner que celles des catholiques ne sont pas de ce genre; puisqu'on ne s'est pas encore avisé de dire qu'il soit défendu d'en faire de telles, ni de peindre Jésus-Christ et ses saints. Un enfant de dix à douze ans n'y prenait pas garde de si près : c'était assez qu'en général et confusément on lui décriât les images. Celles de l'Église, quoique d'un autre ordre et d'un autre dessein, passaient avec les autres : ébloui d'un raisonnement spécieux et de l'autorité de ses maîtres, tout était idole pour lui; et la haine qu'il avait contre l'idolâtrie se tournait aisément contre l'Église.

[1] Ci-dessus, *liv.* VI. — [2] *Rec.* II. *part. liv.* II, p 68

Le peuple n'était pas plus fin, et il n'était que trop aisé de l'animer par un semblable artifice. Après cela on ose prendre les progrès soudains de la réforme pour un miracle visible et un témoignage de la main de Dieu[1]. Comment M. Burnet l'a-t-il osé dire, lui qui nous découvre si bien les causes profondes de ce malheureux succès? Un prince prévenu d'un amour aveugle, et condamné par le Pape, fait exagérer des faits particuliers, des exactions odieuses, des abus réprouvés par l'Église même. Toutes les chaires résonnent de satires contre les prêtres ignorants et scandaleux : on en fait des comédies et des farces publiques, et M. Burnet lui-même en est indigné. Sous l'autorité d'un enfant et d'un protecteur entêté de la nouvelle hérésie, on pousse encore plus loin la satire et l'invective : les peuples, *déjà prévenus d'une secrète aversion pour leurs conducteurs spirituels*[2], écoutent avidement la nouvelle doctrine. On ôte les difficultés du mystère de l'eucharistie; et au lieu de retenir les sens asservis, on les flatte. Les prêtres sont déchargés de la continence, les moines de tous leurs vœux, tout le monde du joug de la confession, salutaire à la vérité pour la correction des vices, mais pesant à la nature. On prêchait une doctrine plus libre, et *qui*, comme dit M. Burnet, *traçait un chemin simple et aisé pour aller au ciel*[3]. Des lois si commodes trouvaient une facile exécution. *De seize mille* ecclésiastiques dont le clergé d'Angleterre était composé, M. Burnet nous raconte que *les trois quarts* renoncèrent à leur célibat du temps d'Édouard[4], c'est-à-dire en cinq ou six ans, et on faisait de bons réformés de ces mauvais ecclésiastiques qui renonçaient à leurs vœux. Voilà comme on gagnait le clergé. Pour les laïques, les biens de l'Église étaient en proie : l'argenterie des sacristies enrichissait le fisc du prince : la seule châsse de saint Thomas de Cantorbéri, avec les inestimables présents qu'on y avait envoyés de tous côtés, produisit au trésor royal des sommes immenses[5]. C'en fut assez pour faire dégrader le saint martyr. On le condamna pour le piller; et les richesses de son tombeau firent une partie de son crime. Enfin on aimait mieux piller les églises que de faire un bon usage de leurs revenus, selon l'intention des fondateurs. Quelle merveille qu'on ait gagné si promptement et les grands, et le clergé, et les peuples! N'est-ce pas au contraire un miracle visible, qu'il soit resté une étincelle en Israël, et que les autres royaumes n'aient pas suivi l'exemple de l'Angleterre, du Danemark, de la Suède et de l'Allemagne, réformés par ces moyens?

Parmi toutes ces réformations la seule qui n'avançait pas était visiblement celle des mœurs. Nous avons vu sur ce point comme l'Allemagne avait profité de la réforme de Luther; et il n'y a qu'à lire l'histoire de M. Burnet pour voir qu'il n'en allait pas autrement en Angleterre. On a vu Henri VIII son premier réformateur : l'ambitieux duc de Sommerset fut le second. Il s'égalait aux souverains, lui qui n'était qu'un sujet, et prenait le titre de *duc de Sommerset par la grâce de Dieu*[1]. Au milieu *des désordres de l'Angleterre, et des ravages que la peste faisait à Londres*, il ne songeait qu'à bâtir le plus magnifique palais qu'on eût jamais vu; et, pour comble d'iniquité, il le bâtissait *des ruines d'églises et d'hôtels d'évêques*, et des revenus que *lui cédaient les évêques et les chapitres*[2]; car il fallait bien lui céder tout ce qu'il voulait. Il est vrai qu'il en prenait un don du roi : mais c'était le crime d'abuser ainsi de l'autorité d'un roi enfant, et d'accoutumer son pupille à ces donations sacriléges. Je passe le reste des attentats qui le firent condamner par arrêt du parlement, premièrement, à perdre l'autorité qu'il avait usurpée sur le conseil, et ensuite à perdre la vie. Mais, sans examiner les raisons qu'il eut de faire couper la tête à son frère l'amiral, quelle honte d'avoir fait subir à un homme de cette dignité, et à son propre frère, la loi inique d'être condamné *sur de simples dépositions, et sans écouter ses défenses*[3]! En vertu de cette coutume, l'amiral fut jugé, comme tant d'autres, sans être ouï. Le protecteur obligea le roi à ordonner aux communes de passer outre au procès, sans entendre l'accusé; et c'est ainsi qu'il instruisait son pupille à faire justice.

M. Burnet se met fort en peine pour justifier son Cranmer de ce qu'il signa, étant évêque, l'arrêt de mort de ce malheureux, et se mêla, contre les canons, dans une cause de sang[4]. Sur cela, il fait à son ordinaire un de ces plans spécieux, où il tâche toujours indirectement de rendre odieuse la foi de l'Église, et d'en éluder les canons : mais il ne prend pas garde au principal. S'il fallait chercher des excuses à Cranmer, ce n'était pas seulement pour avoir violé les canons, qu'il devait respecter plus que tous les autres, étant archevêque; mais pour avoir violé la loi naturelle observée par les païens mêmes, *de ne condamner aucun accusé sans l'entendre dans ses défenses*[5]. Cranmer, malgré cette loi, condamna l'amiral, et signa l'ordre de l'exécuter. Un si grand réformateur ne devait-il pas s'élever contre une coutume si barbare? Mais non, il valait bien mieux démolir les autels, abattre les images, sans épargner celle de Jésus-Christ; et abolir la messe, que tant de saints avaient dite et entendue depuis l'établissement du christianisme parmi les Anglais.

Pour achever ici la vie de Cranmer, à la mort d'Édouard VI il signa la disposition où ce jeune prince, en haine de la princesse sa sœur, qui était catholique, changeait l'ordre de la succession. M. Burnet veut qu'on croie que l'archevêque souscrivit avec peine[6]. Ce lui est assez que ce grand réformateur fasse les crimes avec quelque répugnance : mais cependant le conseil, dont Cranmer était le chef, donna tous les ordres pour armer le peuple contre la reine Marie, et pour soutenir l'usurpatrice Jeanne de Suffolk : la prédication y fut employée; et Ridley, évêque de Londres, eut charge de parler

[1] I. *part.*, *liv.* I, *p.* 49, *etc.* — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid. liv.* II, *p.* 416. — [5] *Ibid.* I. *part.*

[1] *P.* 203. — [2] *Ibid.* — [3] *P.* 151. — [4] *Ibid.* — [5] *Act.* XXV, 16. — [6] II. *part. p.* 341.

pour elle dans la chaire [1]. Quand elle fut sans espérance, Cranmer, avec tous les autres, avoua son crime, et eut recours à la clémence de la reine. Cette princesse rétablissait la religion catholique, et l'Angleterre se réunissait au saint-siége. Comme on avait toujours vu Cranmer accommoder sa religion à celle du roi, on crut aisément qu'il suivrait celle de la reine, et qu'il ne ferait non plus de difficulté de dire la messe, qu'il n'en avait fait sous Henri, treize ans durant, sans y croire. Mais l'engagement était trop fort, et il se serait déclaré trop évidemment un homme sans religion, en changeant ainsi à tout vent. On le mit dans la Tour de Londres, et pour le crime d'État, et pour le crime d'hérésie [2]. Il fut déposé par l'autorité de la reine [3]. Cette autorité était légitime à son égard, puisqu'il l'avait reconnue, et même établie. C'était par cette autorité qu'il avait lui-même déposé Bonner, évêque de Londres; et il fut puni par les lois qu'il avait faites. Par une raison semblable, les évêques qui avaient reçu leurs évêchés pour un certain temps furent révoqués [4]; et jusqu'à ce que l'ordre ecclésiastique fût entièrement rétabli, on agit contre les protestants selon leurs maximes.

Après la déposition de Cranmer, on le laissa quelque temps en prison. Ensuite il fut déclaré hérétique, et il reconnut lui-même *que c'était pour avoir nié la présence corporelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie* [5]. On voit par là en quoi on faisait consister alors la principale partie de la réformation d'Édouard VI; et je suis bien aise de le faire remarquer ici, parce que tout cela sera changé sous Élisabeth.

Lorsqu'il s'agit de décerner dans les formes du supplice de Cranmer, ses juges furent composés de commissaires du Pape et de commissaires de Philippe et de Marie; car la reine avait alors épousé Philippe II, roi d'Espagne. L'accusation roula sur les mariages et les hérésies de Cranmer. M. Burnet nous apprend que la reine lui pardonna le crime d'état pour lequel il avait déjà été condamné dans le parlement. Il avoua les faits qu'on lui imputait sur sa doctrine et ses mariages, « et remontra seulement qu'il n'avait jamais forcé personne de signer ses sentiments [6]. »

A entendre un discours si plein de douceur, on pourrait croire que Cranmer n'avait jamais condamné personne pour la doctrine. Mais, pour ne point ici parler de l'emprisonnement de Gardiner, évêque de Winchestre, de celui de Bonner, évêque de Londres [7], ni d'autres choses semblables, l'archevêque avait souscrit, sous Henri, au jugement où Lambert, et ensuite Anne Askew, furent condamnés à mort pour avoir nié la présence réelle [8]: et sous Édouard, à celui de Jeanne de Kent, et à celui de George de Pare, brûlés pour leurs hérésies [9]. Bien plus, Édouard, porté à la clémence, refusait de signer l'arrêt de mort de Jeanne de Kent, et il n'y fut déterminé que par l'autorité de Cranmer [1]. Si donc on le condamna pour cause d'hérésie, il en avait lui-même très-souvent donné l'exemple.

Dans le dessein de prolonger l'exécution de son jugement, il déclara qu'il *était prêt d'aller soutenir sa doctrine devant le Pape* [2], sans néanmoins le reconnaître : du Pape, au nom duquel on le condamnait, il appela au concile général. Comme il vit qu'il ne gagnait rien, *il abjura les erreurs de Luther et de Zuingle* [3], et reconnut distinctement, avec la présence réelle, tous les autres points de la foi catholique. L'abjuration qu'il signa était conçue dans les termes qui marquaient le plus une véritable douleur de s'être laissé séduire. Les réformés furent consternés. Cependant leur réformateur fit une seconde abjuration [4]; c'est-à-dire, que lorsqu'il vit, malgré son abjuration précédente, que la reine ne lui voulait pas pardonner, il revint à ses premières erreurs; mais il s'en dédit bientôt, *ayant encore*, dit M. Burnet, *de faibles espérances d'obtenir sa grâce*. Ainsi, poursuit cet auteur, *il se laissa persuader de mettre au net son abjuration, et de la signer de nouveau*. Mais voici le secret qu'il trouva pour mettre sa conscience à couvert. M. Burnet continue : « Appréhendant d'être brûlé, malgré ce qu'il avait fait, il écrivit secrètement une « confession sincère de sa créance, et la porta avec « lui quand on le mena au supplice. » Cette confession, ainsi *secrètement écrite*, nous fait assez voir qu'il ne voulut point paraître protestant, tant qu'il lui resta quelque espérance. Enfin, comme il en fut tout à fait déchu, il se résolut à dire ce qu'il avait dans le cœur, et à se donner la figure d'un martyr.

M. Burnet emploie toute son adresse à couvrir la honte d'une mort si misérable; et après avoir allégué en faveur de son héros les fautes de saint Athanase et de saint Cyrille, dont nous ne voyons nulle mention dans l'Histoire ecclésiastique, il allègue le reniement de saint Pierre, très-connu dans l'Évangile. Mais quelle comparaison de la faiblesse d'un moment de ce grand apôtre, avec la misère d'un homme qui a trahi sa conscience durant presque tout le cours de sa vie, et treize ans durant, à commencer depuis le temps de son épiscopat! Qui jamais n'a osé se déclarer que lorsqu'il a eu un roi pour lui? et qui enfin, prêt à mourir, confessa tout ce qu'on voulut, tant qu'il eut un moment d'espérance; en sorte que sa feinte abjuration n'est visiblement qu'une suite de la lâche dissimulation de toute sa vie?

Avec cela, si Dieu le permet, on nous vantera encore la vigueur de ce perpétuel flatteur des rois [5], qui a tout sacrifié à la volonté de ses maîtres, cassant tout autant de mariages, souscrivant à tout autant de condamnations, et consentant à tout autant de lois qu'on a voulu, même à celles qui étaient ou en vérité, ou, selon son sentiment, les plus iniques; qui enfin n'a point rougi d'asservir la céleste autorité des évêques à celle des rois de

[1] *Liv.* II, *p.* 356 *et seq.* — [2] *P.* 374. — [3] *P.* 414. — [4] *P.* 412. — [5] *P.* 425. — [6] II. *part. liv.* II, *p.* 496. — [7] *Ibid*, *liv.* I, *p.* 53, 54. — [8] I. *part. liv.* II, *p.* 346. *Liv.* III, *p.* 467. — [9] II. *part liv.* I, *p.* 109, 171.

[1] II. *part. liv.* I, *p.* 170. — [2] *P.* 497. — [3] *P.* 498. — [4] *P.* 499. — [5] *M. Burnet*, *p* 502, 503.

la terre, et à rendre l'Église leur captive dans la discipline, dans la prédication de la parole, dans l'administration des sacrements, et dans la foi. Cependant M. Burnet ne trouve en lui *qu'une tache remarquable* [1], qui est celle de son abjuration; et pour le reste, il avoue seulement (encore en veut-il douter) qu'*il a été peut-être un peu trop soumis aux volontés de Henri VIII. Mais ailleurs*, pour le justifier tout à fait, il assure que *s'il eut de la complaisance pour Henri, ce fut tant que sa conscience le lui permit* [2]. Sa concience lui permettait donc de casser deux mariages sur des prétextes notoirement faux, et qui n'avaient d'autre fondement que de nouvelles amours? Sa conscience lui permettait donc, étant luthérien, de souscrire à des articles de foi où tout le luthéranisme était condamné, et où la messe, l'injuste objet de l'horreur de la nouvelle réforme, était approuvée? Sa conscience lui permettait donc de la célébrer sans y croire, durant toute la vie de Henri; d'offrir à Dieu, même pour les morts, un sacrifice qu'il regardait comme une abomination; de consacrer des prêtres, à qui il donnait le pouvoir de l'offrir; d'exiger de ceux qu'il faisait sous-diacres, selon la formule du Pontifical, auquel on n'avait encore osé toucher, la continence, à laquelle il ne se croyait pas obligé lui-même, puisqu'il était marié; de jurer l'obéissance au Pape, qu'il regardait comme l'Antechrist; d'en recevoir des bulles, et de se faire instituer archevêque par son autorité; de prier les saints et d'encenser les images, quoique, selon les maximes des luthériens, tout cela ne fût autre chose qu'une idolâtrie; enfin, de professer et de pratiquer tout ce qu'il croyait devoir ôter de la maison de Dieu, comme une exécration et un scandale?

Mais c'est que « les réformateurs (ce sont les « paroles de M. Burnet) ne savaient pas encore « que ce fût absolument un péché, de retenir tous « ces abus, jusqu'à ce que l'occasion se présentât « de les abolir [3]. » Sans doute ils ne savaient pas que ce fût absolument un péché que de changer selon leur pensée la cène de Jésus-Christ en un sacrilége, et de se souiller par l'idolâtrie? Pour s'abstenir de ces choses, le commandement de Dieu ne suffisait pas, il fallait attendre que le roi et le parlement le voulussent?

On nous allègue Naaman, qui, obligé par sa charge de donner la main à son roi, ne voulait pas demeurer debout pendant que son maître fléchissait le genou dans le temple de Remmon [4]; et on compare des actes de religion avec le devoir et la bienséance d'une charge séculière. On nous allègue les apôtres, qui, *après l'abolition de la loi mosaïque, adoraient encore dans le temple, retenaient la circoncision, et offraient des sacrifices;* et on compare des cérémonies que Dieu avait instituées, et qu'il fallait, comme disent tous les saints Pères, ensevelir avec honneur, à des actes que l'on croit être d'une manifeste impiété. On nous allègue les mêmes apôtres, qui se faisaient tout à tous, et

[1] *P.* 503.—[2] *P.* 523. - [3] *T.* I, *Préf.* — [4] *IV. Reg.* v, 18, 19.

les premiers chrétiens, qui ont adopté des céi nies du paganisme. Mais si les premiers chr ont adopté des cérémonies indifférentes, s'en qu'on en doive pratiquer qu'on croit pleines crilége? Que la réforme est aveugle, qui, pou ner de l'horreur des pratiques de l'Église, l pelle des idolâtries! qui, contraire à elle-n lorsqu'il s'agit d'excuser les mêmes pratique ses auteurs, les traite d'indifférentes, et fai plus clair que le jour, ou qu'elle se moque d l'univers en appelant idolâtrie ce qui ne l'es ou que ceux qu'elle regarde comme ses héro les plus corrompus de tous les hommes! Mais a révélé leur hypocrisie par leur historien; e M. Burnet qui met leur honte en plein jour.

Au reste, si, pour convaincre la réforn prétendue par elle-même, je n'ai fait pour dire qu'abréger l'histoire de M. Burnet, et qu reçu comme vrais les faits que j'ai rapporté là je ne prétends point accorder les autre qu'il soit permis à M. Burnet de faire passe ce qu'il raconte, à la faveur des vérités désa geuses à sa religion qu'il n'a pu nier. Je i avouerai pas, par exemple, ce qu'il dit sans t gnage et sans preuve, que c'était *une réso prise* entre François Ier et Henri VIII de se traire *de concert* à l'obéissance du Pape, changer la messe en une simple communion, à-dire, d'en supprimer l'oblation et le sacri On n'a jamais ouï parler en France de c avancé par M. Burnet. On ne sait non plus veut dire cet historien, lorsqu'il assure que fit changer à François Ier la résolution d'ab puissance des papes, c'est que Clément VII « « corda tant d'autorité sur tout le clergé de F « que ce prince n'en eût pas eu davantage en « un patriarche [2]; » car ce n'est là qu'un dis en l'air, et une chose inconnue à notre his M. Burnet ne sait pas mieux l'histoire de la re protestante, lorsqu'il avance si hardiment, c chose avouée entre les réformateurs, que *les b œuvres étaient indispensablement nécessaire le salut* [3]; car il a vu et il verra cette propos *Les bonnes œuvres sont nécessaires au salu* pressément condamnée par les luthériens dan assemblées les plus solennelles [4]. Je m'éloig trop de mon dessein, si je relevais les autre de cette nature : mais je ne puis m'empêche vertir le monde du peu de croyance que r cet historien sur le sujet du concile de Trente a parcouru si négligemment, qu'il n'a pas pris garde au titre que ce concile a mis à l de ses décisions; puisqu'il lui reproche *d usurpé le titre glorieux de très-saint conc cuménique, représentant l'Église univers* bien que cette qualité ne se trouve en auc ses décrets : chose peu importante en elle-n puisque ce n'est pas cette expression qui con un concile; mais enfin elle n'eût pas échapp

[1] I. *part. liv.* II, *p.* 196. *Ibid. liv.* III, *p.* 467. — [2] *I* 196. — [3] I. *part. liv.* III, *p.* 392, 393. — [4] Ci-dessus, *liv* ci-après, *liv.* VIII. — [5] II. *part.* — *liv.* I, *p.* 29.

homme qui aurait seulement ouvert le livre avec quelque attention.

On se doit donc bien garder de croire notre historien en ce qu'il prononce touchant ce concile sur la foi de Fra-Paolo, qui n'en est pas tant l'historien que l'ennemi déclaré. M. Burnet fait semblant de croire que cet auteur doit être pour les catholiques au-dessus de tout reproche, parce qu'il est *de leur parti* [1]; et c'est le commun artifice de tous les protestants. Mais ils savent bien en leur conscience que ce Fra-Paolo, qui faisait semblant d'être des nôtres, n'était en effet qu'un protestant habillé en moine. Personne ne le connaît mieux que M. Burnet, qui nous le vante. Lui, qui le donne dans son histoire de la réformation pour un auteur *de notre parti*, nous le fait voir, dans un autre livre qu'on vient de traduire en notre langue, comme un protestant caché, qui regardait *la liturgie anglicane comme son modèle* [2]; qui, à l'occasion des troubles arrivés entre Paul V et la république de Venise, ne travaillait qu'à porter cette république à *une entière séparation, non-seulement de la cour, mais encore de l'Église de Rome;* qui se croyait *dans une Église corrompue et dans une communion idolâtre*, où il ne laissait pas de demeurer; qui écoutait *les confessions, qui disait la messe, et adoucissait les reproches de sa conscience en omettant une grande partie du canon, et en gardant le silence dans les parties de l'office qui étaient contre sa conscience.* Voilà ce qu'écrit M. Burnet dans la Vie de Guillaume Bedell, évêque protestant de Kilmore en Irlande, qui s'était trouvé à Venise dans le temps du démêlé, et à qui Fra-Paolo avait ouvert son cœur. Je n'ai pas besoin de parler des lettres de cet auteur, toutes protestantes, qu'on avait dans toutes les bibliothèques, et que Genève a enfin rendues publiques. Je ne parle à M. Burnet que de ce qu'il écrivait lui-même pendant qu'il comptait parmi nos auteurs *Fra-Paolo*, protestant sous un froc, qui disait la messe sans y croire, et qui demeurait dans une Église dont le culte lui paraissait une idolâtrie.

Mais ce que je lui pardonne le moins, c'est ces images ingénieuses qu'il nous trace, à l'exemple de Fra-Paolo, et avec aussi peu de vérité, des anciens dogmes de l'Église. Il est vrai que cette invention est aussi commode qu'agréable. Au milieu de son récit, un adroit historien fait couler tout ce qu'il lui plaît de l'antiquité, et nous en fait un plan à sa mode. Sous prétexte qu'un historien ne doit ni entrer en preuve, ni faire le docteur, on se contente d'avancer des faits qu'on croit favorables à sa religion. On veut se moquer du culte des images ou des reliques, ou de l'autorité du Pape, ou de la prière pour les morts, ou même, pour ne rien omettre, du *pallium :* on donne à ces pratiques telle forme et telle date qu'on veut. On dit par exemple que le *pallium, honneur chimérique, est de l'invention de Paschal II* [3], quoiqu'on le trouve cinq cents ans devant les lettres du pape Vigile et de saint Grégoire. Le crédule lecteur, qui trouve une histoire toute parée de ces réflexions, et qui voit partout, dans un ouvrage dont le caractère doit être la sincérité, un abrégé des antiquités de plusieurs siècles, sans songer que l'auteur lui donne ou ses préventions ou ses conjectures pour des vérités constantes, en admire l'érudition comme les tours agréables, et croit être à l'origine des choses. Mais il n'est pas juste que M. Burnet, sous le titre insinuant d'historien, décide ainsi des antiquités, ni que Fra-Paolo, qu'il a imité, acquière le droit de faire croire tout ce qu'il voudra de notre religion, à cause que sous un froc il cachait un cœur calviniste, et qu'il travaillait sourdement à décréditer la messe qu'il disait tous les jours.

Qu'on ne croie donc plus M. Burnet en ce qu'il dit sur les dogmes de l'Église, qu'il tourne tout à contre-sens. Soit qu'il parle par lui-même, ou qu'il introduise dans son histoire quelqu'un qui parle contre notre doctrine, il a toujours un dessein secret de la décrier. Peut-on souffrir son Cranmer, lorsque, abusant d'un traité que Gerson a fait *de auferibilitate Papæ*, il en conclut que, selon ce docteur, *on peut fort bien se passer du Pape* [1]? au lieu qu'il veut dire seulement, comme la suite de cet ouvrage le montre d'une manière à ne laisser aucun doute, qu'on peut déposer le Pape en certains cas. Quand on raconte sérieusement de pareilles choses, on veut amuser le monde, et on s'ôte toute croyance parmi les gens sérieux.

Mais l'endroit où notre historien a épuisé toutes ses adresses, et usé pour ainsi dire toutes ses plus belles couleurs, est celui du célibat des ecclésiastiques. Je ne prétends pas discuter ce qu'il en dit sous le nom de Cranmer ou de lui-même [2]. On peut juger de ses remarques sur l'antiquité par celles qu'il fait sur le Pontifical romain, dont on avouera bien que les sentiments sur le célibat ne sont pas obscurs. « On considérait, dit-il [3], que l'engagement où entrent les gens d'église, suivant les cérémonies du Pontifical romain, n'emporte pas nécessairement le célibat. Celui qui confère les ordres demande à celui qui les reçoit, *s'il promet de vivre dans la chasteté et dans la sobriété :* à quoi le sous-diacre répond : Je le promets. » M. Burnet conclut de ces paroles, qu'on n'obligeait qu'à la chasteté qui « se trouve parmi les gens mariés, de même que parmi ceux qui ne le sont pas. » Mais l'illusion est trop grossière pour être soufferte. Les paroles qu'il rapporte ne se disent pas dans l'ordination du sous-diacre, mais dans celle de l'évêque [4]. Et dans celle du sous-diacre on arrête celui qui se présente à cet ordre, pour lui déclarer que *jusqu'alors il a été libre ;* mais que s'il passe plus avant, *il faudra garder la chasteté* [5]. M. Burnet dira-t-il encore que la chasteté dont il est ici question est celle qu'on garde dans le mariage, et qui nous apprend *à nous abstenir de tous les plaisirs illicites?* Est-ce donc qu'il fallait attendre le sous-diaconat pour entrer

[1] I. *part. Préf.* — [2] *Vie de Guill. Bedell, év. de Kilmore, en Irlande*, p. 9, 19, 20. — [3] *P.* 600.

[1] I. *part. liv.* II, *p.* 251. — [2] *Ibid. liv.* III, *p.* 353. — [3] II. *part. liv.* I, *p.* 138. — [4] *Pont. Rom. in Cons. Episc.* — [5] *Pont. Rom. in Ordin. Subdiac.*

dans cette obligation? Et qui ne reconnaît ici cette profession de la continence imposée, selon les anciens canons, aux principaux clercs, dès le temps qu'on les élève au sous-diaconat?

M. Burnet répond encore que, sans s'arrêter au Pontifical, les prêtres anglais qui se marièrent du temps d'Édouard avaient été ordonnés sans qu'on leur en eût fait la demande, et par conséquent sans en avoir fait le vœu [1]. Mais le contraire paraît par lui-même; puisqu'il a reconnu que du temps de Henri VIII on ne retrancha rien dans les rituels, ni dans les autres livres d'offices, si ce n'est quelques prières outrées qu'on y adressait aux saints, ou quelque autre chose peu importante; et on voit bien que ce prince n'avait garde de retrancher dans l'ordination la profession de la continence, lui qui a défendu de la violer, premièrement sous peine de mort, et lorsqu'il s'est le plus relâché, *sous peine de confiscation de tous biens* [2]. C'est aussi pour cette raison que Cranmer n'osa jamais déclarer son mariage durant la vie de Henri, et il lui fallut ajouter à un mariage défendu la honte de la clandestinité.

Je ne m'étonne donc plus que, sous un tel archevêque, on ait méprisé la doctrine de ses saints prédécesseurs, d'un saint Dunstan, d'un Lanfranc, d'un saint Anselme, dont les vertus admirables, et en particulier la continence, ont été l'honneur de l'Église. Je ne m'étonne pas qu'on ait effacé du nombre des saints un saint Thomas de Cantorbéri, dont la vie était la condamnation de Thomas Cranmer. Saint Thomas de Cantorbéri résista aux rois iniques; Thomas Cranmer leur prostitua sa conscience, et flatta leurs passions. L'un banni, privé de ses biens, persécuté dans les siens et dans sa propre personne, et affligé en toutes manières, acheta la liberté glorieuse de dire la vérité comme il la croyait, par un mépris courageux de la vie et de toutes ses commodités : l'autre, pour plaire à son prince, a passé sa vie dans une honteuse dissimulation, et n'a cessé d'agir en tout contre sa croyance. L'un combattit jusqu'au sang pour les moindres droits de l'Église; et en soutenant ses prérogatives, tant celles que Jésus-Christ lui avait acquises par son sang, que celles que les rois pieux lui avaient données, il défendit jusqu'aux dehors de cette sainte cité : l'autre en livra aux rois de la terre le dépôt le plus intime, la parole, le culte, les sacrements, les clefs, l'autorité, les censures, la foi même : tout enfin est mis sous le joug; et toute la puissance ecclésiastique étant réunie au trône royal, l'Église n'a plus de force qu'autant qu'il plaît au siècle. L'un enfin, toujours intrépide et toujours pieux pendant sa vie, le fut encore plus à la dernière heure : l'autre, toujours faible et toujours tremblant, l'a été plus que jamais dans les approches de la mort; et à l'âge de soixante-deux ans il a sacrifié à un misérable reste de vie sa foi et sa conscience. Aussi n'a-t-il laissé qu'un nom odieux parmi les hommes; et, pour l'excuser dans son parti même, on n'a que des tours ingénieux que les faits démentent : mais la gloire de saint Thomas de Cantorbéri vivra autant que l'Église; et ses que la France et l'Angleterre ont révérées à l'envi, ne seront jamais oubliées. Plus la ca ce saint martyr soutenait a paru douteuse et que aux politiques et aux mondains, plus l puissance s'est déclarée d'en haut en sa fav les châtiments terribles qu'elle exerça sur I qui avait persécuté le saint prélat; par la p exemplaire de ce prince, qui seul put apaise Dieu; et par des miracles d'un si grand écla attirerent non-seulement les rois d'Angleter encore les rois de France, à son tombeau : d'ailleurs si continuels, et si attestés par le c unanime de tous les écrivains du temps, c les révoquer en doute il faut rejeter toute toires. Cependant la réformation anglican un si grand homme du nombre des saints. I a porté bien plus haut ses attentats : il fau dégrade tous les saints qu'elle a eus depui a été chrétienne. Bède, son vénérable hi ne lui a conté que des fables, ou en tout histoires peu prisées, quand il lui a rac merveilles de sa conversion, et la sainteté de teurs, de ses rois, et de ses religieux. L saint Augustin, qui lui a porté l'Évangil pape saint Grégoire, qui l'a envoyé, ne se pas des mains de la réforme : elle les attaque écrits. Si nous l'en croyons, la mission des sa ont fondé l'Église anglicane est l'ouvrage bition et de la politique des papes; et en conve les Anglais, saint Grégoire, un pape si hu si saint, a prétendu les assujettir à son siég qu'à Jésus-Christ [1]. Voilà ce qu'on publie gleterre; et sa réformation s'établit en aux pieds, jusque dans la source, tout le tianisme de la nation. Mais une nation si sav demeurera pas longtemps dans cet éblouiss le respect qu'elle conserve pour les Pères, et rieuses et continuelles recherches sur l'an la ramèneront à la doctrine des premiers Je ne puis croire qu'elle persiste dans la hain a conçue contre la chaire de saint Pierre, c a reçu le christianisme. Dieu travaille trop p ment à son salut en lui donnant un roi inco ble en courage comme en piété. Enfin le de vengeance et d'illusion passeront, et Die tera les gémissements de ses saints.

LIVRE VIII.

Depuis 1546 *jusqu'à l'an* 1561.

SOMMAIRE

Guerre ouverte entre Charles V et la ligue de Sm Thèses de Luther, qui avait excité les luthérien dre les armes. Nouveau sujet de guerre à l'occa Herman, archevêque de Cologne. Prodigieuse igno cet archevêque. Les protestants défaits par Ch L'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse pris L'*Interim*, ou le livre de l'empereur, qui règle vision, et en attendant le concile, les matières de

[1] ..., p. 130. — [2] *Ibid. liv.* III, *p.* 364.

[1] *Vitach. cont. Duræ. Fulc. cont. Stapl. Ivel. apol.* E

pour les protestants seulement. Les troubles causés dans la Prusse par la nouvelle doctrine d'Osiandre, luthérien, sur la justification. Disputes entre les luthériens après l'*Interim*. Illyric, disciple de Melanchton, tâche de le perdre à l'occasion des cérémonies indifférentes. Il renouvelle la doctrine de l'ubiquité. L'empereur presse les luthériens de comparaître au concile de Trente. La Confession appelée saxonique, et celle du duché de Wittemberg, dressées à cette occasion. La distinction des péchés mortels et véniels. Le mérite des bonnes œuvres reconnu de nouveau. Conférence à Worms pour la conciliation des religions. Les luthériens s'y brouillent entre eux, et décident néanmoins d'un commun accord que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires à salut. Mort de Melanchton, dans une horrible perplexité. Les zuingliens condamnés par les luthériens dans un synode tenu à Iéna. Assemblée de luthériens tenue à Naümbourg, pour convenir de la vraie édition de la Confession d'Augsbourg. L'incertitude demeure aussi grande. L'ubiquité s'établit presque dans tout le luthéranisme. Nouvelles décisions sur la coopération du libre arbitre. Les luthériens sont contraires à eux-mêmes; et pour répondre tant aux libertins qu'aux chrétiens infirmes, ils tombent dans le demi-pélagianisme. Du livre de la *Concorde* compilé par les luthériens, où toutes leurs décisions sont renfermées.

La ligue de Smalcalde était redoutable, et Luther l'avait excitée à prendre les armes d'une manière si furieuse, qu'il n'y avait aucun excès qu'on n'en dût craindre. Enflé de la puissance de tant de princes conjurés, il avait publié des thèses dont il a déjà été parlé[1]. Jamais on n'avait rien vu de plus violent. Il les avait soutenues dès l'an 1540; mais nous apprenons de Sleidan[2] qu'il les publia de nouveau en 1545, c'est-à-dire un an avant sa mort. Là il comparait le Pape à un loup enragé, « contre lequel tout « le monde s'arme au premier signal sans attendre « l'ordre du magistrat. Que si, renfermé dans une « enceinte, le magistrat le délivre, on peut conti- « nuer, disait-il, à poursuivre cette bête féroce, et « attaquer impunément ceux qui auront empêché « qu'on ne s'en défît. Si on est tué dans cette attaque « avant que d'avoir donné à la bête le coup mortel, « il n'y a qu'un seul sujet de se repentir : c'est de ne « lui avoir pas enfoncé le couteau dans le sein. Voilà « comme il faut traiter le Pape. Tous ceux qui le dé- « fendent doivent aussi être traités comme les sol- « dats d'un chef de brigands, fussent-ils des rois et « des Césars. » Sleidan (qui récite une grande partie de ces thèses sanguinaires) n'a osé rapporter ces derniers mots, tant ils lui ont paru horribles : mais ils étaient dans les thèses de Luther, et on les y voit encore dans l'édition de ses œuvres[3].

Il arriva dans ce temps un nouveau sujet de querelle. Herman, archevêque de Cologne, s'était avisé de réformer son diocèse à la nouvelle manière, et il y avait appelé Melanchton et Bucer. C'était constamment le plus ignorant de tous les prélats, et un homme toujours entraîné où voulaient ses conducteurs. Tant qu'il écouta les conseils du docte Gropper, il tint de très-saints conciles pour la défense de l'ancienne foi, et pour commencer une véritable réformation des mœurs. Dans la suite les luthériens s'emparèrent de son esprit, et le firent donner à l'aveugle dans leurs sentiments. Comme le landgrave parlait une fois à l'empereur de ce nouveau réformateur : « Que réformera ce bon homme? lui « répondit-il[1]; à peine entend-il le latin. En toute sa « vie il n'a jamais dit que trois fois la messe : je l'ai « ouï deux fois; il n'en savait pas le commencement. » Le fait était constant; et le landgrave, qui n'osait dire qu'il sût un mot de latin, assura *qu'il avait lu de bons livres allemands, et entendait la religion.* C'était l'entendre selon le landgrave, que de favoriser le parti. Comme le Pape et l'empereur s'unirent contre lui, les princes protestants, de leur côté, *lui promirent de le secourir, si on l'attaquait pour la religion*[2].

On en vint bientôt à la force ouverte. Plus l'empereur témoignait que ce n'était pas pour la religion qu'il prenait les armes, mais pour mettre à la raison quelques rebelles dont l'électeur de Saxe et le landgrave étaient les chefs, plus ceux-ci publiaient dans leurs manifestes que cette guerre ne se faisait que par la secrète instigation de l'Antechrist romain et du concile de Trente[3]. C'est ainsi que, selon les thèses de Luther, ils tâchaient de faire paraître licite la guerre qu'ils faisaient à l'empereur. Il y eut pourtant entre eux une dispute, comment on traiterait Charles V dans les écrits qu'on publiait. L'électeur, plus consciencieux, ne voulait pas qu'on lui donnât le nom d'empereur : *autrement,* disait-il, *on ne pourrait pas licitement lui faire la guerre*[4]. Le landgrave n'avait point de ces scrupules; et d'ailleurs qui avait dégradé l'empereur? qui lui avait ôté l'empire? Voulait-on établir cette maxime, qu'on cessât d'être empereur dès qu'on serait uni avec le Pape? C'était une pensée ridicule autant que criminelle. A la fin, pour tout accommoder, il fut dit que, sans avouer ni nier que Charles V fût empereur, on le traiterait comme se portant pour tel; et par cet expédient toutes les hostilités devinrent permises. Mais la guerre ne fut pas heureuse pour les protestants. Abattus par la fameuse victoire de Charles V près de l'Elbe, et par la prise du duc de Saxe et du landgrave, ils ne savaient à quoi se résoudre. L'empereur leur proposa, de son autorité, un formulaire de doctrine qu'on appela l'*Interim*, ou le livre de l'empereur, qu'il leur ordonnait de suivre par provision jusqu'au concile. Toutes les erreurs des luthériens y étaient rejetées : on y tolérait seulement le mariage des prêtres qui s'étaient faits luthériens, et on laissait la communion sous les deux espèces à ceux qui l'avaient rétablie. A Rome on blâma l'empereur d'avoir osé prononcer sur des matières de religion. Ses partisans répondaient qu'il n'avait pas prétendu faire une décision ni une loi pour l'Église, mais seulement prescrire aux luthériens ce qu'ils pouvaient faire de mieux en attendant le concile. Cette question n'est pas de mon sujet; et il me suffit de remarquer en passant que l'*Interim* ne peut point passer pour un acte authentique de l'Église, puisque ni le Pape ni les évêques ne l'ont jamais approuvé. Quelques luthériens l'acceptèrent, plutôt par force qu'autrement : la plupart le rejetèrent, et le dessein de Charles V n'eut pas grand succès.

[1] Ci-dessus, *liv.* I. — [2] *Sleid. liv.* XVI, *p.* 261. — [3] *T.* I, *Vit.* 407.

[1] *Sleid. l.* XVII, 276. — [2] *Epist. Vit. Theod. inter Ep. Calv. p.* 82. — [3] *Sleid. l.* XVII, 289, 295, *etc.* — [4] *Ibid.* 297.

Pendant que nous en sommes sur ce livre, il n'est pas hors de propos de remarquer qu'il avait déjà été proposé à la conférence de Ratisbonne, en 1541. Trois théologiens catholiques, Pflugius, évêque de Naümbourg, Gropper et Eccius, y devaient traiter, par l'ordre de l'empereur, de la réconciliation des religions, avec Melanchton, Bucer et Pistorius trois protestants. Eccius rejeta le livre; et les prélats avec les États catholiques n'approuvèrent pas qu'on proposât un corps de doctrine sans en communiquer avec le légat du Pape, qui était alors à Ratisbonne[1]. C'était le cardinal Contarenus, très-savant théologien, et qui est loué même par les protestants. Ce légat ainsi consulté répondit qu'une affaire de cette nature devait être « renvoyée au Pape, pour « être réglée ou dans le concile général qu'on allait « ouvrir, ou par quelque autre manière convenable. »

Il est vrai qu'on ne laissa pas de continuer les conférences; et quand les trois protestants furent convenus avec Pflugius et Gropper de quelques articles, on les appela les articles conciliés, encore qu'Eccius s'y fût toujours opposé. Les protestants demandaient que l'empereur autorisât ces articles, en attendant qu'on pût convenir des autres[2]. Mais les catholiques s'y opposèrent, et déclarèrent plusieurs fois qu'ils ne pouvaient consentir au changement d'aucun dogme ni d'aucun rit reçu dans l'Église catholique[3]. De leur côté les protestants, qui pressaient la réception des articles conciliés, y donnaient des explications à leur mode, dont on n'était pas convenu; et ils firent un dénombrement des choses *omises dans les articles conciliés*[4]. Melanchton, qui rédigea ces remarques, écrivit à l'empereur, au nom de tous les protestants, qu'on recevrait les articles conciliés, *pourvu qu'ils fussent bien entendus*[5]; c'est-à-dire qu'ils les trouvaient eux-mêmes conçus en termes ambigus : et ce n'était qu'une illusion d'en presser la réception, comme ils faisaient. Ainsi tous les projets d'accommodement demeurèrent sans effet : ce que je suis bien aise de remarquer par occasion, afin qu'on ne trouve pas étrange que je n'aie parlé qu'en passant d'une action aussi célèbre que la conférence de Ratisbonne.

Il s'en tint une autre dans la même ville, et avec aussi peu de succès, en 1546. L'empereur faisait cependant retoucher à son livre, où Pflugius, évêque de Naümbourg, Michel Helding, l'évêque titulaire de Sidon, et Islebius, protestants, mirent la dernière main[6]. Mais il ne fit que donner un nouvel exemple du mauvais succès que ces décisions impériales avaient accoutumé d'avoir en matière de religion.

Durant que l'empereur s'efforçait de faire recevoir son *Interim* dans la ville de Strasbourg, Bucer y publia une nouvelle confession de foi[7], où cette Eglise déclare qu'elle retient toujours immuablement sa première confession de foi présentée à Charles V à Augsbourg en 1530, et qu'elle reçoit aussi l'accord fait à Vitemberg avec Luther; c'est-à-dire cet acte où il était dit que ceux mêmes qui n'ont pas la foi, et qui abusent du sacrement, reçoivent la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ.

Dans cette Confession de foi, Bucer n'exclut formellement que la transsubstantiation, et laisse en son entier tout ce qui peut établir la présence réelle et substantielle.

Ce qu'il y eut ici de plus remarquable, c'est que Bucer, qui, en souscrivant les articles de Smalcalde, avait souscrit en même temps, comme on a vu[1], la Confession d'Augsbourg, retint en même temps la Confession de Strasbourg; c'est-à-dire qu'il autorisa deux actes qui étaient faits pour se détruire l'un l'autre : car on se peut souvenir que la Confession de *Strasbourg* ne fut dressée que pour éviter de souscrire celle d'*Augsbourg*[2], et que ceux de la Confession d'Augsbourg ne voulurent jamais recevoir parmi leurs frères ceux de Strasbourg ni leurs associés. Maitenant tout cela s'accorde : c'est-à-dire qu'il est bien permis de changer dans la nouvelle réforme; mais il n'est pas permis d'avouer qu'on change. La réforme paraîtrait par cet aveu un ouvrage trop humain; et il vaut mieux approuver quatre ou cinq actes contradictoires, pourvu qu'on n'avoue pas qu'ils le sont, que de confesser qu'on a eu tort, surtout dans des Confessions de foi.

Ce fut la dernière action que Bucer fit en Allemagne. Durant les mouvements de l'*Interim*, il trouva un asile en Angleterre parmi les nouveaux protestants qui se fortifiaient sous Édouard. Il y mourut en grande considération, sans néanmoins avoir pu rien changer dans les articles que Pierre Martyr y avait établis : de sorte qu'on y demeura dans le pur zuinglianisme. Mais les sentiments de Bucer auront leur tour, et nous verrons les articles de Pierre Martyr changés sous Élisabeth.

Les troubles de l'*Interim* écartèrent beaucoup de réformateurs. On fut scandalisé dans le parti même de leur voir abandonner leurs Églises. Ce n'était pas leur coutume de s'exposer pour elles ni pour la réforme; et on a remarqué, il y a longtemps, qu'aucun d'eux n'y a laissé la vie; si ce n'est Cranmer, qui fit encore tout ce qu'il put pour la sauver, en abjurant sa religion tant qu'on voulut. Le fameux Osiandre fut un de ceux qui prit le plus tôt la fuite. Il disparut tout à coup à Nuremberg, église qu'il gouvernait il y avait vingt-cinq ans, et dès le commencement de la réforme; et il fut reçu dans la Prusse : c'était une des provinces des plus affectionnées au luthéranisme. Elle appartenait à l'ordre Teutonique; mais le prince Albert de Brandebourg, qui en était le grand maître, conçut tout ensemble le désir de se marier, de se réformer, et de se faire une souveraineté héréditaire. C'est ainsi que tout le pays devint luthérien; et le docteur de Nuremberg y excita bientôt de nouveaux désordres.

André Osiandre s'était signalé parmi les luthériens par une opinion nouvelle qu'il y avait intro-

[1] *Sleid. lib.* XIV, *Act. coll. Ratisb. Argent.* 1542, *p.* 199. *Ibid.* 132. *Mel. lib.* I, *ep.* 24, 25. *Act. Ratisb. ibid.* 136. — [2] *Ibid.* 153. *Sleid. ibid.* — [3] *Ibid.* 157. — [4] *Sleid. Resp. princ.* 78. *Annotata aut omissa in artic. Concil.* 82. — [5] *Lib. ep.* 25. *ad Carol.* V. — [6] *Sleid. lib.* XX, 344. — [7] *Hosp. ann.* 1548, 204.

[1] Ci-dessus, *liv.* IV. [2] — Ci-dessus, *liv.* III.

duite sur la justification. Il ne voulait pas qu'elle se fît, comme tous les autres protestants le soutenaient, par l'imputation de la justice de Jésus-Christ; mais par l'intime union de la justice substantielle de Dieu avec nos âmes[1], fondé sur cette parole souvent répétée en Isaïe et en Jérémie : *Le Seigneur est notre justice*[2]. Car de même que, selon lui, nous vivions par la vie substantielle de Dieu, et que nous aimions par l'amour essentiel qu'il a pour lui-même, ainsi nous étions justes par sa justice essentielle, qui nous était communiquée : à quoi il fallait ajouter la substance du Verbe incarné, qui était en nous par la foi, par la parole et par les sacrements. Dès le temps qu'on dressa la Confession d'Augsbourg, il avait fait les derniers efforts pour faire embrasser cette prodigieuse doctrine par tout le parti, et il la soutint avec une audace extrême à la face de Luther. Dans l'assemblée de Smalcalde, on fut étonné de sa témérité : mais comme on craignait de faire éclater de nouvelles divisions dans le parti, où il tenait un grand rang par son savoir, on le souffrit. Il avait un talent tout particulier pour divertir Luther; et au retour de la conférence qu'on eut à Marpourg avec les sacramentaires, Melanchton écrivait à Camerarius : *Osiandre a fort réjoui Luther et nous tous*[3].

C'est qu'il faisait le plaisant, surtout à table, et qu'il y disait de bons mots, mais si profanes que j'ai peine à les répéter. C'est Calvin qui nous apprend, dans une lettre qu'il écrit à Melanchton sur le sujet de cet homme, « que toutes les fois qu'il « trouvait le vin bon dans un festin, il le louait, en « lui appliquant cette parole que Dieu disait de « lui-même : *Je suis celui qui suis*[4]. » Et encore : *Voici le Fils du Dieu vivant*. Calvin s'était trouvé aux banquets où il proférait ces blasphèmes, qui lui inspiraient de l'horreur. Mais cependant cela se passait sans qu'on en dît mot. Le même Calvin parle d'Osiandre comme « d'un brutal et d'une bête farouche, incapable d'être apprivoisée. Pour lui, « disait-il, dès la première fois qu'il le vit, il en « détesta l'esprit profane et les mœurs infâmes, « et il l'avait toujours regardé comme la honte du « parti protestant. » C'en était pourtant une des colonnes : l'Église de Nuremberg, une des premières de la secte, l'avait mis à la tête de ses pasteurs dès l'an 1522, et on le trouve partout dans les conférences avec les premiers du parti : mais Calvin s'étonne « qu'on ait pu l'y endurer si longtemps; « et on ne comprend pas, après toutes ses fureurs, « comment Melanchton a pu lui donner tant de « louanges. »

On croira peut-être que Calvin le traite si mal, par une haine particulière; car Osiandre était le plus violent ennemi des sacramentaires; et c'est lui qui avait outré la matière de la présence réelle, jusqu'à soutenir qu'il fallait dire du pain de l'eucharistie : *Ce pain est Dieu*[5]. Mais les luthériens n'en avaient pas meilleure opinion : et Melanchton, qui trouvait souvent à propos, comme Calvin lui reproche, de lui donner des louanges excessives, ne laisse pas, en écrivant à ses amis, de blâmer *son extrême arrogance, ses rêveries*, ses autres excès, et *les prodiges de ses opinions*[1]. Il ne tint pas à Osiandre qu'il n'allât troubler l'Angleterre, où il espérait que la considération de son beau-frère Cranmer lui donnerait du crédit : mais Melanchton nous apprend que des personnes de savoir et d'autorité avaient représenté le péril qu'il y avait « d'attirer « en ce pays-là un homme qui avait répandu dans « l'Église un si grand chaos de nouvelles opinions. » Cranmer lui-même entendit raison sur ce sujet, et il écouta Calvin, qui lui parlait *des illusions* dont Osiandre fascinait les autres, et se fascinait lui-même[2].

Il ne fut pas plutôt en Prusse, qu'il mit en feu l'université de Kœnisberg, par sa nouvelle doctrine de la justification[3]. Quelque ardeur qu'il eût toujours eue à la soutenir, il craignit, disent mes auteurs, *la magnanimité de Luther*[4]; et durant sa vie il n'osa rien écrire sur cette matière. Le magnanime Luther ne le craignait pas moins : en général, la réforme, sans autorité, ne craignait rien tant que de nouvelles divisions, qu'elle ne savait comment finir; et pour ne pas irriter un homme dont l'éloquence était redoutée, on lui laissa débiter de vive voix tout ce qu'il voulut. Quand il se vit dans la Prusse, affranchi du joug du parti, et, ce qui lui enfla le cœur, en grande faveur auprès du prince, qui lui donna la première chaire dans son université, il éclata de toute sa force, et partagea bientôt toute la province.

D'autres disputes s'allumaient en même temps dans le reste du luthéranisme. Celle qui eut pour sujet les cérémonies, ou les choses indifférentes, fut poussée avec beaucoup d'aigreur. Melanchton, soutenu des académies de Leipsick et de Vitemberg, où il était tout puissant, ne voulait pas qu'on les rejetât[5]. De tout temps ç'avait été son opinion, qu'il ne fallait changer que le moins qu'il se pouvait dans le culte extérieur[6]. Ainsi, durant l'*Interim*, il se rendit fort facile sur ces pratiques indifférentes, et ne croyait pas, dit-il, que *pour un surplis, pour quelques fêtes, ou pour l'ordre des leçons*[7], il fallût attirer la persécution. On lui fit un crime de cette doctrine, et on décida dans le parti, que ces choses indifférentes devaient être absolument rejetées[8], parce que l'usage qu'on en faisait était contraire à la liberté des Églises, et enfermait, disait on, une espèce de profession du papisme.

Mais Flaccius Illyricus, qui remuait cette question, avait un dessein plus caché. Il voulait perdre Melanchton, dont il avait été disciple; mais dont il était ensuite tellement devenu jaloux, qu'il ne le pouvait souffrir. Des raisons particulières l'obligeaient à le pousser plus que jamais : car, au lieu que

[1] *Chyt. lib.* XVII. *Saxon. tit. Osiandrica. p.* 444. — [2] *Is.* XXIII. 6, 16, XXXIII. *Jer.* XXIII. — [3] *Lib.* IV, *ep.* 88. — [4] *Cal. ep. ad Mel.* 146. — [5] Ci-dessus, *liv.* II.

[1] *Lib.* II. *ep.* 240, 259, 447, *etc.* — [2] *Calv. ep. ad Cranm. col.* 134. — [3] *Acad. Regiomontana.* — [4] *Chytr. ibid. p.* 445. — [5] *Sleid. lib.* XXI, 365; XXII, 378. — [6] *Lib.* I, *ep.* 16, *ad Phil. Cant, an.* 1525. — [7] *Lib.* II, *ep.* 70. *Lib.* II, 36. — [8] *Concord. p.* 514, 789.

Melanchton tâchait alors d'affaiblir la doctrine de Luther sur la présence réelle, Illyric et ses amis l'outraient jusqu'à établir l'ubiquité[1]. En effet, nous la voyons décidée par la plupart des Églises luthériennes; et les actes en sont imprimés dans le livre de la Concorde, que presque toute l'Allemagne luthérienne a reçu.

Nous en parlerons dans la suite : et, pour suivre l'ordre des temps, il nous faut parler maintenant de la Confession de foi qu'on appela saxonique, et de celle de Virtemberg[2] : ce n'est point Vitemberg en Saxe, mais la capitale du duché de Virtemberg.

Elles furent faites toutes deux à peu près dans le même temps, c'est-à-dire en 1551 et 1552, pour être présentées au concile de Trente, où Charles V victorieux voulait que les protestants comparussent.

La Confession saxonique fut dressée par Melanchton : et nous apprenons de Sleidan[3] que ce fut par ordre de l'électeur Maurice, que l'empereur avait mis à la place de Jean-Frédéric. Tous les docteurs et tous les pasteurs, assemblés solennellement à Leipsick, l'approuvèrent d'une commune voix; et il ne devait rien y avoir de plus authentique qu'une Confession de foi faite par un homme si célèbre, pour être proposée dans un concile général. Aussi fut-elle reçue non-seulement dans toutes les terres de la maison de Saxe et de plusieurs autres princes, mais encore par les Églises de Poméranie et par celle de Strasbourg[4], comme il paraît par les souscriptions et les déclarations de ces Églises. Brentius fut l'auteur de la Confession de Virtemberg[5]; et c'était, après Melanchton, l'homme le plus célèbre de tout le parti. La Confession de Melanchton fut appelée par lui-même la répétition de la Confession d'Augsbourg. Christophe, duc de Virtemberg, par l'autorité duquel la Confession de Virtemberg fut publiée, déclare aussi qu'il confirme et ne fait que répéter la Confession d'Augsbourg. Mais, pour ne faire que la répéter, il n'était pas besoin d'en faire une autre; et ce terme de répétition fait voir seulement qu'on avait honte de produire tant de nouvelles Confessions de foi.

En effet, pour commencer par la saxonique, l'article de l'eucharistie y fut expliqué en des termes bien différents de ceux dont on s'était servi à Augsbourg. Car, pour ne rien dire du long discours de quatre ou cinq pages que Melanchton substitue aux deux ou trois lignes du dixième article d'Augsbourg, où cette matière est décidée, voici ce qu'il y avait d'essentiel : « Il faut, disait-il[6], apprendre aux « hommes que les sacrements sont des actions in- « stituées de Dieu, et que les choses ne sont sacre- « ments que dans le temps de l'usage ainsi établi; « mais que, dans l'usage établi de cette communion, « Jésus-Christ est véritablement et substantielle- « ment présent, vraiment donné à ceux qui reçoivent « le corps et le sang de Jésus-Christ; par où Jésus- « Christ témoigne qu'il est en eux, et les fait ses « membres. »

[1] *Sleid. lib.* XXI, 365; XXII, 378. — [2] *Synt. Gen.* II. *part. p.* 48, 98. — [3] *Liv.* XXII. — [4] *Synt. Gen.* II. *part. p.* 94 *et seq.* — [5] *Ibid.* — [6] *Cap. de Cœna Synt. Gen.* II. *part. p.* 72.

Melanchton évite de mettre ce qu'il avait mis à Augsbourg, « que le corps et le sang sont vraiment « donnés avec le pain et le vin; » et encore plus ce que Luther avait ajouté à Smalcalde, « que le pain et « le vin sont le vrai corps et le vrai sang de Jésus- « Christ, qui ne sont pas seulement donnés et re- « çus par les chrétiens pieux, mais encore par les im- « pies. » Ces importantes paroles, que Luther avait choisies avec tant de soin pour expliquer sa doctrine, quoique signées par Melanchton à Smalcalde, comme on a vu, furent retranchées par Melanchton même de sa Confession saxonique. Il semble qu'il ne voulait plus que le corps de Jésus-Christ fût pris par la bouche avec le pain, ni qu'il fût reçu substantiellement par les impies, encore qu'il ne niât pas une présence substantielle où Jésus-Christ vînt à ses fidèles, non-seulement par sa vertu et par son esprit, mais encore en sa propre chair et en sa propre substance, détaché néanmoins du pain et du vin : car il fallait que l'eucharistie produisît encore cette nouveauté, et que, selon la prophétie du saint vieillard Siméon, Jésus-Christ y fût dans les derniers siècles *en butte aux contradictions*[1], comme sa divinité et son incarnation l'avaient été dans les premiers.

Voilà comme on répétait la Confession d'Augsbourg et la doctrine de Luther dans la Confession saxonique. La Confession de Virtemberg ne s'éloigne pas moins de celle d'Augsbourg, et des articles de Smalcalde. Elle dit *que le vrai corps et le vrai sang est distribué dans l'eucharistie;* et rejette ceux qui disent *que le pain et le vin sont des signes du corps et du sang de Jésus-Christ absent*[2]. Elle ajoute « qu'il est au pouvoir de Dieu d'anéantir la « substance du pain, ou de la changer en son corps; « mais que Dieu n'use pas de ce pouvoir dans la « cène, et que le vrai pain demeure avec la vraie « présence du corps. » Elle établit manifestement la concomitance, en décidant « qu'encore que Jésus- « Christ soit distribué tout entier tant dans le pain « que dans le vin de l'eucharistie, l'usage des deux « parties ne laisse pas de devoir être universel. » Ainsi elle nous accorde deux choses : l'une, que la transsubstantiation est possible, et l'autre que la concomitance est certaine : mais, encore qu'elle défende la réalité jusqu'à admettre la concomitance, elle ne laisse pas d'expliquer cette parole : *Ceci est mon corps,* par celle d'Ézéchiel, qui dit : *Celle-là est Jérusalem,* en montrant la représentation de cette ville.

C'est ainsi que tout se confond, lorsqu'on sort du droit sentier pour suivre ses propres idées. Comme les défenseurs du sens figuré reçoivent quelque impression du sens littéral, ainsi les défenseurs du sens littéral sont quelquefois éblouis par les trompeuses subtilités du sens figuré. Au reste, il ne s'agit pas ici de savoir si, à force de raffiner sur des expressions différentes de tant de Confessions de foi, on trouvera quelque moyen violent de les réduire à un sens conforme. Il me suffit de faire observer combien de peine ont eu à se contenter de

[1] *Luc.* II, 34. — [2] *Conf. Virtemb. cap. de Euch. ibid p.* 115.

leurs propres Confessions de foi, ceux qui ont quitté la foi de l'Église.

Les autres articles de ces Confession de foi ne sont pas moins remarquables que celui de l'eucharistie.

La Confession saxonique reconnaît que « la volonté est libre; que Dieu ne veut point le péché, ni ne l'approuve, ni n'y coopère : mais que la libre volonté des hommes et des diables est cause de leur péché et de leur chute [1]. » Il faut louer Melanchton d'avoir ici corrigé Luther, et de s'être corrigé lui-même plus clairement qu'il n'avait fait dans la Confession d'Augsbourg.

Nous avons déjà remarqué qu'il n'avait reconnu à Augsbourg l'exercice du libre arbitre que dans les actions de la vie civile, et que depuis il l'avait étendu même aux actions chrétiennes. C'est ce qu'il commence à nous découvrir plus clairement dans la Confession saxonique [2] : car, après avoir expliqué la nature du libre arbitre et le choix de la volonté, et avoir aussi expliqué qu'elle ne suffit pas seule pour les œuvres que nous appelons surnaturelles, il répète par deux fois que *la volonté, après avoir reçu le Saint-Esprit, ne demeure pas oisive,* c'est-à-dire, qu'elle n'est pas sans action; ce qui semble lui donner, comme fait aussi le concile de Trente, une action libre sous la conduite du Saint-Esprit, qui la meut intérieurement.

Et ce que Melanchton nous donne à entendre dans cette Confession de foi, il l'explique plus clairement dans ses lettres; car il en vient jusqu'à reconnaître dans les œuvres surnaturelles la volonté humaine, selon l'expression de l'école, comme *un agent partial, agens partiale* [3]; c'est-à-dire que l'homme agit avec Dieu, et que des deux il se fait un agent total. C'est ainsi qu'il s'en était expliqué dans la conférence de Ratisbonne, en 1541. Et encore qu'il sentît bien que cette manière de s'expliquer déplairait aux siens, il ne laissa pas de passer outre, *à cause*, dit-il, *que la chose est véritable.* Voilà comme il revenait des excès que Luther lui avait appris, encore que Luther y eût persisté jusqu'à la fin. Mais il s'explique plus amplement sur cette matière dans une lettre écrite à Calvin. « J'avais, dit-il [4], un ami qui, en raisonnant sur la prédestination, croyait également ces deux choses : et que tout arrive parmi les hommes comme l'ordonne la Providence, et qu'il y a néanmoins de la contingence. Il avouait cependant qu'il ne pouvait pas concilier ces choses. Pour moi, qui tiens, poursuit-il, que Dieu n'est pas la cause du péché, et ne veut pas le péché, je reconnais cette contingence dans l'infirmité de notre jugement, afin que les ignorants confessent que David est tombé de lui-même, et par sa propre volonté, dans le péché; qu'il pouvait conserver le Saint-Esprit qu'il avait en lui, et que dans ce combat il faut reconnaître quelque action de la volonté. » Ce qu'il confirme par un passage de saint Basile, où il dit : *Ayez seulement la volonté, et Dieu vient à vous.* Par où Melanchton semblait insinuer, non-seulement que la volonté agit, mais qu'elle commence; ce que saint Basile rejette en d'autres endroits, et ce qu'il ne me paraît pas que Melanchton ait jamais assez rejeté, puisque même nous avons vu qu'il avait coulé un mot dans la Confession d'Augsbourg, où il semblait insinuer que le grand mal est de dire, non que la volonté puisse commencer, mais qu'elle puisse *achever* par elle-même l'œuvre de Dieu [1].

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il reconnaissait l'exercice du libre arbitre dans les opérations de la grâce; puisqu'il avouait si clairement que David pouvait conserver le Saint-Esprit, quand il le perdit; comme il pouvait le perdre, quand il le conserva : mais, encore que ce fût là son sentiment il, n'osa le déclarer nettement dans la Confession saxonique : trop heureux de le pouvoir insinuer doucement par ces paroles : *La volonté n'est pas oisive, ni sans action.*

C'est que Luther avait tellement foudroyé le libre arbitre, et avait laissé dans sa secte une telle aversion pour son exercice, que Melanchton n'osait dire qu'en tremblant ce qu'il en croyait, et que ses propres Confessions de foi étaient ambiguës.

Mais toutes ces précautions ne le sauvèrent pas de la censure. Illyric et ses sectateurs ne lui purent souffrir ce petit mot qu'il avait mis dans la Confession saxonique, *que la volonté n'est pas oisive, ni sans action.* Ils condamnèrent cette expression dans deux assemblées synodales, avec le passage de saint Basile dont nous avons vu que Melanchton se servait.

Cette condamnation est insérée dans le livre de la Concorde [2]. Tout l'honneur qu'on fait à Melanchton, c'est de ne le pas nommer, et de condamner ses expressions sous le nom général de nouveaux auteurs, ou sous le nom des papistes et des scolastiques. Mais qui considérera avec quel soin on a choisi les expressions de Melanchton pour les condamner, verra bien que c'est à lui qu'on en voulait, et les luthériens de bonne foi en sont d'accord.

Voilà donc enfin ce que c'est que les nouvelles sectes. On s'y laisse prévenir contre des dogmes certains, dont on prend de fausses idées. Ainsi Melanchton s'était emporté d'abord avec Luther contre le libre arbitre, et n'en voulait reconnaître aucune action dans les œuvres surnaturelles. Convaincu de son erreur, il penche à l'extrémité opposée; et, loin d'exclure l'action du libre arbitre, il se porte a lui attribuer le commencement des œuvres surnaturelles. Quand il veut un peu revenir à la vérité, et dire que le libre arbitre a son action dans les ouvrages de la grâce, il se trouve condamné par les siens. Telles sont les agitations et les embarras où l'on tombe en secouant le joug salutaire de l'autorité de l'Église.

Mais encore qu'une partie des luthériens ne veuille pas recevoir ces termes de Melanchton, la volonté n'est pas *sans action* dans les opérations de la grâce ;

[1] P. 83. — [2] *Cap. de rem. pecc. de lib. arb. etc. Synt. G. II. part.* p. 64, 60, 61, *etc.* — [3] *Lib.* IV, *ep.* 240. — [4] *Ep. Mel. inter ep. Calv.* p. 384.

[1] *Conf. Aug. art.* XVIII. Ci-dessus, *liv.* III. — [2] *P.* 6, 82, 680.

je ne sais comment ils peuvent nier la chose, puisqu'ils confessent tous d'un commun accord que l'homme qui est sous la grâce la peut rejeter et la perdre.

C'est ce qu'ils ont assuré dans la Confession d'Augsbourg; c'est ce qu'ils ont répété dans l'apologie; c'est ce qu'ils ont de nouveau décidé et inculqué dans le livre de la Concorde [1] : de sorte qu'il n'y a rien de plus certain parmi eux. D'où il paraît qu'ils reconnaissent, avec le concile de Trente, le libre arbitre agissant sous l'opération de la grâce jusqu'à la pouvoir rejeter; ce qu'il est bon de remarquer, à cause de quelques-uns de nos calvinistes, qui, faute de bien entendre l'état de la question, nous font un crime d'une doctrine qu'ils ne laissent pas de supporter dans leurs frères les luthériens.

Il y a encore dans la Confession saxonique un article d'autant plus considérable, qu'il renverse un des fondements de la nouvelle réforme. Elle ne veut pas reconnaître que la distinction des péchés entre les mortels et les véniels soit appuyée sur la nature du péché même : mais ici les théologiens de Saxe confessent, avec Melanchton, qu'il y a de deux sortes de péchés : « les uns qui chassent du « cœur le Saint-Esprit, et les autres qui ne le chassent pas [2]. » Pour expliquer la nature de ces péchés différents, on remarque deux genres de chrétiens, « dont les uns répriment la convoitise, et les autres « lui obéissent. Dans ceux qui la combattent, pour« suit-on, le péché n'est pas régnant, il est VÉNIEL; « il ne nous fait pas perdre le Saint-Esprit, il ne ren« verse pas le fondement, et n'est pas contre la « conscience. » On ajoute, *que ces sortes de péchés sont couverts;* c'est-à-dire, qu'ils ne sont pas imputés *par la miséricorde de Dieu.* Selon cette doctrine, il est certain que la distinction des péchés mortels et véniels ne consiste pas seulement en ce que Dieu pardonne les uns et ne pardonne pas les autres, comme on le dit ordinairement dans la prétendue réforme; mais qu'elle vient de la nature de la chose. Or, il n'en faut pas davantage pour condamner la doctrine de la justice imputative; puisqu'il demeure pour constant que, malgré les péchés où le juste tombe tous les jours, le péché ne règne pas en lui, mais plutôt que la charité y règne, et par conséquent la justice : ce qui suffit de soi-même pour le faire nommer vraiment juste, puisque la chose est dénommée par ce qui prévaut en elle. D'où il s'ensuit que, pour expliquer la justification gratuite, il n'est pas nécessaire de dire que nous soyons justifiés par imputation, et qu'il faut dire plutôt que nous sommes vraiment justifiés par une justice qui est en nous, mais que Dieu nous donne.

Je ne sais pourquoi Melanchton ne mit pas dans la Confession saxonique ce qu'il avait mis dans la Confession d'Augsbourg et dans l'apologie, sur le mérite des bonnes œuvres. Mais il ne faut pas conclure de là que les luthériens eussent rejeté cette doctrine; puisqu'on trouve dans le même temps un chapitre de la Confession de Virtemberg, où il est dit « que les bonnes œuvres doivent être nécessaire« ment pratiquées; et que, par la bonté gratuite « de Dieu, elles MÉRITENT leurs récompenses cor« porelles et spirituelles [1]. »

Ce qui fait voir, en passant, que la nature du mérite s'accorde parfaitement avec la grâce.

En 1557, il se fit à Worms, par l'ordre de Charles V, une nouvelle assemblée* pour concilier les religions. Pflugius, l'auteur de *l'Interim*, y présidait. M. Burnet, toujours attentif à tirer tout à l'avantage de la nouvelle réforme, en fait un récit abrégé, où il représente les catholiques comme gens qui, « ne pouvant vaincre leurs ennemis, les divisent, « et les animent les uns contre les autres dans des « matières peu importantes [2]. » Mais le récit de Melanchton va découvrir le fond de l'affaire [3]. Dès que les docteurs protestants nommés pour la conférence furent arrivés à Worms, les ambassadeurs de leurs princes les assemblèrent, pour leur dire, de la part des mêmes princes, qu'il fallait avant toutes choses, et avant que de conférer avec les catholiques, « s'ac« corder entre eux, et en même temps condamner « quatre sortes d'erreurs : 1° celle des zuingliens : 2° « celle d'Osiandre sur la justification : 3° la proposi« tion qui assure que les bonnes œuvres sont nécessai« res au salut : 4° et enfin l'erreur de ceux qui avaient « reçu les cérémonies indifférentes. » Ce dernier article regardait nommément Melanchton; et c'était Illyric, avec sa cabale, qui le proposait. Melanchton avait été averti de ses desseins, et il écrivit durant le voyage, à son ami Camerarius, « qu'à table, et parmi « les verres, on dressait certains articles préliminaires « qu'on prétendait faire signer à lui et à Brentius [4]. » Il était alors fort uni avec le dernier, et il représente Illyric, ou quelqu'un de cette cabale, *comme une furie qui allait de porte en porte* animer le monde. On croyait aussi, dans le parti, Melanchton assez favorable aux zuingliens, et Brentius à Osiandre. Le même Melanchton paraissait porté pour la nécessité des bonnes œuvres; et toute cette entreprise le regardait visiblement avec ses amis. Ce n'était donc pas jusqu'ici les catholiques qui travaillaient à diviser les protestants. Ils se divisaient assez d'eux-mêmes; et ce n'était pas, comme le prétend M. Burnet, *sur des matières peu importantes,* puisqu'à la réserve de la question sur les choses indifférentes, tout le reste, où il s'agissait de la présence réelle, de la justification monstrueuse d'Osiandre, et de la manière dont on jugerait les bonnes œuvres nécessaires, était de la dernière conséquence.

Sur le premier de ces points, Melanchton demeurait

[1] *P.* 675, *etc.* — [2] *P.* 75.

[1] *Confes. Virt. cap. de bonis operib.*, *ibid.*, *p.* 106.

* Cette conférence se tint au mois d'août 1557, par les soins de Ferdinand, successeur de Charles V, son frère. Quoique ce prince eût abdiqué en faveur de Ferdinand dès l'année 1556, cependant celui-ci ne fut reconnu empereur qu'en 1558; mais il gérait les affaires de l'Empire, en qualité de roi des Romains. (*Édit. de Versailles.*)

[2] *Burn.* II. *p. liv.* II, *p.* 531. — [3] *Mel. lib.* I, *ep.* 70. *Ejusdem ep. ad Alber. Hard. et ad Bullaing apud Hosp. an.* 1557, 250. — [4] *Lib.* IV, 868 *et seq.*

d'accord que les *zuingliens méritaient d'être condamnés, aussi bien que les papistes :* sur le second, qu'Osiandre n'était pas moins digne de censure : sur le troisième, que de cette proposition, *les bonnes œuvres sont nécessaires au salut*, il en fallait retrancher le dernier mot [1]; de manière que les bonnes œuvres, malgré l'Évangile, qui crie que sans elles on n'a point de part au royaume de Dieu, demeuraient *nécessaires*, à la vérité, mais non pas *pour le salut*. Et au lieu que M. Burnet nous a dit que les protestants admettaient tout d'une voix cette nécessité des bonnes œuvres pour être sauvé [2], nous la voyons au contraire également rejetée par les ennemis de Melanchton et par lui-même, c'est-à-dire, par les deux partis des protestants d'Allemagne.

Pour ce qui regarde Osiandre, Brentius ne manqua pas d'en prendre le parti, non pas en défendant la doctrine qu'on lui imputait, mais en soutenant qu'on n'entendait pas la pensée de cet auteur, quoique Osiandre l'eût expliquée si nettement, que ni Melanchton ni personne n'en doutait. Il paraissait donc bien aisé, parmi les luthériens, de convenir des condamnations que demandait Illyric avec ses amis : mais Melanchton les empêcha, craignant toujours d'exciter de nouveaux troubles dans la réforme, qui, à force de se diviser, semblait devoir s'en aller par pièces.

Ces disputes des protestants vinrent bientôt aux oreilles des catholiques; car Illyric et ses amis faisaient grand bruit, non-seulement à Worms, mais encore dans toute l'Allemagne. Le dessein des catholiques était de presser dans la conférence la nécessité de déférer aux jugements de l'Église, pour mettre fin aux disputes qui s'élèvent parmi les chrétiens; et les contestations des protestants venaient très à propos pour ce dessein, puisqu'elles faisaient paraître qu'eux-mêmes, qui disaient tant que l'Écriture était claire et pleinement suffisante pour tout régler, s'accordaient si peu, et n'avaient pu encore trouver le moyen de terminer entre eux la moindre dispute. La faiblesse de la réforme si prompte à produire des difficultés, et si impuissante pour les résoudre, paraissait visible. Alors Illyric et ses amis, pour faire voir aux catholiques qu'ils ne manquaient pas de force pour condamner les erreurs nées dans le parti protestant, firent voir aux députés catholiques un modèle qu'ils avaient dressé des condamnations que leurs compagnons avaient rejetées : ainsi la division éclata d'une manière à ne pouvoir être cachée. Les catholiques ne voulurent plus continuer les conférences, où aussi bien on n'avançait rien, et laissèrent les illyriciens disputer avec les melanchtonistes, comme saint Paul laissa disputer les pharisiens et les saducéens [3], en tirant tout le profit qu'il avait pu de leurs dissensions connues.

On attendait dans la Prusse quelque chose de vigoureux, et quelque ferme décision contre Osiandre, dont l'insolence ne pouvait plus être supportée. Il témoignait ouvertement faire peu d'état de la Confession d'Augsbourg, et de Melanchton qui l'avait dressée, et des mérites de Jésus-Christ même, dont il ne faisait nulle mention dans la justification des pécheurs [1]. Quelques théologiens de Kœnisberg s'opposaient le plus qu'ils pouvaient à sa doctrine, et entre autres Frédéric Staphyle, un des plus célèbres professeurs en théologie de cette université, qui avait ouï, durant seize ans, Luther et Melanchton à Vitemberg [2] : mais, comme ils ne gagnaient rien avec leurs doctes ouvrages, et que l'éloquence d'Osiandre entraînait le monde, ils eurent recours à l'autorité de l'Église de Vitemberg, et du reste de l'Allemagne protestante. Lorsqu'ils virent qu'au lieu des condamnations précises et vigoureuses dont la foi infirme des peuples avait besoin, il ne venait de ce côté-là que de timides écrits dont Osiandre tirait avantage, ils déplorèrent la faiblesse du parti, où il n'y avait nulle autorité contre les erreurs. Staphyle ouvrit les yeux, et retourna au giron de l'Église catholique.

L'année suivante, les luthériens s'assemblèrent à Francfort pour convenir d'une formule sur l'eucharistie, comme si on n'eût rien fait jusqu'alors. On commença, selon la coutume, en disant qu'on ne faisait que répéter la Confession d'Augsbourg. On y ajoutait néanmoins « que Jésus-Christ était donné « dans l'usage du sacrement vraiment et substantiellement et d'une manière vivifiante; que ce sacrement, contenait deux choses, c'est-à-dire, le pain « et le corps; et que c'est une invention des moines, « ignorée par toute l'antiquité, de dire que le corps « nous soit donné dans l'espèce du pain [3]. »

Étrange confusion ! L'on ne faisait, disait-on, que répéter la Confession d'Augsbourg; et cependant cette expression que l'on condamnait à Francfort, que *le corps fût présent sous les espèces*, se trouve dans une des éditions de cette même Confession qu'on se vantait de répéter, et encore dans l'édition qu'on reconnaissait à Francfort même pour si véritable, qu'encore aujourd'hui, dans les livres rituels dont se sert l'Église française de cette ville, nous lisons l'article x de la Confession d'Augsbourg couché en ces termes : *Qu'on reçoit le corps et le sang sous les espèces du pain et du vin.*

Mais la grande affaire du temps parmi les luthériens fut celle de l'ubiquité, que Vestphale, Jacques-André Smidelin, David Chytré et les autres établissaient de toutes leurs forces. Melanchton leur opposait deux raisons qui ne pouvaient pas être plus convaincantes : l'une, que cette doctrine confondait les deux natures de Jésus-Christ, le faisant immense non-seulement selon sa divinité, mais encore selon son humanité, et même selon son corps : l'autre, qu'elle détruisait le mystère de l'eucharistie, à qui on ôtait tout ce qu'il avait de particulier, si Jésus-Christ comme homme n'y était présent que de la même manière qu'il l'est dans le bois ou dans les pierres. Ces deux raisons faisaient regarder à Me-

[1] *Loc. sup. cit.* — [2] *Voyez ci-dessus, liv* VII. — [3] *Act.* XXIII, 6.

[1] *Chyt. in. Sax. lib.* 17. *tit. Osiand. p.* 444, *et seq.*
[2] *Ibid. p.* 448. — [3] *Hosp. f.* 264.

lanchton la doctrine de l'ubiquité avec horreur; et l'aversion qu'il en avait lui faisait insensiblement tourner sa confiance du côté des défenseurs du sens figuré. Il entretenait un commerce particulier avec eux, principalement avec Calvin. Mais il est certain qu'il ne trouvait pas dans ses sentiments ce qu'il désirait.

Calvin soutenait opiniâtrément qu'un fidèle régénéré une fois ne pouvait perdre la grâce; et Melanchton convenait avec les autres luthériens que cette doctrine était condamnable et impie[1]. Calvin ne pouvait souffrir la nécessité du baptême, et Melanchton ne voulut jamais s'en départir. Calvin condamnait ce que disait Melanchton sur la coopération du libre arbitre, et Melanchton ne croyait pas pouvoir s'en dédire.

On voit assez qu'ils n'étaient nullement d'accord sur la prédestination; et quoique Calvin répétât sans cesse que Melanchton ne pouvait pas s'empêcher d'être dans son cœur de même sentiment que lui, il n'a jamais rien tiré de Melanchton sur ce sujet-là.

Pour ce qui regarde la cène, Calvin se vante partout que Melanchton était de son avis : mais comme il ne produit aucune parole de Melanchton qui le di·e clairement, et qu'au contraire il l'accuse dans toutes ses lettres et dans tous ses livres de ne s'être jamais assez expliqué sur ce sujet, je crois qu'on peut douter raisonnablement de ce qu'avance Calvin : et il me semble que ce qu'on peut dire avec le plus de vraisemblance, c'est que ces deux auteurs ne s'entendaient pas bien l'un l'autre; Melanchton étant ébloui des termes de propre substance que Calvin affectait partout, comme nous verrons; et Calvin aussi tirant à lui les paroles où Melanchton séparait le pain d'avec le corps de notre Seigneur, sans néanmoins prétendre par là déroger à la présence substantielle qu'il reconnaissait dans les fidèles communiants.

S'il en fallait croire Peucer, le gendre de Melanchton, son beau-père était un pur calviniste. Peucer le devint lui-même, et souffrit beaucoup dans la suite, à cause des intelligences qu'il entretint avec Bèze pour introduire le calvinisme dans la Saxe. Il se faisait un honneur de suivre les sentiments de son beau-père, et il a fait des livres exprès où il raconte ce qu'il lui a dit en particulier sur ce sujet[2]. Mais, sans attaquer la foi de Peucer, il pourrait, dans une matière qu'on avait rendue si fertile en équivoques, n'avoir pas assez entendu les paroles de Melanchton, et les avoir accommodées à ses préventions.

Après tout, il m'importe peu de savoir ce qu'aura pensé Melanchton. Plusieurs protestants d'Allemagne, plus intéressés que nous en cette cause, ont entrepris sa défense; et la bonne foi m'oblige à dire en leur faveur que je n'ai trouvé nulle part, dans les écrits de cet auteur, qu'on ne reçoive Jésus-Christ que par la foi; ce qui est pourtant le vrai caractère du sens figuré. Je ne vois pas non plus qu'il ait jamais dit, avec ceux qui le soutiennent, que les indignes ne reçussent pas le vrai corps et le vrai sang; et au contraire il me paraît qu'il a persisté en ce qui fut arrêté sur ce sujet dans l'accord de Vitemberg[1].

Ce qu'il y a de certain, c'est que dans la crainte qu'avait Melanchton d'augmenter les divisions scandaleuses de la nouvelle réforme, où il ne voyait aucune modération, il n'osait presque plus parler qu'en termes si généraux, que chacun y pouvait entendre ce qu'il voulait. Les sacramentaires l'accommodaient peu : les luthériens couraient tous à l'ubiquité. Brentius, le seul presque des luthériens qui avait gardé avec lui une parfaite union, se rangeait de ce parti-là : ce prodige de doctrine gagnait insensiblement dans toute la secte. Il eût bien voulu parler, et il ne savait que dire, tant il trouvait d'opposition à ce qu'il croyait être la vérité. « Puis-je, « disait-il, expliquer la vérité tout entière dans le « pays où je suis, et la cour le souffrirait-elle? » A quoi il ajoutait souvent : « Je dirai la vérité quand « les cours ne m'en empêcheront point[2]. »

Il est vrai que ce sont les sacramentaires qui le font parler de cette sorte : mais outre qu'ils produisent ses lettres, dont ils prétendent avoir les originaux, il n'y a qu'à lire celles que ses amis ont publiées, pour voir que ces discours qu'on lui fait tenir s'accordent parfaitement avec la disposition où l'avaient mis les dissensions implacables de la nouvelle réforme.

Son gendre, qui conte les faits avec beaucoup de simplicité, nous rapporte qu'il était tellement haï des ubiquitaires, qu'une fois Chytré, un des plus zélés, avait dit, « qu'il se fallait défaire de Melan« chton; autrement qu'ils auraient en lui un obstacle « éternel à leurs desseins[3]. » Lui-même, dans une lettre à l'électeur palatin, dont Peucer fait mention[4], dit *qu'il ne voulait plus disputer contre des gens dont il éprouvait les cruautés*. Voilà ce qu'il écrivait quelques mois avant sa mort. « Combien de fois, « dit Peucer, et avec combien de sanglots m'a-t-il « expliqué les raisons qui l'empêchaient de décou« vrir au public le fond de ses sentiments! » Mais qui pouvait le contraindre dans la cour de Saxe où il était, et au milieu des luthériens, si ce n'était la cour elle-même, et les violences de ses compagnons?

Quel état de ne pouvoir trouver nulle part ni la paix ni la vérité, comme il l'entendait! Il avait quitté l'ancienne Église, qui avait pour elle la succession et tous les siècles précédents. L'Église luthérienne qu'il avait fondée avec Luther, et qu'il avait cru le seul asile de la vérité, embrassait l'ubiquité qu'il détestait. Les Églises sacramentaires, qu'il avait cru les plus pures après les luthériennes, étaient pleines d'autres erreurs qu'il ne pouvait supporter, et qu'il avait rejetées dans toutes ses Confessions de foi. Il paraissait qu'on le respectait dans l'Église de Vitemberg; mais les cruels ménagements auxquels il se voyait asservi l'empêchaient de dire tout ce qu'il pensait; et il finit en cet état sa vie malheureuse en l'an 1560.

Illyric et ses sectateurs triomphèrent par sa mort:

[1] *Lib.* I. *Ep.* 70. — [2] *Peuc. Narr. hist. de sent. Mel. It. hist. carcer. etc.*

[1] Ci-dessus, *liv.* IV, *n.* 23. — [2] *Hospin. ad an.* 1557, 249, 250. — [3] *Peuc. hist. carc. Ep. ad Pal. ap. Hosp.* 1559, 280. — [4] *Peuc. Aulic.*

l'ubiquité fut établie presque dans tout le luthéranisme, et les zuingliens furent condamnés par un synode tenu en Saxe dans la ville de Iéna[1]. Melanchton avait empêché qu'on ne prononçât jusqu'alors une pareille sentence. Depuis qu'elle eut été donnée, on ne parla plus dans les écrits contre les zuingliens que de l'autorité de l'Église, et on voulait que tout y cédât sans raisonner. On commençait à connaître dans le principal parti de la nouvelle réforme, c'est-à-dire parmi les luthériens, qu'il n'y avait que l'autorité de l'Église qui pût retenir les esprits et empêcher les divisions. Aussi voyons-nous que Calvin ne cesse de leur reprocher qu'ils faisaient valoir le nom de l'Église plus que ne faisaient les papistes, et qu'ils allaient contre les principes que Luther avait établis[2]. Il était vrai; et les luthériens avaient à répondre aux mêmes raisonnements que tout le parti protestant avait opposés à l'Église catholique et à son concile. Ils objectaient à l'Église qu'elle se rendait juge en sa propre cause, et que le Pape avec ses évêques étaient tout ensemble accusés, accusateurs, et juges[3]. Les sacramentaires en disaient autant aux luthériens qui les condamnaient[4]. Tout le corps des protestants disait à l'Église que leurs pasteurs devaient être assis avec tous les autres dans le concile qui se tiendrait pour juger les questions de la foi; qu'autrement c'était préjuger contre eux sans les avoir entendus. Les sacramentaires faisaient le même reproche aux luthériens[5], et leur soutenaient qu'en s'attribuant l'autorité de les condamner sans appeler leurs pasteurs dans les séances, ils commençaient à faire eux-mêmes ce qu'ils avaient appelé une tyrannie dans l'Église romaine. Il paraissait clairement qu'il en fallait enfin venir à imiter l'Église catholique, comme celle qui savait seule la vraie manière de juger les questions de la foi; et il paraissait en même temps, par les contradictions où tombaient les luthériens en suivant cette manière, qu'elle n'appartenait pas aux novateurs, et ne pouvait subsister que dans un corps qui l'eût pratiquée dès l'origine du christianisme.

En ce temps on voulut choisir en toutes les éditions de la Confession d'Augsbourg celle qu'on réputerait pour authentique. C'était une chose surprenante, qu'une Confession de foi qui faisait la règle des protestants d'Allemagne et de tout le Nord, et qui avait donné le nom à tout le parti, eût été publiée en tant de manières, et avec des diversités si considérables, à Wittemberg et ailleurs, à la vue de Luther et de Melanchton, sans qu'on se fût avisé de concilier ces variétés. Enfin en 1561, trente ans après cette Confession, pour mettre fin aux reproches qu'on faisait aux protestants, de n'avoir point encore de Confession fixe, ils s'assemblèrent à Naümbourg, ville de Thuringe, où ils choisirent une édition[6] : mais en vain, parce que toutes les autres éditions ayant été imprimées par l'autorité publique, on n'a jamais pu les abolir, ni empêcher que les uns ne suivissent l'une, et les autres l'autre, comme il a été dit ailleurs[1].

Bien plus, l'assemblée de Naümbourg, en choisissant une édition, déclara expressément qu'il ne fallait pas croire pour cela qu'elle eût improuvé les autres, principalement celle qui avait été faite à Wittemberg en 1540, sous les yeux de Luther et de Melanchton, et dont aussi on s'était servi publiquement dans les écoles des luthériens, et dans les conférences avec les catholiques.

Enfin on ne peut pas même bien décider laquelle de ces éditions fut préférée à Naümbourg. Il semble plus vraisemblable que c'est celle qui est imprimée, avec le consentement de presque tous les princes, à la tête du livre de la Concorde : mais cela même n'est pas certain, puisque nous avons fait voir quatre éditions de l'article de la cène, également reconnues dans le même livre. Si d'ailleurs on y a ôté le mérite des bonnes œuvres dans la Confession d'Augsbourg, nous avons vu qu'il y est resté dans l'apologie[2] ; et cela même est une preuve de ce qui était originairement dans la Confession, puisqu'il est certain que l'apologie n'était faite que pour l'expliquer et pour la défendre.

Au reste, les dissensions des protestants sur le sens de la Confession d'Augsbourg furent si peu terminées dans l'assemblée de Naümbourg, qu'au contraire l'électeur palatin Frédéric, qui en était un des membres, crut ou fit semblant de croire qu'il trouvait dans cette Confession la doctrine zuinglienne qu'il avait nouvellement embrassée[3] : de sorte qu'il fut zuinglien, et demeura tout ensemble de la Confession d'Augsbourg, sans se mettre en peine de Luther.

C'est ainsi que tout se trouvait dans cette Confession. Les zuingliens malins et railleurs l'appelaient *la boîte de Pandore*, d'où sortaient le bien et le mal; *la pomme de discorde* entre les déesses; *une chaussure à tous pieds;* un grand et vaste *manteau, où Satan se pouvait cacher aussi bien que Jésus-Christ*[4]. Ces messieurs savaient tous les proverbes; et rien n'était oublié pour se moquer des sens différents que chacun trouvait dans la Confession d'Augsbourg. Il n'y avait que l'ubiquité qu'on n'y trouvait pas; et ce fut cependant cette ubiquité dont on fit parmi les luthériens un dogme authentiquement inséré dans le livre de la Concorde.

Voici ce que nous trouvons dans la partie de ce livre qui a pour titre : *Abrégé des articles controversés parmi les théologiens de la Confession d'Augsbourg*. Dans le chapitre VII, intitulé *de la Cène du Seigneur :* « La droite de Dieu est partout, et Jésus-Christ y est uni vraiment et en « effet selon son humanité[5]. » Et encore plus expressément dans le chapitre VIII, intitulé *de la personne de Jésus-Christ,* où on explique ce que c'est que cette majesté attribuée au Verbe incarné dans les Ecritures : là nous lisons ces paroles :

[1] Hospin. 1560, p. 269 — [2] *II. Def. cont. Vestph.* — [3] *Calv. Ep. p. 324. ad Ill. Germ. Princ.* II. *Defens. cont. Vest.* [illegible] 296. — [4] *Hospin. an.* 1560, 269, *et seq.* — [5] *Hospin. an.* 1560, 270, 271. — [6] *Act. conv. Naumb. apud Hosp.* 1561, 280 et seq.

[1] Ci-dessus, *liv.* III. — [2] *Ibid.* — [3] *Hosp.* 1561, 281. — [4] *Hosp. ibid.* — [5] *Lib. Concord. p.* 600.

« Jésus-Christ non-seulement comme Dieu, mais « encore comme homme, sait tout, peut tout, et « est présent à toutes les créatures. » Cette doctrine est étrange. Il est vrai que la sainte âme de Jésus-Christ peut tout ce qu'elle veut dans l'Église, puisqu'elle ne veut rien que ce que veut la divinité qui la gouverne. Il est vrai que cette sainte âme sait tout ce qui regarde le monde présent, puisque tout y a rapport au genre humain, dont Jésus-Christ est le Rédempteur et le juge, et que les anges mêmes, qui sont les ministres de notre salut, relèvent de sa puissance. Il est vrai que Jésus-Christ se peut rendre présent où il lui plaît, même selon son humanité, et selon son corps et son sang : mais que l'âme de Jésus-Christ sache ou puisse savoir tout ce que Dieu sait, c'est attribuer à la créature une science ou une sagesse infinie, et l'égaler à Dieu même. Que la nature humaine de Jésus-Christ soit nécessairement partout où Dieu est, c'est lui donner une immensité qui ne lui convient pas, et abuser manifestement de l'union personnelle : car par la même raison il faudrait dire que Jésus-Christ, comme homme, est dans tous les temps; ce qui serait une extravagance trop manifeste, mais néanmoins qui suivrait aussi naturellement de l'union personnelle, selon les raisonnements des luthériens, que la présence de l'humanité de Jésus-Christ dans tous les lieux.

On peut voir la même doctrine de l'ubiquité, mais avec plus d'embarras et un plus long circuit de paroles, dans la partie de ce même livre qui a pour titre : « Solide, facile et nette répétition de quel« ques articles de la Confession d'Augsbourg, dont « on a disputé quelque temps parmi quelques théo« logiens de cette Confession, et qui sont ici déci« dés et conciliés selon la règle et l'analogie de la « parole de Dieu, et la briève formule de notre « doctrine chrétienne [1]. » Attendra qui voudra d'un tel titre la netteté et la brièveté qu'il promet : pour moi, je remarquerai seulement deux choses sur ce mot de répétition : la première, c'est qu'encore qu'il ne soit parlé en nulle manière dans la Confession d'Augsbourg de la doctrine de l'ubiquité qui est ici établie, néanmoins cela s'appelle répétition *de quelques articles de la Confession d'Augsbourg.* On craignait de faire paraître qu'il y eût fallu ajouter quelque nouveau dogme, et on faisait passer sous le nom de répétition tout ce qu'on établissait de nouveau. La seconde, qu'il n'est jamais arrivé dans la nouvelle réforme qu'on se soit bien expliqué la première fois : il a toujours fallu revenir à des répétitions, qui au fond ne se trouvent pas plus claires que les précédentes.

Pour ne rien dissimuler de ce qu'il y a d'important dans la doctrine des luthériens, au livre de la Concorde, je me crois obligé de dire qu'ils ne mettent pas l'ubiquité comme le fondement de la présence de Jésus-Christ dans la cène : il est certain, au contraire, qu'ils ne font dépendre cette présence que des paroles de l'institution; mais ils mettent cette ubiquité comme un moyen de fermer la bouche aux sacramentaires, qui avaient osé assurer qu'il n'était pas possible à Dieu de mettre le corps de Jésus-Christ en plus d'un lieu à la fois; ce qui leur paraissait contraire non-seulement à l'article de la toute-puissance de Dieu, mais encore à la majesté de la personne de Jésus-Christ.

Il faut maintenant considérer ce que disent les luthériens sur la coopération de la volonté avec la grâce, question si considérable dans nos controverses, qu'on ne lui peut refuser son attention.

Sur cela les luthériens disent deux choses, qui nous donneront beaucoup de lumière pour finir nos contestations. Je les vais proposer avec autant d'ordre et de netteté qu'il me sera possible; et je n'oublierai rien pour soulager l'esprit du lecteur, qui se pourrait trouver confondu dans la subtilité de ces questions.

La première chose que font les luthériens, pour expliquer la coopération de la volonté avec la grâce, est de distinguer le moment de la conversion d'avec ses suites; et après avoir enseigné que la coopération de l'homme n'a point lieu dans la conversion du pécheur, ils ajoutent que cette coopération doit seulement être reconnue dans les bonnes œuvres que nous faisons dans la suite [1].

J'avoue qu'il est assez difficile de bien comprendre ce qu'ils veulent dire : car la coopération qu'ils excluent du moment de la conversion est expliquée, en certains endroits, d'une manière qui semble n'exclure que *la coopération qui se fait par nos propres forces naturelles et de nous-mêmes,* ainsi que parle saint Paul [2]. Si cela est, nous sommes d'accord : mais en même temps nous ne voyons pas quel besoin on avait de distinguer entre le moment de la conversion et toute sa suite; puisque dans toute la suite, non plus que dans le moment de la conversion, l'homme n'opère ni ne coopère que par la grâce de Dieu.

Il n'y a donc rien de plus ridicule que de dire, avec les luthériens, qu'au moment de la conversion *l'homme n'agit pas davantage qu'une pierre ou de la boue* [3]; puisqu'au moment de sa conversion on ne peut nier qu'il ne commence à se repentir, à croire, à espérer, à aimer par une action véritable; ce qu'un tronc et une pierre ne peuvent faire.

Et il est clair que l'homme qui se repent, qui croit et qui aime parfaitement, se repent, croit et aime avec plus de force; mais non pas au fond d'une autre manière que lorsqu'il commence à se repentir, à croire et à aimer : de sorte qu'en l'un et l'autre état, si le Saint-Esprit opère, l'homme coopère avec lui, et se soumet à la grâce par un acte de sa volonté.

En effet, il semble que les luthériens, en excluant la coopération du libre arbitre, ne veulent exclure que celle qu'on voudrait attribuer à nos propres forces. « Lors, disent-ils [4], que Luther assure « que la volonté était purement passive, et n'agis-

[1] *Solida, plana, etc. Conc.* 628. c. VII. *de Cœna, p.* 752 *et seq.* c. VIII. *de pers. Ch. p.* 761 *et seq.* 782 *et seq.*

[1] *Conc. p.* 582, 673, 680, 681, 682. — [2] *P.* 656, 662, 668, 674, 678, 687 *et seq.* — [3] *Conc. p.* 662. — [4] *Conc. p.* 680.

« sait en aucune sorte dans la conversion, son intention n'était pas de dire qu'il ne s'excitât dans « notre âme aucun nouveau mouvement, et qu'il « ne s'y commençât aucune nouvelle opération; mais « seulement de faire entendre que l'homme ne peut « rien de lui-même, ni par ses forces naturelles. »

C'était fort bien commencer : mais ce qui suit n'est pas de même. Car après avoir dit (ce qui est très-vrai) que « la conversion de l'homme est une « opération et un don du Saint-Esprit, non-seulement dans quelqu'une de ses parties, mais en sa « totalité, » ils concluent très-mal à propos que « le Saint-Esprit agit dans notre entendement, dans « notre cœur, et dans notre volonté, comme dans « un sujet qui souffre; l'homme demeurant sans « action, et ne faisant que souffrir. »

Cette mauvaise conclusion, qu'on tire d'un principe véritable, fait voir qu'on ne s'entend pas; car il semble au fond que ce qu'on veut dire, c'est que l'homme ne peut rien de lui-même, et que la grâce le prévient en tout; ce qui, encore une fois, est incontestable. Mais s'il s'ensuit de ce principe, que nous sommes sans action, cette conséquence s'étend non-seulement au moment de la conversion, comme le prétendent les luthériens, mais encore, contre leur pensée, à toute la vie chrétienne; puisque nous ne pouvons non plus par nos propres forces conserver la grâce que l'acquérir, et qu'en quelque état que nous soyons, elle nous prévient en tout.

Je ne sais donc à qui en veulent les luthériens, quand ils disent qu'il ne faut pas croire que *l'homme converti coopère au Saint-Esprit, comme deux chevaux concourent à traîner un chariot*[1]; car c'est là une vérité que personne ne leur dispute, puisque l'un de ces chevaux ne reçoit pas de l'autre la force qu'il a; au lieu que nous convenons que l'homme coopérant n'a point de force que le Saint-Esprit ne lui donne; et qu'il n'y a rien de plus véritable que ce que disent les luthériens dans le même endroit, que *lorsqu'on coopère à la grâce, ce n'est point par ses propres forces naturelles, mais par ces forces nouvelles* qui nous sont données par le Saint-Esprit.

Ainsi, pour peu qu'on s'entende, je ne vois plus entre nous aucune ombre de difficulté. Si lorsque les luthériens enseignent que notre volonté n'agit pas au commencement de la conversion, ils veulent dire seulement que Dieu excite en nous de bons mouvements, qui se font en nous sans nous-mêmes : la chose est incontestable; et c'est ce qu'on appelle la grâce excitante. S'ils veulent dire que la volonté, lorsqu'elle consent à la grâce, et qu'elle commence par ce moyen à se convertir, n'agit pas de ses propres forces naturelles : c'est encore un point avoué par les catholiques. S'ils veulent dire qu'elle n'agit point du tout, et qu'elle est purement passive, ils ne s'entendent pas eux-mêmes; et, contre leurs propres principes, ils éteignent toute action et toute coopération, non-seulement dans le commencement de la conversion, mais encore dans toute la suite de la vie chrétienne.

La seconde chose qu'enseignent les luthériens sur la coopération de la volonté est encore digne d'être remarquée, parce qu'elle nous découvre clairement dans quel abîme on se jette quand on abandonne la règle.

Le livre de la Concorde tâche d'éclaircir l'objection suivante des libertins, faite sur le fondement de la doctrine luthérienne : « S'il est vrai, « disent-ils[2], comme on l'enseigne parmi vous, « que la volonté de l'homme n'ait point de part « à la conversion des pécheurs, et que le Saint-« Esprit seul y fasse tout, je n'ai que faire de lire « ni d'entendre la prédication, ni de fréquenter « les sacrements, et j'attendrai que le Saint-Esprit « m'envoie ses dons. »

Cette même doctrine jetait les fidèles dans d'étranges perplexités : car, comme on leur apprenait que d'abord que le Saint-Esprit agissait en eux, il les tournait tellement lui seul qu'ils n'avaient rien du tout à faire, tous ceux qui ne sentaient point en eux-mêmes cette foi ardente, mais seulement des misères et des faiblesses, tombaient dans ces tristes pensées et dans ce doute dangereux, s'ils étaient du nombre des élus, et si Dieu leur voulait donner son Saint-Esprit.

Pour satisfaire à ces doutes et des libertins et des chrétiens infirmes qui différaient leur conversion, il n'y avait point à leur dire qu'ils résistaient au Saint-Esprit, dont la grâce les sollicitait au dedans de se rendre à lui; puisqu'on leur disait au contraire que, dans ces premiers moments, où il s'agissait de convertir un pécheur, le Saint-Esprit faisait tout lui seul, et que l'homme n'agissait non plus qu'une souche.

Ils prennent donc un autre moyen de faire entendre aux pécheurs qu'il ne tient qu'à eux de se convertir, et ils avancent ces propositions[2] :

En premier lieu : « Que Dieu veut que tous les « hommes se convertissent, et parviennent au salut « éternel. »

En second lieu : « Que pour cela il a ordonné « que l'Évangile fût annoncé publiquement. »

En troisième lieu : « Que la prédication est le « moyen par lequel Dieu assemble dans le genre « humain une Église dont la durée n'a point de « fin. »

En quatrième lieu : « Que prêcher et écouter « l'Évangile sont les instruments du Saint-Esprit, « par lesquels il agit efficacement en nous et nous « convertit. »

Après qu'ils ont posé ces quatre propositions générales touchant l'efficace de la prédication, ils en font l'application à la conversion du pécheur, par quatre autres propositions plus particulières[3]. Ils disent donc :

En cinquième lieu, « Qu'avant même que « l'homme soit régénéré, il peut lire ou écouter « l'Évangile au dehors, et que, dans ces choses

[1] Conc. p. 674.

[1] *Conc. p. 669.* — [2] *P. 669 et seq.* — [3] *Ibid.*

« extérieures, il a en quelque façon son libre ar-« bitre pour assister aux assemblées de l'Église, et « y écouter ou n'écouter pas la parole deDieu. »

En sixième lieu ils ajoutent : « Que par cette « prédication, et par l'attention qu'on y donne, « Dieu amollit les cœurs; qu'il s'y allume une pe-« tite étincelle de foi, par laquelle on embrasse « les promesses de Jésus-Christ; et que le Saint-« Esprit, qui opère ces bons sentiments, est en-« voyé dans les cœurs par ce moyen. »

En septième lieu, ils remarquent : « Qu'encore « qu'il soit véritable que ni le prédicateur, ni l'au-« diteur, ne puissent rien par eux-mêmes, et qu'il « faille que le Saint-Esprit agisse en nous, afin que « nous puissions croire à la parole; ni le prédica-« teur, ni l'auditeur, ne doivent avoir aucun doute « que le Saint-Esprit ne soit présent par sa grâce, « lorsque la parole est annoncée en sa pureté, se-« lon le commandement de Dieu, et que les hom-« mes l'écoutent et la méditent sérieusement. »

Enfin ils posent, en huitième lieu : « Qu'à la vé-« rité cette présence et ces dons du Saint-Esprit « ne se font pas toujours sentir; mais qu'il n'en « faut pas moins tenir pour certain que la parole « écoutée est l'organe du Saint-Esprit, par lequel « il déploie son efficace dans les cœurs. »

Par là donc la difficulté, selon eux, demeure entièrement résolue tant du côté des libertins que du côté des chrétiens infirmes. Du côté des libertins, parce que par les Ire, IIe, IIIe, IVe, Ve, VIe et VIIe propositions, la prédication attentivement écoutée opère la grâce. Or, par la cinquième il est établi que l'homme est libre à écouter la prédication : il est donc libre à se donner à lui-même ce par où la grâce lui est donnée; et par là les libertins sont contents.

Et pour les chrétiens infirmes, qui, encore qu'ils soient attentifs à la prédication, ne savent s'ils ont la grâce, à cause qu'ils ne la sentent pas; on remédie à leur doute par la huitième proposition, qui leur enseigne qu'il n'est pas permis de douter que la grâce du Saint-Esprit, quoiqu'on ne la sente pas, n'accompagne l'attention à la parole : de sorte qu'il ne reste plus aucune difficulté, selon les principes des luthériens; et ni le libertin, ni le chrétien infirme, n'ont à se plaindre, puisqu'enfin pour la conversion tout dépend de l'attention à la parole, qui elle-même dépend du libre arbitre.

Et afin qu'on ne doute pas de quelle attention ils parlent, je remarque qu'ils parlent de l'attention, en tant qu'elle précède la grâce du Saint-Esprit : ils parlent de l'attention, où *par son libre arbitre on peut écouter, ou n'écouter pas*[1] : ils parlent de l'attention par laquelle on *écoute l'Évangile au dehors*, par laquelle on assiste *aux assemblées de l'Église*, où la vertu du Saint-Esprit se développe; par laquelle on prête l'oreille attentive à la parole, qui est son organe. C'est à cette attention libre que les luthériens attachent la grâce : et ils sont excessifs en tout, puisqu'ils veulent, d'un côté, que, lorsque le Saint-Esprit commence à nous émouvoir, nous n'agissions point du tout; et de l'autre, que cette opération du Saint-Esprit, qui nous convertit sans aucune coopération de notre côté, soit attirée nécessairement par un acte de nos volontés où le Saint-Esprit n'a point de part, et où notre liberté agit purement par ses forces naturelles.

[1] *Conc. p.* 671.

C'est la doctrine commune des luthériens; et le plus savant de tous ceux qui ont écrit de nos jours l'a expliqué par cette comparaison. Il suppose que tous les hommes sont abîmés dans un lac profond, sur la surface duquel Dieu fait nager une huile salutaire, qui délivrera par sa seule force tous ces malheureux, pourvu qu'ils veuillent se servir des forces naturelles qui leur sont laissées pour s'approcher de cette huile, et en avaler quelques gouttes[1]. Cette huile, c'est la parole annoncée par les prédicateurs. Les hommes peuvent d'eux-mêmes s'y rendre attentifs : mais aussitôt qu'ils s'approchent par leurs propres forces pour l'écouter, d'elle-même, sans qu'ils s'en mêlent davantage, elle répand dans leurs cœurs une vertu qui les guérit.

Ainsi tous les vains scrupules par où les luthériens, sous prétexte d'honorer Dieu, détruisent premièrement le libre arbitre, et craignent du moins dans la suite de lui donner trop, aboutissent enfin à lui donner tant de force, que tout soit attaché à son action et à son exercice le plus naturel. Ainsi on marche sans règle, quand on abandonne la règle de la tradition : on croit éviter l'erreur des pélagiens; on y revient par un autre endroit, et le circuit qu'on fait ramène au demi-pélagianisme.

Ce demi-pélagianisme des luthériens se répand aussi peu à peu dans le calvinisme, par l'inclination qu'on y a de s'unir aux luthériens; et déjà on commence à dire en leur faveur que le demi-pélagianisme ne damne pas[2], c'est-à-dire qu'on peut innocemment attribuer à son libre arbitre le commencement de son salut.

Je trouve encore une chose, dans le livre de la Concorde, qui pourrait causer beaucoup d'embarras dans la doctrine luthérienne, si elle n'était bien entendue. On y dit que les fidèles, au milieu de leurs faiblesses et de leurs combats, « ne doivent nulle-« ment douter ni de la justice qui leur est imputée « par la foi, ni de leur salut éternel[3]. » Par où il pourrait sembler que les luthériens admettent la certitude du salut, aussi bien que les calvinistes. Mais ce serait ici dans leur doctrine une contradiction trop visible; puisque, pour croire dans chaque fidèle la certitude du salut, comme la croient les calvinistes, il faudrait aussi croire avec eux l'inamissibilité de la justice, que la doctrine luthérienne rejette expressément, comme on a vu.

Pour concilier cette contrariété, les docteurs luthériens répondent deux choses : l'une, que par le doute du salut, qu'ils excluent de l'âme fidèle, ils n'entendent que l'anxiété, l'agitation et le trouble,

[1] *Calixt. Judic. n.* 32, 33, 34. — [2] *Jur. Syst. de l'Egl. liv.* II, *ch.* 3, *p.* 249, 253. — [3] *Conc. p.* 686.

nous en excluons aussi bien qu'eux : l'autre, a certitude qu'ils admettent du salut dans tous ustes n'est pas une certitude absolue, mais certitude conditionnelle, et supposé que le e ne s'éloigne pas de Dieu par une malice voire. C'est ainsi que l'explique le docteur Jean-ré Gérard[1], qui a donné depuis peu un corps r de controverses; c'est-à-dire que, dans la rine des luthériens, le fidèle se doit tenir pour assuré que Dieu, de son côté, ne lui manquera is, si lui-même ne manque pas le premier à : ce qui est indubitable. Mettre dans le juste de certitude, c'est contredire trop évidem- la doctrine qui nous apprend que, quelque qu'on soit, on peut déchoir de la justice et re l'esprit d'adoption : chose dont les luthé-ne doutent non plus que nous.

puis la compilation du livre de la Concorde, crois pas que les luthériens aient fait en corps ne nouvelle décision de foi. Les pièces dont ce est composé sont de différents auteurs et de entes dates; et les luthériens nous y ont donner un recueil de ce qu'il y a parmi eux us authentique. Le livre fut mis au jour en , après les célèbres assemblées tenues à Torg Berg en 1576 et 1577. Ce dernier lieu était, si me trompe, un monastère auprès de Magde-g. Je ne raconterai pas comment ce livre fut crit en Allemagne, ni les surprises et les vio-s dont on prétend qu'on usa envers ceux qui urent, ni les oppositions de quelques princes et uelques villes qui refusèrent d'y souscrire. inien a écrit une longue histoire, qui paraît bien fondée en la plupart de ses faits[2] : c'est uthériens qui s'y intéressent, à la contredire. lécisions particulières qui regardent la cène et uité ont été faites dans les temps voisins de la de Melanchton, c'est-à-dire, environ les an-1558, 59, 60 et 61.

s années sont célèbres parmi nous par les com-ements des troubles de France. En 1559, nos ndus réformés dressèrent la Confession de foi présentèrent à Charles IX en 1561, au collo-le Poissy[3]. C'est l'ouvrage de Calvin, dont avons déjà souvent parlé. Mais l'importance tte action, et les réflexions qu'il nous faudra sur cette Confession de foi, nous obligent à per plus profondément la conduite et la doc-de son auteur.

LIVRE IX.

'an 1561. *Doctrine et caractère de Calvin.*

SOMMAIRE.

étendus réformés de France commencent à paraître. vin en est le chef. Ses sentiments sur la justification, il raisonne plus conséquemment que les luthériens : mais comme il raisonne sur de faux principes, il tombe aussi dans des inconvénients plus manifestes. Trois absurdités qu'il ajoute à la doctrine luthérienne : la certitude du salut, l'inamissibilité de la justice, et la justification des petits enfants, indépendamment du baptême. Contradictions sur ce troisième point. Sur le sujet de l'eucharistie, il condamne également Luther et Zuingle, et tâche de prendre un sentiment mitoyen. Il prouve la réalité plus nécessaire qu'il ne l'admet en effet. Fortes expressions pour l'établir. Autres expressions qui l'anéantissent. Avantage de la doctrine catholique. On croit nécessaire de parler comme elle et de prendre ses principes, même en la combattant. Trois Confessions différentes des calvinistes, pour contenter trois différentes sortes de personnes, les luthériens, les zuingliens, et eux-mêmes. Orgueil et emportements de Calvin. Comparaison de son génie avec celui de Luther. Pourquoi il ne parut pas au colloque de Poissy. Bèze y présente la Confession de foi des prétendus réformés : ils y ajoutent une nouvelle et longue explication de leur doctrine sur l'eucharistie. Les catholiques s'énoncent simplement et en peu de mots. Ce qui se passa au sujet de la Confession d'Augsbourg. Sentiment de Calvin.

[1] Confess. Cath 1679. lib. II. part. III. art. 22. c. 2. Thes. 1. 2, 3, 4, et art. 23. cap. 5. Thes. unic. n. 6. p. 1426 et . — [2] Hospin. Concord. discors. imp 1607. — [3] Bez. Hist. . lir. IV. p. 520.

Je ne sais si le génie de Calvin se serait trouvé aussi propre à échauffer les esprits, et à émouvoir les peuples, que le fut celui de Luther : mais, après les mouvements excités, il s'éleva en beaucoup de pays, principalement en France, au-dessus de Luther même, et se fit le chef d'un parti qui ne cède guère à celui des luthériens.

Par son esprit pénétrant et par ses décisions hardies, il raffina sur tous ceux qui avaient voulu en ce siècle-là faire une Église nouvelle, et donna un nouveau tour à la réforme prétendue.

Elle roulait principalement sur deux points, sur celui de la justification et sur celui de l'eucharistie.

Pour la justification, Calvin s'attacha, autant pour le moins que Luther, à la justice imputative, comme au fondement commun de toute la nouvelle réforme; et il enrichit cette doctrine de trois articles importants.

Premièrement, cette certitude, que Luther reconnaissait seulement pour la justification, fut étendue par Calvin jusqu'au salut éternel, c'est-à-dire qu'au lieu que Luther voulait seulement que le fidèle se tînt assuré d'une certitude infaillible qu'il était justifié, Calvin voulut qu'il tînt pour certaine, avec sa justification, sa prédestination éternelle[1] : de sorte qu'un parfait calviniste ne peut non plus douter de son salut, qu'un parfait luthérien de sa justification.

De cette sorte, si un calviniste faisait sa particulière Confession de foi, il y mettrait cet article : *Je suis assuré de mon salut.* Un d'eux l'a fait. Nous avons dans le recueil de Genève la Confession de foi du prince Frédéric III, comte palatin, et électeur de l'Empire[2]. Ce prince, en expliquant son *Credo,* après avoir dit comme il croit au Père, au Fils et au Saint-Esprit, quand il vient à exposer comme il croit l'Église catholique, dit « qu'il croit que « Dieu ne cesse de la recueillir de tout le genre hu-« main par sa parole et son Saint-Esprit, et qu'il

[1] *Instit. lib.* III, 2, *n.* 16 *et* 24. *c. Antid. Conc. Trid. in sess.* VI, *cap.* 13, 14. *Opusc. p.* 183. — [2] *Synt. Gen. II. part. p.* 149, 156.

« croit qu'il en est et sera éternellement un membre « vivant. » Il ajoute qu'il croit que « Dieu, apaisé par « la satisfaction de Jésus-Christ, ne se souviendra « d'aucun de ses péchés, ni de toute la malice avec « laquelle j'aurai, dit-il, à combattre toute ma « vie; mais qu'il me veut donner gratuitement la « justice de Jésus-Christ, en sorte que JE N'AI « POINT A APPRÉHENDER LES JUGEMENTS DE « DIEU. Enfin, je sais très-certainement, poursuit-il, « que je serai sauvé, et que je comparaîtrai avec un « visage gai devant le tribunal de Jésus-Christ. » Voilà un bon calviniste, et voilà les vrais sentiments qu'inspire la doctrine de Calvin, que ce prince avait embrassée.

De là s'ensuivait un second dogme : c'est qu'au lieu que Luther demeurait d'accord que le fidèle justifié pouvait déchoir de la grâce, ainsi que nous l'avons vu dans la Confession d'Augsbourg, Calvin soutient, au contraire, que la grâce une fois reçue ne se peut plus perdre : ainsi, qui est justifié, et qui reçoit une fois le Saint-Esprit, est justifié, et reçoit le Saint-Esprit pour toujours. C'est pourquoi le palatin mettait tout-à-l'heure parmi les articles de sa foi, *qu'il était membre vivant et perpétuel de l'Église.* C'est ce dogme qui est appelé l'inamissibilité de la justice, c'est-à-dire le dogme où l'on croit que la justice une fois reçue ne se peut plus perdre. Ce mot est si fort reçu dans cette matière, qu'il faut s'y accoutumer comme à un terme consacré qui abrége le discours.

Il y eut encore un troisième dogme que Calvin établit comme une suite de la justice imputée : c'est que le baptême ne pouvait pas être nécessaire à salut, comme le disent les luthériens.

Calvin crut que les luthériens ne pouvaient rejeter ces dogmes sans renverser leurs propres principes. Ils veulent que le fidèle soit absolument assuré de sa justification dès qu'il la demande, et qu'il se confie en la bonté divine; parce que, selon eux, ni l'invocation ni la confiance ne peuvent souffrir le moindre doute. Or, l'invocation et la confiance ne regardent pas moins le salut que la justification et la rémission des péchés; car nous demandons notre salut, et nous espérons l'obtenir, autant que nous demandons la rémission des péchés et que nous espérons l'obtenir : nous sommes donc autant assurés de l'un comme de l'autre.

Que si on croit que le salut ne nous peut manquer, on doit croire en même temps que la grâce ne se peut perdre, et rejeter les luthériens qui enseignent le contraire.

Et si nous sommes justifiés par la seule foi, le baptême n'est nécessaire ni en effet, ni en vœu. C'est pourquoi Calvin ne veut pas qu'il opère en nous la rémission des péchés, ni l'infusion de la grâce; mais seulement qu'il en soit le sceau, et la marque que nous l'avons obtenue.

Il est certain qu'en disant ces choses, il fallait dire en même temps que les petits enfants étaient en grâce indépendamment du baptême. Aussi Calvin ne fit-il point de difficulté de l'avouer. C'est ce qui lui fit inventer que les enfants des fidèles naissaient dans l'alliance, c'est-à-dire dans la sainteté, que le baptême ne faisait que sceller en eux : dogme inouï dans l'Église, mais nécessaire à Calvin pour soutenir ses principes.

Le fondement de cette doctrine était, selon lui, dans cette promesse faite à Abraham : *Je serai ton Dieu, et de ta postérité après toi*[1]. Calvin soutenait que la nouvelle alliance, non moins efficace que l'ancienne, devait par cette raison passer comme elle de père en fils, et se transmettre par la même voie : d'où il concluait que *la substance du baptême*, c'est-à-dire la grâce et l'alliance, *appartenant aux petits enfants, on ne leur en peut refuser le signe*[2], c'est-à-dire le sacrement du baptême : doctrine, selon lui, si assurée, qu'il l'inséra dans le Catéchisme, dans les mêmes termes que nous venons de rapporter[3], et en termes aussi forts dans *la forme d'administrer le baptême.*

Quand je regarde Calvin comme l'auteur de ces trois dogmes, je ne veux pas dire qu'il soit absolument le premier qui les ait enseignés; car les anabaptistes et d'autres encore les avaient déjà soutenus, ou en tout, ou en partie : mais je veux dire qu'il leur a donné un nouveau tour, et a fait voir mieux que personne le rapport qu'ils ont avec la justice imputée.

Je crois, pour moi, qu'en ces trois articles Calvin raisonnait plus conséquemment que Luther : mais il s'engageait aussi à de plus grands inconvénients, comme il arrive nécessairement à ceux qui raisonnent sur de faux principes.

Si c'était un inconvénient dans la doctrine de Luther, qu'on fût assuré de sa justification, c'en était un bien plus grand, et qui exposait la faiblesse humaine à une tentation bien plus dangereuse, qu'on fût assuré de son salut.

D'ailleurs, en disant que le Saint-Esprit et la justice ne se pouvaient perdre, non plus que la foi, on obligeait le fidèle, une fois justifié et persuadé de sa justification, à croire que nul crime ne serait capable de le faire déchoir de cette grâce.

En effet, Calvin soutenait qu'*en perdant la crainte de Dieu on ne perdait pas la foi qui nous justifie*[4]. Il se servait à la vérité de termes étranges; car il disait que la foi *était accablée, ensevelie, suffoquée; qu'on en perdait la possession, c'est-à-dire le sentiment et la connaissance;* mais il ajoutait qu'avec tout cela *elle n'était pas éteinte.*

Il faut trop de subtilité pour concilier ensemble toutes ces paroles de Calvin : mais c'est que comme il voulait soutenir son dogme, il voulait aussi donner quelque chose à l'horreur qu'on a de reconnaître la foi justifiante dans une âme qui a perdu *la crainte de Dieu,* et qui est tombée dans les plus grands crimes.

Mais si on joint à ces dogmes celui qui enseigne que les enfants des fidèles apportent au monde la grâce en naissant; dans quelle horreur tombe-t-on,

[1] *Gen.* XVII, 7. — [2] *Instit.* IV, XV, *n.* 22. XVI, 3. *etc.* 9, *etc.* — [3] *Dim.* 50. — [4] *Antid. Conc. Trid in sess.* VI, *cap.* 16. *Opusc p.* 288.

puisqu'il faut nécessairement avouer que toute la postérité d'un fidèle est prédestinée!

La démonstration en est aisée, selon les principes de Calvin. Qui naît d'un fidèle naît dans l'alliance, et par conséquent dans la grâce : qui a une fois la grâce n'en peut plus déchoir : si non-seulement on l'a pour soi-même, mais encore qu'on la transmette nécessairement à ses descendants, voilà donc la grâce étendue à des générations infinies. S'il y a un seul fidèle dans toute une race, la descendance de ce fidèle est toute prédestinée. Si on y trouve un seul homme qui meure dans le crime, tous ses ancêtres sont damnés.

Au reste, les suites horribles de la doctrine de Calvin ne condamnent pas moins les luthériens que les calvinistes : et si les derniers sont inexcusables de se jeter dans de si étranges inconvénients, les autres n'ont pas moins de tort d'avoir posé des principes d'où suivent si clairement de telles conséquences.

Mais encore que les calvinistes aient embrassé ces trois dogmes comme un fondement de la réforme, le respect des luthériens a fait, si je ne me trompe, que dans les Confessions de foi des Églises calviniennes on a plutôt insinué qu'expressément établi les deux premiers dogmes, c'est-à-dire la certitude de la prédestination et l'inamissibilité de la justice[1]. Ce n'est proprement qu'au synode de Dordrecht qu'on en a fait authentiquement la déclaration : nous la verrons en son lieu. Pour le dogme qui reconnaît dans les enfants des fidèles la grâce inséparable d'avec leur naissance, nous le trouvons dans le Catéchisme dont nous avons rapporté les termes, et dans la forme d'administrer le baptême[2].

Je ne veux pas assurer pourtant que Calvin et les calvinistes soient bien constants dans ce dernier dogme : car encore qu'ils disent d'un côté que les enfants des fidèles naissent dans l'alliance, et que le sceau de la grâce, qui est le baptême, ne leur est dû qu'à cause que la chose même, c'est-à-dire la grâce et la régénération, leur est acquise par le bonheur qu'ils ont d'être nés de parents fidèles; il paraît en d'autres endroits qu'ils ne veulent pas que les enfants des fidèles soient toujours régénérés quand ils reçoivent le baptême, pour deux raisons : la première, parce que, selon leurs maximes, le sceau du baptême n'a pas son effet à l'égard de tous ceux qui le reçoivent, mais seulement à l'égard des prédestinés. La seconde, parce que le sceau du baptême n'a pas toujours son effet présent, même à l'égard des prédestinés; puisque tel qui est baptisé dans son enfance n'est régénéré que dans sa vieillesse.

Ces deux dogmes sont enseignés par Calvin en plusieurs endroits, mais principalement dans l'accord qu'il fit en 1554 de l'Église de Genève avec celle de Zurich. Cet accord contient la doctrine de ces deux Églises; et étant reçu de l'une et de l'autre, il a toute l'autorité d'une Confession de foi; de sorte que les deux dogmes que je viens de rapporter y étant expressément enseignés, on les peut compter parmi les articles de foi de l'Église calvinienne[1].

Il paraît donc que cette Église enseigne deux choses contradictoires. La première, que les enfants des fidèles naissent certainement dans l'alliance et dans la grâce, ce qui oblige nécessairement à leur donner le baptême : la seconde, qu'il n'est pas certain qu'ils naissent dans l'alliance ni dans la grâce, puisque personne ne sait s'ils sont du nombre des prédestinés.

C'est encore un grand inconvénient de dire d'un côté que le baptême soit par lui-même un signe certain de la grâce, et de l'autre que plusieurs de ceux qui le reçoivent sans apporter de leur part aucun obstacle à la grâce qu'il leur présente, comme sont les petits enfants, n'en reçoivent pourtant aucun effet. Mais en laissant aux calvinistes le soin de concilier leurs dogmes, je me contente de rapporter ce que je trouve dans leurs Confessions de foi.

Jusqu'ici Calvin s'est élevé au-dessus des luthériens, en tombant aussi plus bas qu'ils n'avaient fait. Sur le point de l'eucharistie il s'éleva non-seulement au-dessus d'eux, mais encore au-dessus des zuingliens; et par une même sentence il donna le tort aux deux partis qui divisaient depuis si longtemps toute la nouvelle réforme.

Il y avait quinze ans qu'ils disputaient sur le point de la présence réelle, sans jamais avoir pu convenir, quoi qu'on eût pu faire pour les mettre d'accord; lorsque Calvin[2], encore assez jeune, décida qu'ils ne s'étaient point entendus, et que les chefs des deux partis avaient tort : Luther, pour avoir trop pressé la présence corporelle; Zuingle et Œcolampade, pour n'avoir pas assez exprimé que la chose même, c'est-à-dire le corps et le sang, étaient joints aux signes; parce qu'il fallait reconnaître une certaine présence de Jésus-Christ dans la cène, qu'ils n'avaient pas bien comprise.

Cet ouvrage de Calvin fut imprimé en français l'an 1540, et depuis traduit en latin par l'auteur même. Il s'était déjà donné un grand nom par son Institution qu'il publia la première fois en 1534, et dont il faisait souvent de nouvelles éditions avec des additions considérables, ayant une extrême peine à se contenter lui-même, comme il le dit dans ses préfaces. Mais on tourna encore plus les yeux sur lui, quand on vit un assez jeune homme entreprendre de condamner les chefs des deux partis de la réforme; et tout le monde fut attentif à ce qu'il apporterait de nouveau.

C'est en effet un des points les plus mémorables de la nouvelle réforme; et il mérite d'autant plus d'être considéré, que les calvinistes d'à présent semblent l'avoir oublié, quoiqu'il fasse une partie des plus essentielles de leur Confession de foi.

Si Calvin n'avait fait que dire que les signes ne sont pas vides dans l'eucharistie, ou que l'union que nous y avons avec Jésus-Christ est effective et réelle, et non pas imaginaire; ce ne serait rien : nous avons vu que Zuingle et Œcolampade, dont Calvin n'était

[1] *Confes. de Fr. art.* 18, 19, 20, 21, 22. *Cat. Dim.* 18, 19, 20. — [2] *Cat. Dim.* 50. *Form. du Bap.* 5, n. 18.

[1] *Conf. Tigur. et Genev. art.* 17, 20. *Opusc. Calv. p.* 754. *Hosp. an.* 1554. — [2] *Tract. De Cœna Domini. Opusc. p.* 1.

pas tout à fait content, en avaient bien dit autant dans leurs écrits.

Les grâces que nous recevons par l'eucharistie, et les mérites de Jésus-Christ qui nous y sont appliqués, suffisent pour nous faire entendre que les signes ne sont pas vides dans ce sacrement; et personne n'a jamais nié que ce fruit que nous en tirons ne fût très-réel.

La difficulté était donc, non pas à nous faire voir que la grâce unie au sacrement en faisait un signe efficace et plein de vertu, mais à montrer comment le corps et le sang nous étaient effectivement communiqués : car c'est ce que ce saint sacrement avait de particulier, et ce que tous les chrétiens avaient accoutumé d'y rechercher, en vertu des paroles de l'Institution.

De dire qu'on y reçût avec la figure la vertu et le mérite de Jésus-Christ par la foi, Zuingle et Œcolampade l'avaient tant dit, que Calvin n'eût eu rien à désirer dans leur doctrine, s'il n'eût voulu quelque chose de plus.

Bucer, qu'il reconnaissait en quelque façon pour son maître, en confessant, comme il avait fait dans l'accord de Wittemberg, une présence substantielle qui fût commune à tous les communiants dignes et indignes, établissait par là une présence réelle indépendante de la foi; et il avait tâché de remplir l'idée de réalité que les paroles de notre Seigneur portent naturellement dans les esprits. Mais Calvin croyait qu'il en disait trop; et encore qu'il trouvât bon qu'on alléguât aux luthériens les articles de Wittemberg, pour montrer que la querelle de l'eucharistie était finie par ces articles[1], il ne s'en tenait pas dans son cœur à cette décision. Ainsi il prit quelque chose de Bucer et de cet accord, qu'il ajusta à sa mode, et tâcha de faire un système tout particulier.

Pour en entendre le fond, il faut remettre en peu de paroles l'état de la question, et ne pas craindre de répéter quelque chose de ce que nous avons déjà dit sur cette matière.

Il s'agissait du sens de ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*.

Les catholiques prétendaient que le dessein de notre Seigneur était de nous y donner à manger son corps et son sang, comme on donnait aux anciens la chair des victimes immolées pour eux.

Comme cette manducation était un signe aux anciens que la victime était à eux, et qu'ils participaient au sacrifice; ainsi le corps et le sang de Jésus-Christ immolé pour nous nous étant donnés pour les prendre par la bouche avec le sacrement, ce nous était un signe qu'ils étaient à nous, et que c'était pour nous que le Fils de Dieu en avait fait à la croix le sacrifice.

Afin que ce gage de l'amour de Jésus-Christ fût efficace et certain, il fallait que nous eussions, non point seulement les mérites, l'esprit et la vertu, mais encore la propre substance de la victime immolée, et qu'elle nous fût donnée aussi véritablement à manger, que la chair des victimes avait été donnée à l'ancien peuple.

C'est ainsi qu'on entendait ces paroles : *Ceci est mon corps livré pour vous; ceci est mon sang répandu pour vous*[1]. C'est aussi véritablement mon corps, qu'il est vrai que ce corps a été livré pour vous; et aussi véritablement mon sang, qu'il est vrai que ce sang a été répandu pour vous.

Par la même raison, on entendait que la substance de cette chair et de ce sang ne nous était donnée qu'en l'eucharistie, puisque Jésus-Christ n'avait dit que là : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*.

Nous recevons donc Jésus-Christ en plusieurs manières dans tout le cours de notre vie, par sa grâce, par ses lumières, par son Saint-Esprit, par sa vertu toute-puissante : mais cette manière singulière de le recevoir, en la propre et véritable substance de son corps et de son sang, était particulière à l'eucharistie.

Ainsi l'eucharistie était regardée comme un miracle nouveau, qui nous confirmait tous les autres que Dieu avait faits pour notre salut. Un corps humain tout entier donné en tant de lieux, à tant de personnes, sous les espèces du pain, c'était de quoi étonner tous les esprits; et nous avons déjà vu que les Pères s'étaient servis des effets les plus étonnants de la puissance divine pour expliquer celui-ci.

C'était peu que Dieu eût fait un si grand miracle en notre faveur, s'il ne nous eût donné le moyen d'en profiter; et nous ne le pouvions espérer que par la foi.

Ce mystère était pourtant, comme tous les autres, indépendant de la foi. Qu'on croie ou qu'on ne croie pas, Jésus-Christ s'est incarné, Jésus-Christ est mort, il s'est immolé pour nous; et par la même raison, qu'on croie ou qu'on ne croie pas, Jésus-Christ nous donne à manger dans l'eucharistie la substance de son corps; car il nous fallait confirmer par là que c'est pour nous qu'il l'a prise, et pour nous qu'il l'a immolée : les gages de l'amour divin, en eux-mêmes, sont indépendants de notre foi : seulement il faut notre foi pour en profiter.

En même temps que nous recevons ce précieux gage, qui nous assure que Jésus-Christ immolé est tout à nous, il faut aussi appliquer notre esprit à ce témoignage inestimable de l'amour divin. Et comme les anciens, en mangeant la victime immolée, devaient la manger comme immolée, et se souvenir de l'oblation qui en avait été faite à Dieu en sacrifice pour eux; ceux aussi qui reçoivent à la sainte table la substance du corps et du sang de l'agneau sans tache la doivent recevoir comme immolée, et se souvenir que le Fils de Dieu en avait fait le sacrifice à son Père pour le salut, non-seulement de tout le monde en général, mais encore de chacun des fidèles en particulier. C'est pourquoi en disant : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, il avait ajouté aussitôt après : *Faites ceci en mémoire de moi*[2]; c'est-à-dire comme la suite le fait voir,

[1] *Ep. ad illust. princ. Germ.* p. 324.

[1] *Matt.* XXVI, 26, 28. *Luc.* XXII, 19, 20. I. *Cor.* XI, 24. — [2] *Luc.* XXII, 19, 20. I. *Cor.* XI, 24, 25.

en mémoire de moi immolé pour vous, et de cette immense charité qui m'a fait donner ma vie pour vous racheter, conformément à cette parole de saint Paul : *Vous annoncerez la mort du Seigneur*[1].

Il fallait donc bien se garder de recevoir seulement dans notre corps le corps sacré de notre Seigneur : on devait s'y attacher par l'esprit, et se souvenir qu'il ne nous donnait son corps qu'afin que nous eussions un gage certain que cette sainte victime était toute à nous. Mais, en même temps que nous rappelions ce pieux souvenir dans notre esprit, nous devions entrer dans les sentiments d'une tendre reconnaissance envers le Sauveur; et c'était l'unique moyen de jouir parfaitement de ce gage inestimable de notre salut.

Et encore que la réception actuelle de ce corps et de ce sang ne nous fût permise qu'à certains moments, c'est-à-dire dans la communion, notre reconnaissance n'était pas bornée à un temps si court; et c'était assez qu'à certains moments nous reçussions ce gage sacré, pour faire durer dans tous les moments de notre vie la jouissance spirituelle d'un si grand bien.

Car encore que la perception actuelle du corps et du sang ne fût que momentanée, le droit que nous avons de le recevoir est perpétuel, semblable au droit sacré qu'on a l'un sur l'autre par le lien du mariage.

Ainsi l'esprit et le corps se joignent pour jouir de notre Seigneur, et de la substance adorable de son corps et de son sang : mais comme l'union des corps est le fondement d'un si grand ouvrage, celle des esprits en est la perfection.

Celui donc qui ne s'unit pas en esprit à Jésus-Christ, dont il reçoit le corps sacré, ne jouit pas comme il faut d'un si grand don : semblable à ces époux brutaux ou trompeurs, qui unissent les corps sans unir les cœurs.

Jésus-Christ veut trouver en nous l'amour dont il est plein, lorsqu'il s'en approche. Quand il ne le trouve pas, l'union des corps n'en est pas moins réelle; mais, au lieu d'être fructueuse, elle est odieuse et outrageuse à Jésus-Christ. Ceux qui viennent à son corps sans cette foi vive, sont *la troupe qui le presse;* ceux qui ont cette foi, c'est la femme malade *qui le touche*[2].

A la rigueur, tous le touchent; mais ceux qui le touchent sans foi le pressent et l'importunent : ceux qui, non contents de le toucher, regardent cet attouchement de sa chair comme un gage de la vertu qui sort de lui sur ceux qui l'aiment, le touchent véritablement, parce qu'ils lui touchent également le corps et le cœur.

C'est ce qui fait la différence de ceux qui communient en discernant ou en ne discernant pas le corps du Seigneur; en recevant avec le corps et le sang la grâce qui les accompagne naturellement, ou en se rendant coupables de l'attentat sacrilége de les avoir profanés. Jésus-Christ par ce moyen exerce sur tous la toute-puissance qui lui est donnée dans le ciel et dans la terre, s'appliquant aux uns comme sauveur, et aux autres comme juge rigoureux.

Voilà ce qu'il faut rappeler du mystère de l'eucharistie, pour entendre ce que nous avons à dire; et il paraît que l'état de la question est de savoir, d'un côté, si le don que Jésus-Christ nous fait de son corps et de son sang dans l'eucharistie est un mystère, comme les autres, indépendant de la foi dans sa substance, et qui exige seulement la foi pour en profiter; ou si tout le mystère consiste dans l'union que nous avons par la seule foi avec Jésus-Christ, sans qu'il intervienne autre chose de sa part que des promesses spirituelles figurées dans le sacrement, et annoncées par sa parole. Par le premier de ces sentiments, la présence réelle et substantielle est établie; par le second, elle est niée; et Jésus-Christ ne nous est uni qu'en figure dans le sacrement, et en esprit par la foi.

Nous avons vu que Luther, quelque dessein qu'il eût de rejeter la présence substantielle, en demeura si fort pénétré par les paroles de notre Seigneur, qu'il ne put jamais s'en défaire. Nous avons vu que Zuingle et Œcolampade, rebutés de l'impénétrable hauteur d'un mystère si élevé au-dessus des sens, ne purent jamais y entrer. Calvin, pressé d'un côté de l'impression de réalité, et de l'autre des difficultés qui troublaient les sens, cherche une voie mitoyenne, dont il est assez difficile de concilier toutes les parties.

Premièrement, il admet que nous participons réellement au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ; et il le disait avec tant de force, que les luthériens croyaient presque qu'il était des leurs : car il répète cent et cent fois[1] que « la vérité nous doit « être donnée avec les signes; que SOUS CES SIGNES « nous recevons vraiment le corps et le sang de « Jésus-Christ; que la chair de Jésus-Christ est « DISTRIBUÉE dans ce sacrement; qu'elle nous pé- « nètre; que nous sommes participants non-seule- « ment de l'esprit de Jésus-Christ, mais encore de sa « chair; que nous en avons la propre substance, et « que nous en sommes faits participants; que Jésus- « Christ s'unit à nous tout entier, et pour cela qu'il « s'y unit de corps et d'esprit; qu'il ne faut point « douter que nous ne recevions son propre corps; « et que s'il y a quelqu'un dans le monde qui recon- « naisse sincèrement cette vérité, c'est lui. »

Il reconnaît bien dans la cène *la vertu du corps et du sang;* mais *il veut que la substance y soit jointe*, et déclare que lorsqu'il parle de la manière dont on reçoit Jésus-Christ dans la cène, il n'entend point parler de la part qu'on y peut avoir *à ses mérites, à sa vertu, à son efficace, au fruit de sa mort, à sa puissance*[2]. Calvin rejette toutes ces idées, et il se plaint des luthériens, qui, dit-il, en lui reprochant qu'il ne donnait part aux fidèles qu'aux mérites de Jésus-Christ, *obscurcissent la communion qu'il veut qu'on ait avec lui.* Il pousse cette pensée si avant, qu'il exclut même comme insuffi-

[1] *I. Cor.* XI, 26. — [2] *Marc.* V, 30, 31. *Luc.* VIII, 45, 46.

[1] *Instit. lib.* IV, *c.* 17. *n.* 17, *etc. Diluc. expos. Adm. cont. Vestph. int. Opusc etc.* — [2] *Tr. de Cœna Domin.* 1540. *int. Op. Inst.* IV, XVI, 18. *etc. Diluc. expos. Opusc* 846.

sante toute l'union qu'on peut avoir avec Jésus-Christ, non-seulement par l'imagination, mais encore par la pensée, ou par la seule appréhension de l'esprit. « Nous sommes, dit-il[1], unis à Jésus-Christ, « non par fantaisie et par imagination, ni par la « pensée ou la seule appréhension de l'esprit, mais « réellement et en effet, par une vraie et substan- « tielle unité. »

Il ne laisse pas de dire que nous y sommes unis seulement par foi; ce qui ne s'accorde guère avec ses autres expressions : mais c'est que, par une idée aussi bizarre qu'elle est nouvelle, il ne veut pas que ce qui nous est uni par la foi nous soit uni simplement par la pensée : comme si la foi était autre chose qu'une pensée ou une appréhension de notre esprit, divine à la vérité et surnaturelle, que le Père céleste peut inspirer seul; mais enfin toujours une pensée.

On ne sait ce que veulent dire toutes ces expressions de Calvin, si elles ne signifient que la chair de Jésus-Christ est en nous non-seulement par sa vertu, mais encore par elle-même et par sa propre substance; et ces fortes expressions ne se trouvent pas seulement dans les livres de Calvin, mais encore dans les catéchismes et dans la Confession de foi qu'il donna à ses disciples[2]; ce qui montre combien simplement il les faut entendre.

Zuingle et Œcolampade avaient souvent objecté aux catholiques et aux luthériens, que nous recevions le corps et le sang de Jésus-Christ comme les anciens Hébreux les avaient reçus dans le désert : d'où il s'ensuivait que nous les recevons non pas en substance, puisque leur substance n'était pas alors, mais seulement en esprit. Mais Calvin ne souffre pas ce raisonnement: et en avouant que nos pères ont reçu Jésus-Christ dans le désert, il soutient qu'ils ne l'ont pas reçu comme nous, puisque nous avons maintenant « la substance de sa « chair, et que notre manducation est substantielle : « ce que celle des anciens ne pouvait pas être[3]. »

Secondement, il enseigne que ce corps, une fois offert pour nous, nous *est donné dans la cène pour nous certifier que nous avons part à son immolation*[4], et à la réconciliation qu'elle nous apporte : ce qui, à parler naturellement, voudrait dire qu'il faut distinguer ce qu'il y a du côté de Dieu d'avec ce qu'il y a de notre côté, et que ce n'est pas notre foi qui nous rend Jésus-Christ présent dans l'eucharistie; mais que Jésus-Christ, présent d'ailleurs comme un sacré gage de l'amour divin, sert de soutien à notre foi. Car comme quand nous disons que le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous certifier qu'il aimait notre nature, nous reconnaissons son incarnation comme indépendante de notre foi, et tout ensemble comme un moyen qui nous est donné pour la soutenir : ainsi, enseigner que Jésus-Christ nous donne dans ce mystère son corps et son sang, pour nous *certifier* que nous avons part au sacrifice qu'il en a fait; à vrai dire, c'est reconnaître que ce corps et ce sang nous sont donnés, non parce que nous croyons, mais afin que notre foi, excitée par un si digne présent, se tienne plus assurée de l'amour divin qui nous est *certifié* par un tel gage.

Par là donc il paraît certain que le don du corps et du sang est indépendant de la foi dans le sacrement; et la doctrine de Calvin nous porte encore à cette pensée par un autre endroit.

Car il dit en troisième lieu, et il répète souvent, que la sainte cène « est composée de deux choses, « ou qu'il y a deux choses dans ce sacrement, le « pain matériel et le vin que nous voyons à l'œil, « et Jésus-Christ, dont nos âmes sont intérieure- « ment nourries[1]. »

Nous avons vu ces paroles dans l'accord de Vitemberg[2] : Luther et les luthériens les avaient tirées d'un fameux passage de saint Irénée[3], où il est dit que l'eucharistie était *composée d'une chose céleste et d'une chose terrestre;* c'est-à-dire, comme ils l'expliquaient, tant de la substance du pain que de celle du corps. Les catholiques contestaient cette explication; et, sans entrer ici dans cette dispute contre les luthériens, si cette explication leur semblait contraire à la transsubstantiation catholique, elle ruinait visiblement la figure zuinglienne, et établissait du moins la consubstantiation de Luther : car en disant qu'on trouve dans le sacrement, c'est-à-dire dans le signe même, la chose terrestre avec la céleste, c'est-à-dire, selon le sens des luthériens, le pain matériel avec le propre corps de Jésus-Christ, c'est mettre manifestement les deux substances ensemble; et dire que le sacrement soit composé du pain qui est devant nos yeux, et de Jésus-Christ qui est au plus haut des cieux à la droite de son Père, ce serait une expression tout à fait extravagante. Il faut donc dire que les deux substances se trouvent en effet dans le sacrement, et que le signe y est conjoint avec la chose.

C'est à quoi tend encore cette expression que nous trouvons dans Calvin, « que sous le signe du « pain nous prenons le corps, et sous le signe du « vin nous prenons le sang distinctement l'un de « l'autre, afin que nous jouissions de Jésus-Christ « tout entier[4]. » Et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que Calvin dit que le corps de Jésus-Christ est sous le pain, *comme le Saint-Esprit est sous la colombe*[5]; ce qui marque nécessairement une présence substantielle, personne ne doutant que le Saint-Esprit ne fût substantiellement présent sous la forme de la colombe, comme Dieu l'était toujours d'une façon particulière lorsqu'il apparaissait sous quelque figure.

Les paroles dont il se sert sont précises : « Nous « ne prétendons pas, dit-il[6], qu'on reçoive un corps « symbolique, comme ce n'est pas un esprit sym- « bolique qui a paru dans le baptême de notre Sei- « gneur : le Saint-Esprit fut alors vraiment et

[1] *Brev. admon. de Cœna Dom. int. ep. p.* 594. — [2] *Dim.* 51, 52, 53. *Confess.* XXXVI. — [3] II. *Def. cont. Vestph. p.* 779. — [4] *Cat. Dim.* 52.

[1] *Inst. lib.* IV, 17, *n.* 11, 14. *Catech. Dim.* 53. — [2] Ci-dessus, *liv.* IV. — [3] *Lib.* IV. *adv. Hæres. c.* 34. — [4] *Instit.* IV, *c.* 17. *n.* 16, 17. — [5] *Diluc. exp. sanæ doct. Opusc. p.* 830. — [6] *Ibid. p.* 844.

« substantiellement présent; mais il se rendit pré« sent par un symbole visible, et il fut vu dans le « baptême de Jésus-Christ, parce qu'il apparut vé« ritablement sous le symbole et sous la forme ex« térieure de la colombe. »

Si le corps de Jésus-Christ nous est aussi présent sous le pain que le Saint-Esprit fut présent sous la forme de la colombe, je ne sais plus ce que l'on peut désirer pour une présence réelle et substantielle. Et Calvin dit toutes ces choses dans un ouvrage où il se propose d'expliquer, plus clairement que jamais, comme on reçoit Jésus-Christ; puisqu'il le dit après avoir longtemps disputé sur cette matière avec les luthériens, dans un livre qui a pour titre : *Claire exposition de la manière dont on participe au corps de notre Seigneur.*

Dans ce même livre il dit encore que Jésus-Christ est présent dans le sacrement « comme Dieu était « présent dans l'arche, où il se rendait, dit-il, véri« tablement présent, et non-seulement en figure, « mais en propre substance. »

Ainsi, quand on veut parler très-clairement et très-simplement de ce mystère, on emploie naturellement ces expressions, qui mènent l'esprit à la présence réelle.

Et c'est pourquoi, en quatrième lieu, Calvin dit, en cet endroit et partout ailleurs, qu'il ne dispute point de la chose, mais seulement de la manière. « *Je* ne dispute point, dit-il [1], de la présence ni « de la manducation substantielle, mais de la ma« nière de l'une et de l'autre. » Il répète cent et cent fois qu'il convient de la chose, et ne dispute que de la façon. Tous ses disciples parlent de même; et encore à présent nos réformés se fâchent quand nous leur disons que le corps de Jésus-Christ, selon leur croyance, n'est pas aussi substantiellement avec eux qu'il l'est avec nous selon la nôtre : ce qui montre que l'esprit du christianisme est de mettre Jésus-Christ dans l'eucharistie aussi présent qu'il se peut, et que sa parole nous conduit naturellement à ce qu'il y a de plus substantiel.

De là vient qu'en cinquième lieu Calvin met une présence tout à fait miraculeuse et divine. Il n'est pas comme les Suisses, qui se fâchent quand on leur dit qu'il y a du miracle dans la cène : lui, au contraire, se fâche quand on dit qu'il n'y en a point. Il ne cesse de répéter [2] que le mystère de l'eucharistie passe les sens; que c'est un ouvrage incompréhensible de la puissance divine, et un secret impénétrable à l'esprit humain; que les paroles lui manquent pour exprimer ses pensées, et que ses pensées, quoique beaucoup au-dessus de ses expressions, n'égalent pas la hauteur de ce mystère ineffable : *de sorte*, dit-il, *qu'il expérimente plutôt ce que c'est que cette union, qu'il ne l'entend :* ce qui montre qu'il en ressent ou qu'il croit en ressentir les effets, mais que la cause le passe. C'est aussi ce qui lui fait mettre, dans la Confession de foi [3], « que ce mystère surmonte en sa hautesse la me« sure de notre sens, et tout ordre de nature; et « que pour ce qu'il est céleste, il ne peut être ap« préhendé (c'est-à-dire compris) que par foi. » Et s'efforçant d'expliquer dans le Catéchisme comment il se peut faire que *Jésus-Christ nous fasse participants de sa propre substance, vu que son corps est au ciel, et nous sur la terre;* il répond « que cela se fait par la vertu incompréhensible de « son esprit, laquelle conjoint bien les choses sé« parées par distance de lieu [1]. »

Un philosophe comprendrait bien que la vertu divine n'est pas bornée par les lieux : les moins capables entendent comment on se peut unir par l'esprit et par la pensée à ce qu'il y a de plus éloigné; et Calvin nous menant par ses expressions à une union plus miraculeuse, ou il ne dit rien, ou il exclut l'union par la seule foi.

Aussi voyons-nous en sixième lieu qu'il met dans l'eucharistie une participation qui ne se trouve ni au baptême, ni dans la prédication; puisqu'il dit dans le Catéchisme « qu'encore que Jésus-Christ « nous y soit vraiment communiqué, toutefois ce « n'est qu'en partie et non pleinement [2]; » ce qui montre qu'il nous est donné dans la cène autrement que par la foi; puisque la foi se trouvant aussi vive et aussi parfaite dans la prédication et dans le baptême, il nous y serait donné aussi pleinement que dans l'eucharistie.

Ce qu'il ajoute pour expliquer cette plénitude est encore plus fort; car c'est là qu'il dit ce qui a déjà été rapporté, que « Jésus-Christ nous donne son « corps et son sang pour nous certifier que nous en « recevons le fruit. » Voilà donc cette plénitude que nous recevons dans l'eucharistie, et non au baptême ou dans la prédication; d'où il s'ensuit que la seule foi ne nous donne pas le corps et le sang de notre Seigneur, mais que ce corps et ce sang nous étant donnés d'une manière spéciale dans l'eucharistie, nous *certifient,* c'est-à-dire nous donnent une foi certaine que nous avons part au sacrifice où ils ont été immolés.

Enfin, ce qui échappe à Calvin, en parlant même des indignes, fait voir combien il faut croire dans ce sacrement une présence miraculeuse indépendante de la foi : car encore que ce qu'il inculque le plus soit que les indignes n'ayant pas la foi, Jésus-Christ est prêt de venir à eux, mais n'y vient pas en effet; néanmoins la force de la vérité lui fait dire, « qu'il est véritablement offert et donné « à tous ceux qui sont assis à la sainte table, en« core qu'il ne soit reçu avec fruit que des seuls « fidèles [3], » qui est la même façon de parler dont nous nous servons.

Ainsi, pour entendre la vérité du mystère que Jésus-Christ opère dans l'eucharistie, il faut croire que son propre corps y est véritablement *offert et donné,* même aux indignes, et qu'il en est même *reçu,* quoiqu'il n'en soit pas reçu *avec fruit :* ce qui ne peut être vrai, s'il n'est vrai aussi que ce qu'on nous donne dans ce sacrement est le propre corps du Fils de Dieu, indépendamment de la foi.

[1] *Diluc. exp. sanæ doct. et Op. p.* 777 *et seq.* 839, 844, *etc.* — [2] *Instit.* IV, 17, 32. — [3] *Art.* 36.

[1] *Dim.* 53. — [2] *Dim.* 52. — [3] *Inst.* IV, 17, 10. *Op. de Cœna Domini*, 1540.

Calvin le confirme encore en un autre endroit, où il écrit ces mots : « C'est en ceci que consiste l'intégrité du sacrement, que le monde entier ne peut « violer : que la chair et le sang de Jésus-Christ « sont donnés aussi véritablement aux indignes « qu'aux fidèles et aux élus[1]. » D'où il s'ensuit que ce qu'on leur donne est la chair et le sang du Fils de Dieu, indépendamment de la foi; puisqu'il est certain, selon Calvin, qu'ils n'ont pas la foi, ou du moins qu'ils ne l'exercent pas en cet état.

Ainsi les catholiques ont raison de dire que ce qui fait que le don sacré que nous recevons dans l'eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ, ce n'est pas la foi que nous avons à la parole, mais la parole elle seule par son efficace toute-puissante; de sorte que la foi n'ajoute rien à la vérité du corps et du sang, mais la foi fait seulement que ce corps et ce sang nous profitent; et il n'y a rien de plus véritable que ce mot de saint Augustin, que l'eucharistie n'est pas moins *le corps de notre Seigneur pour Judas que pour les autres apôtres*[2].

La comparaison dont se sert Calvin dans le même lieu appuie encore plus la réalité : car, après avoir dit du corps et du sang ce qu'on vient d'entendre, *qu'ils ne sont pas moins donnés aux indignes qu'aux dignes*, il ajoute qu'il en est comme « de la « pluie qui, tombant sur un rocher, s'écoule sans « le pénétrer. Ainsi, dit-il[3], les impies repoussent « la grâce de Dieu, et l'empêchent de pénétrer au « dedans d'eux-mêmes. » Remarquez qu'il parle ici du corps et du sang, qui par conséquent doivent être donnés aux indignes, aussi réellement que la pluie tombe sur un rocher. Quant à la substance de la pluie, elle ne tombe pas moins sur les rochers et sur les lieux stériles, que sur ceux où elle fructifie; et ainsi, selon cette comparaison, Jésus-Christ ne doit pas être moins substantiellement présent aux endurcis qu'aux fidèles qui reçoivent son sacrement, quoiqu'il ne fructifie que dans les derniers. Le même Calvin nous dit encore, avec saint Augustin, que les indignes qui participent à son sacrement sont ces importuns *qui le pressent* dans l'Évangile; et que les fidèles qui le reçoivent dignement sont la femme pieuse *qui le touche*[4]. A ne regarder que le corps, tous le touchent également; mais on a raison de dire que ceux qui le touchent avec foi sont les seuls qui le touchent véritablement, parce que seuls ils le touchent avec fruit. Peut-on parler de cette sorte, sans reconnaître que Jésus-Christ est présent très-réellement aux uns et aux autres, et que cette parole : *Ceci est mon corps*, a toujours infailliblement l'effet qu'elle énonce?

Je sais bien qu'en disant des choses si fortes sur le corps donné aux impies aussi véritablement qu'aux saints, Calvin n'a pas laissé de distinguer entre donner et recevoir; et qu'au même lieu où il dit que la chair de Jésus-Christ *était aussi véritablement donnée aux indignes qu'aux élus*, il dit aussi *qu'elle n'était reçue que des élus seuls*[1] : mais il abuse des mots. Car, s'il veut dire que Jésus-Christ n'est pas reçu par les indignes au même sens que saint Jean a dit dans son évangile : *Il est venu chez soi, et les siens ne l'ont pas reçu*[2], c'est-à-dire ils n'y ont pas cru, il a raison. Mais comme ceux qui n'ont pas reçu Jésus-Christ de cette sorte n'ont pas empêché par leur infidélité qu'il ne soit aussi véritablement venu à eux qu'aux autres, ni que *le Verbe fait chair pour habiter au milieu de nous*[3], eu égard à sa présence personnelle, n'ait été reçu vraiment au milieu du monde, je dis même au milieu du monde qui l'a méconnu et crucifié; ainsi, pour parler conséquemment, il faut dire que cette parole : *Ceci est mon corps*, ne le rend pas moins présent aux indignes, qui sont coupables de son corps et de son sang, qu'aux fidèles, qui s'en approchent avec foi; et qu'à regarder simplement la présence corporelle, il est reçu également des uns et des autres.

Je remarquerai encore ici une parole de Calvin, qui nous met à couvert d'un reproche que lui et les siens ne cessent de nous faire. Combien de fois nous objectent-ils ces paroles de notre Seigneur : *La chair ne sert de rien*[4]? et cependant Calvin les explique ainsi : « La chair ne sert de rien toute seule, « mais elle sert avec l'esprit[5]. » C'est justement ce que nous disons; et ce qu'on doit conclure de cette parole, ce n'est pas que Jésus-Christ ne nous donne la propre substance de sa chair indépendamment de notre foi, car il la donne, selon Calvin même, aux indignes; mais c'est qu'il ne sert de rien de recevoir sa chair, si on ne la reçoit avec son esprit.

Que si on ne reçoit pas toujours son esprit avec sa chair, ce n'est pas qu'il n'y soit toujours; car Jésus-Christ vient à nous *plein d'esprit et de grâce*; mais c'est que, pour recevoir l'esprit qu'il apporte, il faut lui ouvrir le nôtre par une foi vive.

Ce n'est donc pas un corps sans âme, ou, comme parle Calvin, un cadavre, que nous faisons recevoir aux indignes quand ils reçoivent la sainte chair de Jésus-Christ sans en profiter; comme ce n'est pas un cadavre et un corps sans âme et sans esprit que Jésus-Christ leur donne, selon Calvin même[6]. C'est déjà une vaine exagération d'appeler cadavre un corps qu'on sait être animé : car Jésus-Christ ressuscité ne meurt plus; la vie est en lui, et non-seulement la vie qui fait vivre le corps, mais encore la vie qui fait vivre l'âme. Partout où Jésus-Christ vient, il y vient avec la grâce et la vie. Il portait avec lui et en lui toute sa vertu à l'égard de la troupe qui le pressait : mais *cette vertu ne sortit* qu'en faveur de celle qui le toucha avec la foi. Ainsi quand Jésus-Christ se donne aux indignes, il vient à eux avec la même vertu et le même esprit qu'il déploie sur les fidèles; mais cet esprit et cette vertu n'agissent que sur ceux qui croient; et Calvin doit dire sur tous ces points les mêmes choses que nous, s'il veut parler conséquemment.

Il est pourtant vrai qu'il ne le dit pas. Il est vrai

[1] *Instit.* IV, 33. — [2] *Aug. Serm.* XI *de verb. Dom. nunc serm.* LXXI, *n.* 17, *tom.* V, *col.* 391. — [3] *Instit. lib.* IV, *c.* 17, *n.* 33. II. *Def. Opusc. p.* 781. — [4] *Diluc. exp. Opusc. p.* 848.

[1] *Instit. lib.* IV, *c.* 17, *n.* 33. — [2] *Joan.* I, 11. — [3] *Ibid.* 14. — [4] *Joan.* VI, 64. — [5] *Diluc. exp. Opusc.* 859. [6] — *Inst.* IV, XVII, *n.* 33. *Ep. ad Mart. Schal. p.* 247.

qu'encore qu'il dise que nous sommes participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ, il veut que cette substance ne nous soit unie que par la foi; et qu'au fond, malgré ces grands mots de propre substance, il n'a dessein de reconnaître dans l'eucharistie qu'une présence de vertu.

Il est vrai aussi qu'après avoir dit que nous sommes participants de la propre substance de Jésus-Christ, il refuse de dire *qu'il soit réellement et substantiellement présent*[1]; comme si la participation n'etait pas de même nature que la présence, et qu'on pût jamais recevoir la propre substance d'une chose quand elle n'est présente que par sa vertu.

Il élude avec le même artifice ce grand miracle qu'il se sent obligé lui-même à reconnaître dans l'eucharistie : C'était, disait-il, un secret incompréhensible; c'était une merveille qui passait le sens et tout le raisonnement humain. Et quel est ce secret et cette merveille? Calvin croit l'avoir exposé, quand il dit ces mots : « Est-ce la raison qui nous « apprend que l'âme, qui est immortelle et spiri- « tuelle par sa création, soit vivifiée par la chair de « Jésus-Christ, et qu'il coule du ciel en terre une « vertu si puissante[2]? » Mais il nous donne le change et se le donne à lui-même. La merveille particulière que les saints Pères, et après eux tous les chrétiens, ont crue dans l'eucharistie, ne regarde pas précisément la vertu que l'incarnation met dans la chair du Fils de Dieu. Cette merveille consiste à savoir comment se vérifie cette parole : *Ceci est mon corps*, lorsqu'il ne paraît à nos yeux que de simple pain; et comment un même corps est donné en même temps à tant de personnes. C'est pour expliquer ces merveilles incompréhensibles que les Pères nous ont rapporté toutes les autres merveilles de la puissance divine, et le changement d'eau en vin, et tous les autres changements, et même ce grand changement qui de rien a fait toutes choses. Mais le miracle de Calvin n'est pas de cette nature, et n'est pas même un miracle qui soit propre au sacrement de l'eucharistie, ni une suite de ces paroles : *Ceci est mon corps*. C'est un miracle qui se fait dans l'eucharistie et hors de l'eucharistie, et qui, à vrai dire, n'est que le fond même du mystère de l'incarnation.

Calvin a senti lui-même qu'il fallait chercher une autre merveille dans l'eucharistie. Il l'a proposée en divers endroits de ses écrits, et surtout dans le Catéchisme : « Comment est-ce, dit-il[3], que Jésus- « Christ nous fait participants de la propre substance « de son corps, vu que son corps est au ciel, et « nous sur la terre? » Voilà le vrai miracle de l'eucharistie. A cela que répond Calvin, et que répondent avec lui tous les calvinistes? « Que la vertu incom- « préhensible du Saint-Esprit conjoint bien les « choses séparées par distance de lieu. » Veut-il parler en catholique, et dire que le Saint-Esprit peut rendre présent partout où il veut ce qu'il veut donner en substance? Je l'entends, et je reconnais le vrai miracle de l'eucharistie. Veut-il dire que des choses séparées, demeurant autant séparées que le ciel l'est de la terre, ne laissent pas d'être unies substance à substance? Ce n'est pas un miracle du Tout-Puissant, c'est un discours chimérique et contradictoire, où personne ne peut rien comprendre.

Aussi, à dire le vrai, ni Calvin, ni les calvinistes, ne mettent point de miracle dans l'eucharistie. La présence par la foi, et la présence de vertu, n'en est pas un : le soleil a tant de vertu, et produit de si grands effets d'une si grande distance. Il n'y a donc point de miracle dans l'eucharistie, si Jésus-Christ n'y est présent que par sa vertu : c'est pourquoi les Suisses, gens de bonne foi, qui s'énoncent en termes simples, n'y en ont jamais voulu reconnaître aucun. Calvin, en cela plus pénétrant, a senti avec tous les Pères et tous les fidèles, qu'il y avait dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, une marque de toute-puissance aussi vive que dans celles-ci : *Que la lumière soit faite*[1]. Pour satisfaire à cette idée, il a bien fallu faire sonner du moins le nom de miracle; mais au fond jamais personne n'a été moins disposé que Calvin à croire du miracle dans l'eucharistie : autrement, pourquoi nous reprocher sans cesse que nous renversons la nature, et qu'un corps ne peut être en plusieurs lieux, ni nous être donné tout entier sous la forme d'un petit pain? N'est-ce pas là des raisonnements tirés de la philosophie? Sans doute; et toutefois Calvin, qui s'en sert partout, déclare en plusieurs endroits, « qu'il ne veut « point se servir des raisons naturelles ni philo- « sophiques, et qu'il n'en fait nul état[2]; » mais de la seule Écriture. Pourquoi? Parce que d'un côté il ne peut pas s'en défaire, ni s'élever assez au-dessus de l'homme pour les mépriser; et de l'autre, qu'il sent bien que les recevoir en matière de religion, c'est détruire non-seulement le mystère de l'eucharistie, mais tout d'un coup tous les mystères du christianisme.

Le même embarras paraît, quand il s'agit d'expliquer ces paroles : *Ceci est mon corps*. Tous ses livres, tous ses sermons, tous ses discours sont remplis de l'interprétation figurée, et de la figure métonymie, qui met le signe pour la chose. C'est la façon de parler qu'il appelle sacramentelle, à laquelle il veut que tous les apôtres fussent déjà tout accoutumés quand Jésus-Christ fit la cène. La pierre était Christ, l'agneau est la pâque, la circoncision est l'alliance, *Ceci est mon corps*, ce sont, selon lui, des façons de parler semblables : et voilà ce qu'on trouve à toutes les pages.

Savoir s'il en est content, ce passage le va faire connaître. Il est tiré de ce livre intitulé *Claire explication*, dont nous avons déjà fait mention, et qui est écrit contre Heshusius, ministre luthérien. « Voici, dit Calvin[3], comme ce pourceau nous fait « parler. Dans cette phrase, *Ceci est mon corps*, il « y a une figure semblable à celle-ci : *La circonci- « sion est l'alliance;* la pierre était Christ; l'agneau « est la pâque. Le faussaire s'est imaginé qu'il cau- « sait à table, et qu'il plaisantait avec ses convives.

[1] II *Defens. Opusc.* p. 776. — [2] *Diluc. exp. Opusc.* p. 845. — [3] *Dom.* 53.

[1] *Genes.* I, 3. — [2] *Diluc. exp. Opusc.* 858 — [3] *Ibid.* 861.

« Jamais on ne trouvera dans nos écrits de semblables niaiseries : mais voici simplement ce que nous disons : que lorsqu'il s'agit des sacrements, il faut suivre une certaine et particulière façon de parler qui est en usage dans l'Écriture. Ainsi, sans nous échapper à la faveur d'une figure, nous nous contentons de dire ce qui serait clair à tout le monde, si ces bêtes n'obscurcissaient tout, jusqu'au soleil même : qu'il faut reconnaître ici la figure métonymie, où le nom de la chose est donné au signe. »

Si Heshusius fût tombé dans une semblable contradiction, Calvin n'eût pas manqué de lui reprocher qu'il était ivre : mais Calvin était sobre, je l'avoue, et il ne s'embrouille que parce qu'il ne trouve point dans ses explications de quoi contenter son esprit. Il désavoue ici ce qu'il dit à chaque page ; il rejette avec mépris la figure où dans le même moment il est contraint de se replonger ; en un mot, il ne peut rien dire de certain, et il a honte de sa propre doctrine.

Il faut pourtant avouer qu'il était plus délicat que les autres sacramentaires, et qu'outre qu'il avait meilleur esprit, la dispute qui avait duré si longtemps lui avait donné le loisir de mieux digérer cette matière. Car il ne s'arrête pas tant aux allégories et aux paraboles : *Je suis la porte, je suis la vigne,* ni aux autres expressions de même nature [1], qui portent toujours leurs explications avec elles si claires et si manifestes, qu'un enfant même ne pourrait pas s'y tromper. Et d'ailleurs, si, sous prétexte que Jésus-Christ s'est servi de paraboles et d'allégories, il faut tout entendre en ce sens, il voyait bien que c'était remplir tout l'Évangile de confusion.

Calvin, pour y remédier, trouva ces locutions qu'il appelle sacramentelles, où on met le signe pour la chose [2] ; et en les admettant dans l'eucharistie, qui est sans contestation un sacrement, il croit trouver un moyen certain d'y établir la figure, sans qu'on puisse la tirer à conséquence dans les autres matières.

Il avait même apporté des exemples de l'Écriture plus propres que tous les autres qui avaient écrit devant lui. La principale difficulté était de trouver un signe d'institution, où dans l'institution même on donnât d'abord au signe le nom de la chose sans y préparer les esprits, et dans la propre parole où l'on institue ce signe. Il s'agissait de savoir s'il y en avait quelque exemple dans l'Écriture. Les catholiques prétendaient que non ; et Calvin crut les convaincre par ce texte de la Genèse, où Dieu en parlant de la circoncision qu'il instituait, l'avait nommée l'alliance : *Vous aurez*, dit-il, *mon alliance en votre chair* [3]. Mais il se trompait visiblement ; puisque Dieu, avant que de dire : *Mon alliance sera dans votre chair,* avait commencé de dire : *C'est ici le signe de l'alliance* [4]. Le signe était donc institué avant qu'on lui donnât le nom de la chose, et l'esprit était préparé par cet exorde à l'intelligence de toute la suite : d'où il s'ensuit que notre Seigneur aurait dû préparer l'esprit des apôtres à prendre le signe pour la chose, s'il avait voulu donner ce sens à ces mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang ;* ce que n'ayant pas fait, on doit croire qu'il a voulu laisser les paroles dans leur sens naturel et simple. Calvin le reconnaît lui-même, puisqu'en nous disant que les apôtres devaient déjà être accoutumés à ces façons de parler sacramentelles, il reconnaît qu'il y eût eu de l'inconvénient à en employer de semblables, s'ils n'y eussent pas été accoutumés. Comme donc il paraît manifestement qu'ils ne pouvaient pas être accoutumés à donner le nom de la chose à un signe d'institution sans en être auparavant avertis, puisqu'on ne trouve aucun exemple de cet usage ni dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau, il faut conclure contre Calvin, par les principes de Calvin même, que Jésus-Christ n'a pas dû parler en ce sens ; et que s'il l'eût fait, ses apôtres ne l'auraient pas entendu.

Aussi est-il véritable qu'encore qu'il fasse son fort de ces façons de parler qu'il appelle sacramentelles, où le signe est pris pour la chose, et que ce soit là son vrai dénouement, il en est si peu satisfait, qu'il dit en d'autres endroits que ce qu'il a de plus fort pour soutenir sa doctrine, c'est que l'Église est nommée le corps de notre Seigneur [1]. C'est bien sentir sa faiblesse, que de mettre là sa principale défense. L'Église est-elle le signe du corps de notre Seigneur, comme le pain l'est, selon Calvin ? Nullement : elle est son corps comme il est son chef, par cette façon de parler si vulgaire, où l'on regarde les sociétés, et le prince qui les gouverne, comme une espèce de corps naturel qui a sa tête et ses membres. D'où vient donc qu'après avoir fait son fort de ces façons de parler sacramentelles, Calvin le met encore davantage dans une façon de parler qui est tout à fait d'un autre genre ; si ce n'est que, pour soutenir la figure dont il a besoin, il appelle à son secours toutes les façons de parler figurées, de quelque nature qu'elles soient, et quelque peu de rapport qu'elles aient ensemble ?

Le reste de la doctrine ne lui donne pas moins de peine ; et les expressions violentes dont il se sert le font assez voir. Nous avons vu comme il veut que la chair de Jésus-Christ nous pénètre par sa substance. Nous avons dit qu'il ne veut pourtant nous insinuer autre chose, par ces magnifiques paroles, sinon qu'elle nous pénètre par sa vertu : mais cette façon de parler lui paraissant faible, pour y mêler la substance, il veut que nous ayons dans l'eucharistie comme « un extrait de la chair de Jésus-Christ, à condition toutefois qu'elle demeure dans le ciel, et que la vie coule en nous de sa substance [2], » comme si nous recevions une quintessence et le plus pur de la chair, le reste demeurant au ciel. Je ne veux pas dire qu'il l'ait cru ainsi ; mais seulement que l'idée de réalité dont il était plein ne pouvant être remplie par le fond de sa doctrine, il suppléait à ce défaut par des expressions recherchées, inouïes et extravagantes.

[1] *Admon. ult. ad Vestph. Opusc. p.* 812. — [2] II. *Def. Opusc. p.* 781, *etc.* 812, 813, 818, *etc.* — [3] *Gen.* XVII, 13. — [4] *Gen.* XVII, 11.

[1] *Instit.* IV, 17. — [2] *Diluc. exp. Opusc.* 864.

Pour ne dissimuler ici aucune partie de la doctrine de Calvin sur la communication que nous avons avec Jésus-Christ, je suis obligé de dire qu'en quelques endroits il semble mettre Jésus-Christ aussi présent dans le baptême que dans la cène : car en général il distingue trois choses dans le sacrement, outre le signe : « la signification qui consiste dans « les promesses; la matière ou la substance qui est « Jésus-Christ, avec sa mort et sa résurrection ; et « l'effet, c'est-à-dire la sanctification, la vie éter- « nelle, et toutes les grâces que Jésus-Christ nous « apporte [1]. » Calvin reconnaît toutes ces choses dans le sacrement de baptême comme dans celui de la cène; et en particulier il enseigne du baptême, « que le sang de Jésus-Christ n'y est pas moins pré- « sent pour laver les âmes, que l'eau pour laver les « corps; qu'en effet, selon saint Paul, nous y som- « mes revêtus de Jésus-Christ, et que notre vêtement « ne nous environne pas moins que notre nourri- « ture nous pénètre [2]. » Par là donc il déclare nettement que Jésus-Christ est aussi présent dans le baptême que dans la cène; et j'avoue que la suite de sa doctrine le mène là naturellement : car, au fond, si il ne connaît d'autre présence que par la foi, ni il ne met une autre foi dans la cène que dans le baptême : ainsi, je n'ai garde de prétendre qu'il y mette en effet une autre présence. Ce que je prétends faire voir, c'est l'embarras où le jettent ces paroles : *Ceci est mon corps*. Car, ou il faut embrouiller tous les mystères, ou il faut pouvoir rendre une raison pourquoi Jésus-Christ n'a parlé avec cette force que dans la cène. Si son corps et son sang sont aussi présents et aussi réellement reçus partout ailleurs, il n'y avait aucune raison de choisir ces fortes paroles pour l'eucharistie plutôt que pour le baptême, et la Sagesse éternelle aurait parlé en l'air. Cet endroit sera l'éternelle et inévitable confusion des défenseurs du sens figuré. D'un côté, la nécessité de donner à l'eucharistie, à l'égard de la présence du corps, quelque chose de particulier ; et d'autre part, l'impossibilité de le faire selon leurs principes, les jetteront toujours dans un embarras d'où ils ne pourront se démêler; et ç'a été pour s'en tirer que Calvin a dit tant de choses fortes de l'eucharistie, qu'il n'a jamais osé dire du baptême, quoiqu'il eût, selon ses principes, la même raison de le faire.

Ses expressions sont si violentes, et les tours qu'il donne ici à sa doctrine si forcés, que ses disciples ont été contraints de l'abandonner dans le fond; et je ne puis m'empêcher de marquer ici une insigne variation de la doctrine calvinienne. C'est que les calvinistes d'à présent, sous prétexte d'interpréter les paroles de Calvin, les réduisent tout à fait à rien. Selon eux, recevoir la propre substance de Jésus-Christ, c'est seulement le recevoir *par sa vertu, par son efficace, par son mérite* [3]; toutes choses que Calvin avait rejetées comme insuffisantes. Tout ce que nous pouvons espérer de ces grands mots de propre substance de Jésus-Christ reçue dans la cène, c'est seulement que ce que nous y recevons *n'est pas la substance d'un autre* [1] : mais pour la sienne, on ne la reçoit non plus que l'œil reçoit celle du soleil lorsqu'il est éclairé de ses rayons. Cela veut dire, qu'en effet on ne sait plus ce que c'est que cette propre substance tant inculquée par Calvin ; on ne la défend plus que par honneur, et pour ne se point dédire trop ouvertement : et si Calvin, qui l'a établie avec tant de force dans ses livres, ne l'avait encore insérée dans les Catéchismes et dans les Confessions de foi, il y a longtemps qu'elle serait abandonnée.

J'en dis autant de cette parole de Calvin et du Catéchisme, que Jésus-Christ est reçu *pleinement* dans l'eucharistie, et *en partie* seulement dans la prédication et dans le baptême [2]. A l'entendre naturellement, c'est-à-dire que l'eucharistie a quelque chose de particulier que la prédication ni le baptême n'ont pas : mais maintenant c'est tout autre chose : *c'est que trois c'est plus que deux;* c'est « qu'après avoir reçu la grâce par le baptême, et « l'instruction par la parole, quand Dieu ajoute à « tout cela l'eucharistie, la grâce s'augmente et « s'affermit, et nous possédons Jésus-Christ plus « parfaitement [3]. » Ainsi toute la perfection de l'eucharistie, c'est qu'elle vient la dernière; et encore que Jésus-Christ se soit servi en l'instituant de termes si particuliers, au fond elle n'a rien de particulier, rien enfin de plus que le baptême si ce n'est peut-être un nouveau signe; et c'est en vain que Calvin y mettait avec tant de soin la propre substance.

Par ce moyen les explications qu'on donne à présent aux paroles de Calvin, et à celles du Catéchisme et de la Confession de foi, c'est sous couleur d'interprétation une variation effective dans la doctrine, et une preuve que les illusions dont Calvin avait voulu amuser le monde pour entretenir l'idée de réalité, ne pouvaient subsister longtemps.

Il est vrai que, pour couvrir ce faible visible de la secte, les calvinistes répondent qu'en tout cas on ne peut conclure autre chose de ces expressions qu'on leur reproche, si ce n'est peut-être qu'au commencement on ne se serait pas expliqué parmi eux en termes assez propres [4] : mais répondre de cette sorte, c'est faire semblant de ne voir pas la difficulté. Ce qu'on doit conclure de ces expressions de Calvin et des calvinistes, c'est que les paroles de notre Seigneur leur ont mis d'abord dans l'esprit, malgré qu'ils en eussent, une impression de réalité qu'ils ne pouvaient remplir, et qui ensuite les obligeait à dire des choses qui, n'ayant aucun sens dans leur croyance, rendent témoignage à la nôtre; ce qui n'est pas seulement se tromper dans les expressions, mais confesser une erreur dans la chose même, et en porter encore la conviction dans sa propre Confession de foi.

Par exemple, quand d'un côté il faut dire qu'on reçoit la propre substance du corps et du sang de notre Seigneur, et de l'autre qu'il faut dire aussi

[1] *Instit. lib.* IV, *c.* 17, *n.* 11. — [2] *Diluc. exp. Opusc.* 864. — [3] *Préserv.* 196.

[1] *Préserv.* 196. — [2] *Dim.* 52. — [3] *Préserv. p.* 197. — [4] *Ibid. p.* 194.

qu'on ne les reçoit que par leur vertu, comme on reçoit le soleil par ses rayons, c'est dire des choses contradictoires, et se confondre soi-même.

De même, quand d'un côté il faut dire que dans la cène calvinienne on reçoit autant la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ que dans celle des catholiques, et qu'il n'y a de différence que dans la manière; et qu'il faut dire d'autre part que le corps et le sang de Jésus-Christ sont en leur substance aussi éloignés des fidèles que le ciel l'est de la terre, de sorte qu'une présence réelle et substantielle se trouve au fond la même chose qu'un si prodigieux éloignement : c'est un prodige inouï dans le discours; et de telles expressions ne servent qu'à faire voir qu'on voudrait bien pouvoir dire ce qu'en effet on ne peut pas dire raisonnablement selon ses principes.

Et afin de faire voir une fois, pour n'être plus obligé d'y revenir, la conséquence de ces expressions de Calvin et des premiers calvinistes, songeons qu'il n'y eut jamais d'hérétiques qui n'affectassent de parler comme l'Église. Les ariens et les sociniens disent bien comme nous que Jésus-Christ est Dieu, mais improprement et par représentation, parce qu'il agit au nom de Dieu et par son autorité. Les nestoriens disent bien que le Fils de Dieu et le Fils de Marie ne sont que la même personne; mais comme un ambassadeur est aussi la même personne avec le prince qu'il représente. Dira-t-on qu'ils ont le même fond que l'Église catholique, et n'en diffèrent que dans la manière de s'expliquer? On dira au contraire qu'ils parlent comme elle, sans penser comme elle; parce que le mensonge est forcé d'imiter du moins la vérité. C'est justement ce que fait la propre substance, et les autres expressions semblables, dans le discours de Calvin et des calvinistes.

Nous pouvons remarquer ici le triomphe tout manifeste de la vérité catholique; puisque le sens littéral des paroles de Jésus-Christ, que nous défendons après avoir forcé Luther à le soutenir malgré qu'il en eût, ainsi que nous l'avons vu, a encore forcé Calvin, qui le nie, à confesser tant de choses par lesquelles il est établi d'une manière invincible.

Avant que de sortir de cette matière, il faut encore observer un endroit de Calvin, qui nous donnera beaucoup à deviner; et je ne sais si nous en pourrons pénétrer le fond. Il s'agit des luthériens, qui, sans détruire le pain, *enferment le corps dedans*. « Si, dit-il [1], ce qu'ils prétendent était seu- « lement que pendant qu'on présente le pain dans « le mystère on présente en même temps le corps, « à cause que la vérité est inséparable de son signe, « je ne m'y opposerais pas beaucoup. »

C'est donc ici quelque chose qu'il n'approuve ni n'improuve pas tout à fait. C'est une opinion mitoyenne entre la sienne et celle du commun des luthériens : opinion où l'on met le corps inséparable du signe, par conséquent indépendamment de la foi, puisqu'il est constant que le signe peut être reçu sans elle : et cela, qu'est-ce autre chose que l'opinion que nous avons attribuée à Bucer et à Melanchton, où l'on admet une présence réelle, même dans la communion des indignes et sans le secours de la foi; où l'on veut que cette présence accompagne le signe quant au temps, mais ne soit point enfermée dedans quant au lieu? Voilà ce que Calvin *n'improuve pas beaucoup;* de sorte qu'il n'improuve pas beaucoup une vraie présence réelle, inséparable du sacrement et indépendante de la foi.

J'ai tâché de faire connaître la doctrine de ce second patriarche de la nouvelle réforme; et je pense avoir découvert ce qui lui a donné tant d'autorité dans ce parti. Il a paru avoir de nouvelles vues sur la justice imputative qui faisait le fondement de la réforme, et sur la matière de l'eucharistie, qui la divisait depuis si longtemps : mais il y eut un troisième point qui lui donna grand crédit parmi ceux qui se piquaient d'avoir de l'esprit. C'est la hardiesse qu'il eut de rejeter les cérémonies beaucoup plus que n'avaient fait les luthériens, car ils s'étaient fait une loi de retenir celles qui n'étaient pas manifestement contraires à leurs nouveaux dogmes. Mais Calvin fut inexorable sur ce point. Il condamnait Melanchton, qui trouvait, à son avis, les cérémonies trop indifférentes [1]; et si le culte qu'il introduisit parut trop nu à quelques-uns, cela même fut un nouveau charme pour les beaux esprits, qui crurent par ce moyen s'élever au-dessus des sens, et se distinguer du vulgaire. Et parce que les apôtres avaient écrit peu de choses touchant les cérémonies qu'ils se contentaient d'établir par la pratique, ou que même ils laissaient souvent à la disposition de chaque Église, les calvinistes se vantaient d'être ceux des réformés qui s'attachaient le plus purement à la lettre de l'Écriture; ce qui fut cause qu'on leur donna le titre de puritains en Angleterre et en Écosse.

Par ces moyens Calvin raffina au-dessus des premiers auteurs de la nouvelle réforme. Le parti qui porta son nom fut extraordinairement haï par tous les autres protestants, qui le regardèrent comme le plus fier, le plus inquiet et le plus séditieux qui eût encore paru. Je n'ai pas besoin de rapporter ce qu'en a écrit en divers endroits Jacques, roi d'Angleterre et d'Écosse. Il fait néanmoins une exception en faveur des puritains des autres pays, assez content pourvu qu'on sût qu'il ne connaissait rien de plus dangereux, ni de plus ennemi de la royauté, que ceux qu'il avait trouvés dans ses royaumes. Calvin fit de grands progrès en France, et ce grand royaume se vit à la veille de périr par les entreprises de ses sectateurs : de sorte qu'il fut en France à peu près ce que Luther fut en Allemagne. Genève, qu'il gouverna, ne fut guère moins considérée que Wittemberg, où le nouvel Évangile avait commencé; et il se rendit chef du second parti de la nouvelle réforme.

Combien il fut touché de cette gloire! un petit mot, qu'il écrit à Melanchton, nous le fait sentir. « Je me reconnais, dit-il [2], de beaucoup au-dessous

[1] *Inst.* IV, n. 17, , 16.

[1] *Ep. ad Mel. p.* 120, *etc.* — [2] *Ep. Calv. p.* 145.

« de vous ; mais néanmoins je n'ignore pas en quel « degré de son théâtre Dieu m'a élevé : et notre « amitié ne peut être violée sans faire tort à l'É« glise. »

Se voir exposé aux yeux de toute l'Europe comme sur un grand théâtre ; s'y voir par son éloquence dans les premiers rangs ; et s'y être fait un nom et une autorité qu'on respecte dans un grand parti : Calvin ne s'en peut taire ; c'est pour lui un doux appât, et c'est celui qui a fait tous les hérésiarques.

C'est ce charme secret qui lui a fait dire dans sa réponse à Baudouin, son grand adversaire[1] : « Il « me reproche que je n'ai point d'enfants, et que « Dieu m'a ôté un fils qu'il m'avait donné. Fallait« il me faire ce reproche, à moi qui ai tant de mil« liers d'enfants dans toute la chrétienté ? » A quoi il ajoute : « Toute la France connaît ma foi irrépro« chable, mon intégrité, ma patience, ma vigilance, « ma modération, et mes travaux assidus pour le « service de l'Église ; choses qui sont prouvées par « tant de marques illustres dès ma première jeu« nesse. Il me suffit de pouvoir par une telle con« fiance me tenir toujours dans mon rang jusqu'à « la fin de ma vie. »

Il a tant loué la sainte jactance et la magnanimité de Luther, qu'il était malaisé qu'il ne l'imitât ; encore que, pour éviter le ridicule où tomba Luther, il se piquât surtout d'être modeste, comme un homme qui voulait pouvoir se vanter *d'être sans faste, et de ne craindre rien tant que l'ostentation*[2] : de sorte que la différence entre Luther et Calvin, quand ils se vantent, c'est que Luther, qui s'abandonnait à son humeur impétueuse, sans jamais prendre aucun soin de se modérer, se louait lui-même comme un emporté ; mais les louanges que Calvin se donnait sortaient par force du fond de son cœur, malgré les lois de modération qu'il s'était prescrites, et rompaient violemment toutes ces barrières.

Combien se goûtait-il lui-même, quand il élève si haut « sa frugalité, ses continuels travaux, sa con« stance dans les périls, sa vigilance à faire sa charge, « son application infatigable à étendre le règne de « Jésus-Christ, son intégrité à défendre la doctrine « de piété, et la sérieuse occupation de toute sa « vie dans la méditation des choses célestes[3] ? » Luther n'en a jamais tant dit ; et tout ce que ses emportements lui ont tiré de la bouche, n'approche pas de ce que Calvin dit froidement de lui-même.

Rien ne le flattait davantage que la gloire de bien écrire ; et Vestphale, luthérien, l'ayant appelé déclamateur : « Il a beau faire, dit-il[4], jamais il ne le « persuadera à personne ; et tout le monde sait com« bien je sais presser un argument, et combien est « précise la brièveté avec laquelle j'écris. »

C'est se donner en trois mots la plus grande gloire que l'art de bien dire puisse attirer à un homme. Voilà du moins une louange que jamais Luther ne s'était donnée : car, quoiqu'il fût un des orateurs des plus vifs de son siècle, loin de faire jamais semblant de se piquer d'éloquence, il prenait plaisir de dire qu'il était un pauvre moine, nourri dans l'obscurité et, dans l'école, qui ne savait point l'art de discourir. Mais Calvin, blessé sur ce point, ne se peut tenir ; et aux dépens de sa modestie, il faut qu'il dise que personne ne s'explique plus précisément, ni ne raisonne plus fortement que lui.

Donnons-lui donc, puisqu'il le veut tant, cette gloire d'avoir aussi bien écrit qu'homme de son siècle : mettons-le même, si l'on veut, au-dessus de Luther : car encore que Luther eût quelque chose de plus original et de plus vif, Calvin, inférieur par le génie, semblait l'avoir emporté par l'étude. Luther triomphait de vive voix : mais la plume de Calvin était plus correcte, surtout en latin ; et son style, qui était plus triste, était aussi plus suivi et plus châtié. Ils excellaient l'un et l'autre à parler la langue de leur pays ; l'un et l'autre étaient d'une véhémence extraordinaire ; l'un et l'autre, par leur talent, se sont fait beaucoup de disciples et d'admirateurs ; l'un et l'autre, enflés de ce succès, ont cru pouvoir s'élever au-dessus des Pères ; l'un et l'autre n'ont pu souffrir qu'on les contredît, et leur éloquence n'a été en rien plus féconde qu'en injures.

Ceux qui ont rougi de celles que l'arrogance de Luther lui a fait écrire, ne seront pas moins étonnés des excès de Calvin. Ses adversaires ne sont jamais que des fripons, des fous, des méchants, des ivrognes, des furieux, des enragés, des bêtes, des taureaux, des ânes, des chiens, des pourceaux ; et le beau style de Calvin est souillé de toutes ces ordures à chaque page. Catholiques et luthériens, rien n'est épargné. L'école de Vestphale, selon lui, *est une puante étable à pourceaux*[1]. La cène des luthériens est presque toujours appelée une cène *de Cyclopes, où on voit une barbarie digne des Scythes*[2] : s'il dit souvent que le diable pousse les papistes, il répète cent et cent fois qu'il a fasciné les luthériens, et « qu'il ne peut pas comprendre pourquoi ils s'at« taquent à lui plus violemment qu'à tous les au« tres ; si ce n'est que Satan, dont ils sont les vils « esclaves, les anime d'autant plus contre lui, qu'il « voit ses travaux plus utiles que les leurs au bien « de l'Église[3]. » Ceux qu'il traite de cette sorte sont les premiers et les plus célèbres des luthériens. Au milieu de ces injures il vante encore sa douceur[4] ; et, après avoir rempli son livre de ce qu'on peut s'imaginer non-seulement de plus aigre, mais encore de plus atroce, il croit en être quitte en disant, « qu'il « avait tellement été sans fiel lorsqu'il écrivait ces « injures, que lui-même, en relisant son ouvrage, « était demeuré tout étonné que tant de paroles dures « lui fussent échappées sans amertume. C'est, dit« il[5], l'indignité de la chose qui lui a fourni toute « seule les injures qu'il a dites ; et il en a supprimé « beaucoup d'autres qui lui venaient à la bouche. « Après tout, il n'est pas fâché que ces stupides aient « enfin senti les piqûres ; » et il espère qu'elles ser-

[1] Resp. ad. Bald. int. Opusc. Calv. p. 370. — [2] II. Def. adv. Vestph. Opusc. 788. — [3] II. Def. cont. Vestph. Opusc. 842. — [4] II. Def. 791.

[1] Opusc. 799. — [2] Ibid. 803, 837. — [3] Diluc. expos. Ibid. 839. — [4] II. Def. in Vestph. — [5] Ult. adm. 795.

les Suisses. Mais on y ajouta beaucoup d'autres choses : et je ne sais, pour moi, comment on peut accorder cette Confession avec la doctrine du sens figuré. Car il y est dit « qu'on reçoit dans la cène « non-seulement les bienfaits de Jésus-Christ, mais « sa substance même et sa propre chair; que le « corps du Fils de Dieu ne nous y est pas proposé « en figure seulement et par signification, symbo- « liquement ou typiquement, comme un mémorial « de Jésus-Christ absent; mais qu'il est vraiment « et certainement rendu présent avec les symbo- « les, qui ne sont pas de simples signes. Et si, « disaient-ils, nous ajoutons que la manière dont « ce corps nous est donné est symbolique et sacra- « mentelle, ce n'est pas qu'elle soit seulement figu- « rative; mais parce que, sous l'espèce des choses « visibles, Dieu nous offre, nous donne et nous « rend présent avec les symboles ce qui nous y est « signifié : ce que nous disons, afin qu'il paraisse « que nous retenons dans la cène la présence du pro- « pre corps et du propre sang de Jésus-Christ; et « que, s'il reste quelque dispute, elle ne regarde « plus que la manière[1]. »

Nous n'avions pas encore ouï dire aux calvinistes qu'il ne fallût pas regarder la cène *comme un mémorial de Jésus-Christ absent* : nous ne leur avions pas ouï dire que, pour nous donner non ses bienfaits, mais sa substance et sa propre chair, *il nous la rendît vraiment présente sous les espèces;* ni qu'il fallût reconnaître dans la cène *une présence du propre corps et du propre sang* : et si nous ne connaissions les équivoques des sacramentaires, nous ne pourrions nous empêcher de les prendre pour des défenseurs aussi zélés de la présence réelle que le sont les luthériens. A les entendre parler, on pourrait douter s'il reste quelque dispute entre la doctrine luthérienne et la leur. « S'il reste encore, « disent-ils, quelque dispute, elle ne regarde pas la « chose même, mais la manière de la présence; » de sorte que la présence qu'ils reconnaissent dans la cène doit être dans le fond aussi réelle et aussi substantielle que celle qu'y reconnaissent les luthériens.

Et, en effet, dans la suite, où ils traitent de la manière de cette présence, ils ne rejettent dans cette manière que ce qu'y rejettent les luthériens : ils rejettent la manière de s'unir à nous, *naturelle ou locale;* et personne ne dit que Jésus-Christ nous soit uni à la manière ordinaire et naturelle, ni qu'il soit dans le sacrement ou dans ses fidèles comme les corps sont dans leur lieu; car il y est certainement d'une manière plus haute. Ils rejettent *l'épanchement de la nature humaine de Jésus-Christ,* c'est-à-dire, l'ubiquité, que quelques luthériens rejetaient aussi, et qui n'avait pas encore si hautement gagné le dessus. Ils rejettent un *grossier mélange de la substance de Jésus-Christ avec la nôtre,* que personne n'admettait; car il n'y a rien de moins grossier, ni de plus éloigné des mélanges vulgaires, que l'union du corps de notre Seigneur avec les nôtres, que les luthériens reconnaissent aussi bien que les catholiques. Mais ce qu'ils rejettent sur toutes choses, c'est *cette grossière et diabolique transsubstantiation,* sans dire aucun mot de la consubstantiation luthérienne, qu'ils ne trouvaient en leur cœur, comme nous verrons, guère moins diabolique, ni moins charnelle. Mais il était bon de n'en point parler, de peur de choquer les luthériens, dont on implorait le secours. Et enfin ils concluent tout court, en disant que la présence, qu'ils reconnaissent, se fait *d'une manière spirituelle, qui est appuyée sur la vertu incompréhensible du Saint-Esprit* : paroles que les luthériens employaient eux-mêmes, aussi bien que les catholiques, pour exclure, avec la présence en figure, même la présence en vertu, qui n'a rien de miraculeux ni d'incompréhensible.

Telle fut la Confession de foi que les calvinistes de France envoyèrent aux protestants d'Allemagne. Ceux qu'on tenait en prison en France, pour la religion, y joignirent leur déclaration particulière, où ils reçoivent expressément la Confession d'Augsbourg en tous ses articles, à la réserve de celui de l'eucharistie; en ajoutant toutefois (ce qui n'était pas moins fort que la Confession d'Augsbourg) que *la cène n'est pas un signe de Jésus-Christ absent;* et se tournant aussitôt *contre les papistes, et leur changement de substance, et leur adoration;* toujours sans dire aucun mot contre la doctrine particulière du luthéranisme.

C'est ce qui fit que les luthériens, de l'avis commun de tous leurs théologiens, jugèrent la déclaration envoyée de France *conforme en tout point à la Confession d'Augsbourg,* malgré ce qu'on y disait sur l'article x, parce qu'au fond on en disait plus sur la présence réelle que n'avait fait cet article.

L'article d'Augsbourg disait, « qu'avec le pain « et le vin le corps et le sang étaient vraiment pré- « sents, et vraiment distribués à ceux qui prenaient « la cène. » Ceux-ci disent « que la propre chair « et la propre substance de Jésus-Christ est vrai- « ment présente et vraiment donnée avec les sym- « boles, et sous les espèces visibles; » et le reste, non moins précis, que nous avons rapporté : de sorte que si on demande lesquels expriment le plus fortement la présence substantielle, ou des luthériens qui la croient, ou des calvinistes qui ne la croient pas, il se trouvera que c'est les derniers.

Pour ce qui était des autres articles de la Confession d'Augsbourg, ils demeuraient établis par l'exception du seul article de la cène; c'est-à-dire, que les calvinistes, même ceux qu'on détenait en prison pour leur religion, professaient contre leur croyance la nécessité du baptême, l'amissibilité de la justice, l'incertitude de la prédestination, le mérite des bonnes œuvres, et la prière pour les morts; tous points que nous avons lus en termes formels dans la Confession d'Augsbourg : et voilà de quelle manière les martyrs de la nouvelle réforme détruisaient par leurs équivoques, ou par un exprès désaveu, la foi pour laquelle ils mouraient.

Ainsi nous avons vu clairement trois langages différents de nos calvinistes en trois différentes Confessions de foi. Par celle qu'ils firent pour eux-

[1] Hosp. ad 1557, f. 252.

mêmes, ils songèrent apparemment à se satisfaire : ils en ôtaient quelque chose pour contenter les zuingliens; et ils savaient y ajouter dans le besoin ce qui pouvait leur rendre les luthériens plus favorables.

Nous allons maintenant entendre les calvinistes s'expliquer, non plus entre eux, ni avec les zuingliens ou les luthériens, mais avec les catholiques. Ce fut en 1561, durant la minorité de Charles IX, au fameux colloque de Poissy, où, par l'ordre de la reine Catherine de Médicis sa mère, et régente du royaume, les prélats furent assemblés pour conférer avec les ministres, et réformer les abus qui donnaient prétexte à l'hérésie [1]. Comme on s'ennuyait en France des longues remises du concile général si souvent promis par les papes, et des fréquentes interruptions de celui qu'ils avaient enfin commencé à Trente, la reine, abusée par quelques prélats d'une doctrine suspecte, dont le chancelier de l'Hospital, très-zélé pour l'État et grand personnage, appuyait l'avis, crut trop aisément que, dans une commotion si universelle, elle pourrait pourvoir en particulier au royaume de France, sans l'autorité du saint-siége et du concile. On lui fit entendre qu'une conférence concilierait les esprits, et que les disputes qui les partageaient seraient plus sûrement terminées par un accord que par une décision, dont l'un des partis serait toujours mécontent. Le cardinal Charles de Lorraine, archevêque de Reims, qui, ayant tout gouverné sous François II, avec François duc de Guise son frère, s'était toujours conservé une grande considération; grand génie, grand homme d'État, d'une vive et agréable éloquence, savant même pour un homme de sa qualité et de ses emplois, espéra de se signaler dans le public, et tout ensemble de plaire à la cour, en entrant dans le dessein de la reine. C'est ce qui fit entreprendre cette assemblée de Poissy. Les calvinistes y députèrent ce qu'ils avaient de plus habile, à la réserve de Calvin, qu'on ne voulut pas montrer; soit qu'on craignît d'exposer à la haine publique le chef d'un parti si odieux; soit qu'il crût que son honneur fût mieux conservé en envoyant ses disciples, et conduisant secrètement l'assemblée de Genève, où il dominait, que s'il se fût commis lui-même. Il est vrai aussi que par la faiblesse de sa santé, et la violence de son humeur emportée, il était moins propre à se soutenir dans une conférence, que Théodore de Bèze, d'une constitution plus robuste, et plus maître de lui-même. Ce fut donc Bèze qui parut le plus, ou, pour mieux dire, qui parut seul dans cette assemblée. Il était regardé comme le principal disciple et l'intime confident de Calvin, qui l'avait choisi pour être coopérateur de son ministère et de ses travaux dans Genève, où sa réforme semblait avoir fait son principal établissement. Calvin lui envoyait ses instructions; et Bèze lui rendait compte de tout, comme il paraît par les lettres de l'un et de l'autre.

On ne traita proprement dans cette assemblée que de deux points de doctrine, dont l'un fut celui de l'Église, et l'autre fut celui de la cène. C'était là que l'on mettait le nœud de l'affaire; parce que l'article de l'Église était regardé par les catholiques comme un principe général, qui renversait par le fondement toutes les Églises nouvelles; et que, parmi les articles particuliers dont on disputait, aucun ne paraissait plus essentiel que celui de la cène. Le cardinal de Lorraine pressait l'ouverture du colloque, bien que le gros des prélats, et surtout le cardinal de Tournon, archevêque de Lyon, qui les présidait comme plus ancien cardinal, y eussent une extrême répugnance. Ils craignaient avec raison que les subtilités des ministres, leur dangereuse éloquence, avec un air de piété dont les hérétiques les plus pervers ne sont jamais dépourvus, et plus que tout cela le charme de la nouveauté, n'imposât aux courtisans devant lesquels on devait parler, et surtout au roi et à la reine, susceptibles, l'un par son bas âge, et l'autre par sa naturelle curiosité, de toutes sortes d'impressions, et même, par la malheureuse disposition du genre humain, et par le génie qui régnait alors dans la cour, plus encore des mauvaises que des bonnes. Mais le cardinal de Lorraine, aidé de Montluc, évêque de Valence, l'emporta; et le colloque fut commencé.

Je n'ai pas besoin de raconter ni l'admirable harangue du cardinal de Lorraine, et l'applaudissement qu'elle mérita, ni aussi celui que s'attira Bèze, orateur de profession, en offrant de répondre sur-le-champ au discours médité du cardinal : mais il importe de se souvenir que ce fut dans cette auguste assemblée que les ministres présentèrent publiquement au roi, au nom de toutes leurs Églises, leur commune Confession de foi, dressée sous Henri II dans leur premier synode tenu à Paris [1], comme nous l'avons déjà dit. Bèze, qui la présenta, en fit en même temps la défense par un long discours, où, malgré toute son adresse, il tomba dans un grand inconvénient. Lui qui, quelques jours auparavant, accusé par le cardinal de Lorraine, en présence de la reine Catherine et de toute la cour, d'avoir écrit dans un de ses livres que Jésus-Christ n'était pas plus dans la cène que dans la boue, *non magis in cœna quam in cœno* [2], avait rejeté cette proposition comme impie et comme détestée de tout le parti, avança l'équivalente au colloque même devant toute la France : car, étant tombé sur la cène, il dit, dans la chaleur du discours, qu'eu égard au lieu et à la présence de Jésus-Christ considéré selon sa nature humaine, son corps était autant éloigné de la cène, que les plus hauts cieux le sont de la terre. A ces mots toute l'assemblée frémit [3]. On se ressouvint de l'horreur avec laquelle il avait parlé de la proposition qui excluait Jésus-Christ de la cène comme de la boue. Maintenant il y retombait, sans que personne l'en pressât. Le murmure qu'on entendit de toutes parts fit voir combien on était frappé d'une nouveauté si étrange. Bèze lui-même, étonné d'en avoir tant dit, ne cessa depuis

[1] *Hosp. ad an.* 1561. *Bez. Hist. eccl. liv.* IV, *La Poplin. l.* VII. *Thuan. lib.* XXVIII.

[1] *Hist. eccl. de Bez. lib.* IV, *pag.* 520. — [2] *Epist. Bez. ad Calv. inter ep. Calv. pag.* 330. — [3] *Thuan.* XXVIII, 48.

de fatiguer la reine, en donnant requêtes sur requêtes pour obtenir la liberté de s'expliquer, à cause que, pressé par le temps, il n'avait pas eu le loisir de bien faire entendre sa pensée devant le roi. Mais il ne fallait point tant de paroles pour expliquer ce qu'on croyait. Aussi pouvons-nous bien dire que la peine de Bèze n'était pas de ne s'être pas assez expliqué; au contraire, ce qui lui causa et à tous les siens une si visible inquiétude, c'est que, découvrant en termes précis le fond de la croyance du parti sur l'absence réelle de Jésus-Christ, il n'avait que trop fait paraître que ces grands mots de substance, et les autres, dont ils se servaient pour conserver quelque idée de réalité, n'étaient que des illusions.

Des harangues on passa bientôt aux conférences particulières, principalement sur la cène, où l'évêque de Valence, et Duval, évêque de Séez, à qui une demi-érudition, pour ne point encore parler des autres motifs, donnait une pente secrète vers le calvinisme, ne songeaient, non plus que les ministres, qu'à trouver quelque formulaire ambigu, où, sans entrer dans le fond, on contentât en quelque façon les uns et les autres.

Les fortes expressions que nous avons vues dans la Confession de foi qui fut alors présentée étaient assez propres à ce jeu : mais les ministres ne laissèrent pas d'y ajouter des choses qu'il ne faut pas oublier. C'est ce qui paraît surprenant : car comme ils devaient avoir fait leur dernier effort pour bien expliquer leur doctrine dans leur Confession de foi, qu'ils venaient de présenter à une assemblée si solennelle, il semble qu'interrogés sur leur croyance, ils n'avaient qu'à se rapporter à ce qu'ils en avaient dit dans un acte si authentique : mais ils ne le firent pas; et voici comme ils proposèrent leur doctrine, d'un commun consentement : « Nous confessons la présence du corps et du sang « de Jésus-Christ en sa sainte cène, où il nous « donne véritablement la substance de son corps et « de son sang par l'opération du Saint-Esprit; et « que nous recevons et mangeons spirituellement « et par foi ce même vrai corps qui a été immolé « pour nous, pour être os de ses os et chair de sa « chair, et pour être vivifiés, et en recevoir tout ce « qui est utile à notre salut : et parce que la foi ap« puyée sur la promesse de Dieu rend présentes les « choses reçues, et qu'elle prend réellement et de « fait le vrai corps naturel de notre Seigneur, par la « vertu du Saint-Esprit; en ce sens nous croyons et « reconnaissons la présence du propre corps et du « propre sang de Jésus-Christ dans la cène. » Voilà toujours ces grandes phrases, ces pompeuses expressions, et ces longs discours pour ne rien dire. Mais avec toutes ces paroles ils ne crurent pas s'être encore assez expliqués; et bientôt après ils ajoutèrent « que la distance des lieux ne peut empêcher que « nous ne participions au corps et au sang de Jésus« Christ, puisque la cène de notre Seigneur est une « chose céleste; et qu'encore que nous recevions « sur la terre par nos bouches le pain et le vin com« me les vrais signes du corps et du sang, nos âmes, « qui en sont nourries, enlevées au ciel par la foi et « l'efficace du Saint-Esprit, jouissent du corps pré« sent et du sang de Jésus-Christ; et qu'ainsi le corps « et le sang sont vraiment unis au pain et au vin; « mais d'une manière sacramentelle, c'est-à-dire, « non selon le lieu ou la naturelle position des corps; « mais en tant qu'ils signifient efficacement que « Dieu donne ce corps et ce sang à ceux qui parti« cipent fidèlement aux signes mêmes, et qu'ils les « reçoivent vraiment par la foi. » Que de paroles pour dire que les signes du corps et du sang reçus avec foi nous unissent, par cette foi inspirée de Dieu, au corps et au sang qui sont au ciel! Il n'en fallait pas davantage pour s'expliquer nettement; et cette jouissance substantielle du corps vraiment et réellement présent, et les autres termes semblables, ne servent qu'à entretenir des idées confuses, au lieu de les démêler, comme on est obligé de faire dans une explication de la foi. Mais, dans cette simplicité que nous demandons, les chrétiens n'eussent pas trouvé ce qu'ils désiraient, c'est-à-dire la vraie présence de Jésus-Christ en ses deux natures; et, privés de cette présence, ils auraient ressenti, pour ainsi parler, un certain vide, qu'au défaut de la chose même les ministres tâchaient de remplir par cette multiplicité de grandes paroles et par leur son magnifique.

Les catholiques n'entendaient rien dans ce prodigieux langage; et ils sentirent seulement qu'on avait voulu suppléer par toutes ces phrases à ce que Bèze avait laissé de trop vide et de trop creux dans la cène des calvinistes. Toute la force était dans ces paroles : *La foi rend présentes les choses promises.* Mais ce discours parut bien vague aux catholiques. Par ce moyen, disaient-ils, et le jugement, et la résurrection générale, et la gloire des bienheureux, aussi bien que le feu des damnés, nous seront autant présents que le corps de Jésus-Christ nous l'est dans la cène; et si cette présence par foi nous fait recevoir la substance même des choses, rien n'empêche que les âmes saintes qui sont dans le ciel ne reçoivent dès à présent et avant la résurrection générale la propre substance de leur corps, aussi véritablement qu'on nous veut faire recevoir ici par la seule foi la propre substance du corps de Jésus-Christ. Car si la foi rend les choses si véritablement présentes, qu'on en possède par ce moyen la substance, combien plus la vision bienheureuse! Mais à quoi sert cet enlèvement de nos âmes dans le ciel par la foi, pour nous unir la propre substance du corps et du sang? Un enlèvement moral et par affection fait-il de semblables unions? Quelle substance ne pouvons-nous pas embrasser de cette sorte? Qu'opère ici l'efficace du Saint-Esprit? Le Saint-Esprit inspire la foi; mais la foi ainsi inspirée, quelque forte qu'elle soit, ne s'unit pas plus à la substance des choses, que les autres pensées et les autres affections de l'esprit. Que veulent dire aussi ces paroles vagues, *que nous recevons de Jésus-Christ ce qui nous est utile*, sans déclarer ce que c'est? Si ces mots de notre Seigneur, *La chair ne sert de rien*, s'entendent, selon les ministres, de la vraie chair de Jésus-Christ considérée selon la substance, pourquoi tant vanter

ensuite ce qu'on prétend qui ne sert de rien? Et quelle nécessité de tant prêcher la substance de la chair et du sang, si réellement reçue? Que ne rejette-t-on donc, concluaient les catholiques, tous ces vains discours? et du moins, en expliquant la foi, que n'emploie-t-on, sans tant raffiner, les termes propres?

Pierre Martyr Florentin, un des plus célèbres ministres qui fut dans cette assemblée, en était d'avis, et déclara souvent que pour lui il n'entendait pas ce mot de substance; mais, pour ne point choquer Calvin et les siens, il l'expliquait le mieux qu'il pouvait.

Claude Despense, docteur de Paris, homme de bon sens, et docte pour un temps où les matières n'étaient point encore autant éclaircies et approfondies qu'elles l'ont été depuis par tant de disputes, fut mis au nombre de ceux qui devaient travailler avec les ministres à la conciliation de l'article de la cène. On le jugea propre à ce dessein, parce qu'il était sincère et d'un esprit doux : mais avec toute sa douceur, il ne put souffrir la doctrine des calvinistes, ne trouvant pas supportable qu'ils fissent dépendre l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire la présence du corps de Jésus-Christ, non de la parole et de la promesse de celui qui le donnait, mais de la foi de ceux qui devaient le recevoir : ainsi il improuva leur article dès la première proposition, et avant toutes les additions qu'ils y firent depuis. De son côté, pour rendre notre communion avec la substance du corps indépendante de la foi des hommes, et uniquement attachée à l'efficace et à l'opération de la parole de Dieu, en laissant passer les premiers mots, jusqu'à ceux où les ministres disaient *que la foi rendait les choses présentes,* il mit ces mots à la place : « Et parce que la parole et la promesse de Dieu « rendent présentes les choses promises, et que par « l'efficace de cette parole nous recevons réellement « et de fait le vrai corps naturel de notre Seigneur; « en ce sens nous confessons et nous reconnais« sons dans la cène la présence de son propre corps « et de son propre sang. » Ainsi il reconnaissait une présence réelle et substantielle indépendante de la foi, et en vertu des seules paroles de notre Seigneur; par où il crut déterminer le sens ambigu et vague des termes dont les ministres se servaient.

Les prélats n'approuvèrent rien de tout cela, et, de l'avis des docteurs qu'ils avaient amenés avec eux, ils déclarèrent l'article des ministres hérétique, captieux et insuffisant : hérétique, parce qu'il niait la présence substantielle et proprement dite; captieux, parce qu'en la niant il semblait la vouloir admettre; insuffisant, parce qu'il taisait et dissimulait le ministère des prêtres, la force des paroles sacramentales, et le changement de substance qui en était l'effet naturel[1]. Ils opposèrent de leur côté aux ministres une déclaration de leur foi, aussi pleine et aussi précise que celle des calvinistes avait été imparfaite et enveloppée. Bèze la rapporte en ces termes[1] : « Nous croyons et confessons qu au « saint sacrement de l'autel le vrai corps et le sang « de Jésus-Christ est réellement et transsubstantiel« lement sous les espèces du pain et du vin, par la « vertu et puissance de la divine parole prononcée par « le prêtre, seul ministre ordonné à cet effet, selon « l'institution et commandement de notre Seigneur « Jésus-Christ. » Il n'y a rien là d'équivoque ni de captieux; et Bèze demeure d'accord que c'est tout ce qu'on put « arracher alors du clergé, pour apai« ser les troubles de la religion; s'étant les prélats « rendus juges, au lieu de conférents amiables. » Je ne veux que ce témoignage de Bèze pour montrer que les évêques firent leur devoir en expliquant nettement leur foi, en évitant les grandes paroles qui imposent aux hommes par leur son, sans signifier rien de précis, et en refusant d'entrer dans aucune composition sur ce qui regarde la foi. Une telle simplicité n'accommoda pas les ministres; et ainsi une si grande assemblée se sépara sans rien avancer. Dieu confondit la politique et l'orgueil de ceux qui crurent par leur éloquence, par de petites adresses et de faibles ménagements, éteindre un tel feu dans la première vigueur de l'embrasement.

La réformation de la discipline ne réussit guère mieux : on fit de belles propositions et de beaux discours, dont on ne vit que peu d'effet. L'évêque de Valence discourut admirablement, à son ordinaire, contre les abus et sur les obligations des évêques, principalement sur celle de la résidence, qu'il gardait moins que personne. En récompense, il ne dit mot de l'exacte observation du célibat, que les Pères nous ont toujours proposé comme le plus bel ornement de l'ordre ecclésiastique. Il n'avait pas craint de la violer, malgré les canons, par un mariage secret : et d'ailleurs, un historien protestant, qui ne laisse pas de lui donner *tous les caractères d'un grand homme*[2], nous a fait voir ses emportements, son avarice, et les désordres de sa vie, qui éclatèrent jusqu'en Irlande, de la manière du monde la plus scandaleuse. Il ne laissait pas de tonner contre les vices, et sut faire voir qu'il était du nombre de ces merveilleux réformateurs toujours prêts à tout corriger et à tout reprendre, pourvu qu'on ne touche pas à leurs inclinations corrompues.

Pour ce qui est des calvinistes, ils regardèrent comme un triomphe qu'on les eût seulement ouïs dans une telle assemblée. Mais ce triomphe imaginaire fut court. Le cardinal de Lorraine, dès longtemps, avait médité en lui-même de leur proposer la signature de l'article X de la Confession d'Augsbourg : s'ils le signaient, c'était embrasser la réalité, que tous ceux de la Confession d'Augsbourg défendaient avec tant de zèle; et refuser cette signature, c'était dans un point essentiel condamner Luther et les siens, constamment les premiers auteurs de la nouvelle réformation et son principal appui. Pour mieux faire éclater aux yeux de toute la France la division de tous ces réformateurs, le car-

[1] *Bèze, Hist. ecc. l.* IV, *p.* 611, 612, 613, 614. *La Pop., liv.* VII.

[1] *Bèze, Hist. ecc. l.* IV, *p.* 611, 612, 613, 614. *La Pop., liv.* VII — [2] *Voyez* ci-dessus, *liv.* VII.

dinal avait pris de loin des mesures avec les luthériens d'Allemagne, afin qu'on lui envoyât trois ou quatre de leurs principaux docteurs, qui, paraissant à Poissy sous prétexte de concilier tout d'un coup tous les différends, y combattraient les calvinistes. Ainsi on aurait vu ces nouveaux docteurs, qui tous donnaient l'Écriture pour si claire, se presser mutuellement par son autorité, sans jamais pouvoir convenir de rien. Les docteurs luthériens vinrent trop tard; mais le cardinal ne laissa pas de faire sa proposition. Bèze et les siens, résolus de ne point souscrire au x[e] article qu'on leur proposait, crurent s'échapper en demandant de leur côté aux catholiques s'ils voulaient souscrire le reste; qu'ainsi tout serait d'accord, à la réserve du seul article de la cène : subtile, mais vaine défaite. Car les catholiques, au fond, n'avaient à se soucier en aucune sorte de l'autorité de Luther ni de la Confession d'Augsbourg ou de ses défenseurs; et c'était aux calvinistes à les ménager, de peur de porter la condamnation jusqu'à l'origine de la réforme [1]. Quoi qu'il en soit, le cardinal n'en tira rien davantage; et, content d'avoir fait paraître à toute la France que ce parti de réformateurs, qui paraissait au dehors si redoutable, était si faible au dedans par ses divisions, il laissa séparer l'assemblée. Mais Antoine de Bourbon, roi de Navarre et premier prince du sang, jusqu'alors assez favorable au nouveau parti, qu'il ne connaissait que sous le nom de Luther, s'en désabusa; et, au lieu de la piété qu'il y croyait auparavant, il commença dès lors à n'y reconnaître qu'un zèle amer et un prodigieux entêtement.

Au reste, ce ne fut pas un petit avantage pour la bonne cause d'avoir obligé les calvinistes à recevoir de nouveau dans une telle assemblée toute la Confession d'Augsbourg, à la réserve du seul article de la cène; puisque, comme nous avons vu, ils renonçaient par ce moyen à tant de points importants de leur doctrine. Bèze néanmoins trancha le mot, et en fit solennellement la déclaration, du consentement de tous ses collègues. Mais, quoique la politique et le désir de s'appuyer autant qu'ils pouvaient de la Confession d'Augsbourg leur ait fait dire en cette occasion, comme en beaucoup d'autres, ils avaient tout autre chose dans le cœur; et on n'en peut douter quand on voit quelle instruction ils reçurent de Calvin même durant le colloque. « Vous devez, dit-il [2], prendre garde, vous autres « qui assistez au colloque, qu'en voulant trop sou« tenir votre bon droit, vous ne paraissiez opiniâ« tres, et ne fassiez rejeter sur vous toute la faute « de la rupture. Vous savez que la Confession d'Augs« bourg est le flambeau dont se servent vos furies « pour allumer le feu dont toute la France est em« brasée; mais il faut bien prendre garde pourquoi « on vous presse tant de la recevoir, vu que sa « mollesse a toujours déplu aux gens de bon sens; « que Melanchton son auteur s'est souvent repenti « de l'avoir dressée, et qu'enfin elle est tournée en « beaucoup d'endroits à l'usage de l'Allemagne; « outre que sa brièveté obscure et défectueuse a « cela de mal, qu'elle omet plusieurs articles de « très-grande importance. »

On voit donc bien que ce n'était pas le seul article de la cène, mais en général tout le gros de la Confession d'Augsbourg, qui lui déplaisait. On n'exceptait néanmoins que cet article : encore, quand il s'agissait de l'Allemagne, souvent on ne trouvait pas à propos de l'excepter.

C'est ce qui paraît par une autre lettre du même Calvin, écrite pareillement durant le colloque, afin que l'on voie combien de différents personnages il faisait dans le même temps. Ce fut donc en ce même temps, et en l'an 1561, qu'il écrivit aux princes d'Allemagne pour ceux de la ville de Strasbourg une lettre où il leur fait dire d'abord, « qu'ils sont du « nombre de ceux qui reçoivent en tout la Con« fession d'Augsbourg, même dans l'article de la « cène [1], » et ajoute *que la reine d'Angleterre* (c'était la reine Élisabeth), *quoiqu'elle approuve la Confession d'Augsbourg, rejette les façons de parler charnelles* d'Heshusius, et des autres, qui ne pouvaient supporter ni Calvin, ni Pierre Martyr, ni Melanchton même, qu'ils accusaient de relâchement sur le sujet de la cène.

On voit la même conduite dans la Confession de foi de l'électeur Frédéric III, comte palatin, rapportée dans le recueil de Genève; confession toute calvinienne, et ennemie, s'il en fut jamais, de la présence réelle, puisque ce prince y déclare que Jésus-Christ n'est dans la cène « en aucune « sorte, ni visible, ni invisible, ni incompréhen« sible, ni compréhensible; mais seulement dans « le ciel [2]. » Et toutefois son fils et son successeur Jean Casimir, dans la préface qu'il met à la tête de cette Confession, dit expressément que son père « ne s'est jamais départi de la Confession « d'Augsbourg, ni même de l'apologie qui y fut « jointe : » c'est celle de Melanchton, que nous avons vue si précise pour la présence réelle; et si on ne voulait pas en croire le fils, le père même, dans le corps de sa Confession, déclare la même chose dans les mêmes termes.

C'était donc une mode assez établie, même parmi les calvinistes, d'approuver purement et simplement la Confession d'Augsbourg quand il s'agissait de l'Allemagne; ou par un certain respect pour Luther, auteur de toute la réformation prétendue; ou parce qu'en Allemagne la seule Confession d'Augsbourg avait été tolérée par les états de l'Empire : et hors de l'Empire même elle avait une si grande autorité, que Calvin et les calvinistes n'osaient dire qu'ils s'en éloignaient qu'avec beaucoup d'égards et de précautions; puisque, même dans l'exception qu'ils faisaient souvent du seul article de la cène, ils se sauvaient plutôt par les éditions diverses et les divers sens de cet article, qu'ils ne le rejetaient absolument [3].

En effet, Calvin, qui traite si mal la Confession d'Augsbourg quand il parle confidemment avec les siens, garde un respect apparent pour elle partout

[1] *Ep. Bez. ad Calv. inter Calv. ep. p.* 315, 347. [2] *Ep. p.* 342.

[1] *Ep. p.* 321. — [2] *Synt. Gen. II. part. p.* 141, 142. — [3] *Ep. p.* 319. *II. Def. ult. Adm. ad West.*

ailleurs, même à l'égard de l'article de la cène, en disant qu'il le reçoit en l'expliquant sainement, et comme Melanchton, auteur de la Confession, l'entendait lui-même [1]. Mais il n'y a rien de plus vain que cette défaite; parce qu'encore que Melanchton tînt la plume lorsqu'on dressa cette Confession de foi, il y exposait, non pas sa doctrine particulière, mais celle de Luther et de tout le parti dont il était l'interprète et comme le secrétaire, ainsi qu'il le déclare souvent.

Et quand, dans un acte public, on pourrait s'en rapporter tout à fait au sentiment particulier de celui qui l'a rédigé, il faudrait toujours regarder, non pas ce que Melanchton a pensé depuis, mais ce que Melanchton pensait alors avec tous ceux de sa secte; n'y ayant aucun sujet de douter qu'il n'ait tâché d'expliquer naturellement ce qu'ils croyaient tous; d'autant plus que nous avons vu qu'en ce temps il rejetait le sens figuré d'aussi bonne foi que Luther; et qu'encore que, dans la suite, il ait biaisé en plusieurs manières, jamais il ne l'a ouvertement approuvé.

Il n'y a donc point de bonne foi à se rapporter au sens de Melanchton dans cette matière; et on voit bien que Calvin, quoiqu'il se vante partout de dire ses sentiments sans aucune dissimulation, a voulu flatter les luthériens.

Au reste, cette flatterie parut si grossière, qu'à la fin on en eut honte dans le parti; et c'est pourquoi on y résolut dans les actes que nous avons vus, et notamment au colloque de Poissy, d'excepter l'article de la cène; mais celui-là seul, sans se mettre en peine, en approuvant les autres, de l'atteinte que donnait cette approbation à la propre Confession de foi qu'on venait de présenter à Charles IX.

[1] Ep. p. 319. II. Def. ult. Adm. ad Vest.

LIVRE X.

Depuis 1558 *jusqu'à* 1570.

SOMMAIRE.

Réformation de la reine Élisabeth. Celle d'Édouard corrigée; et la présence réelle, qu'on avait condamnée sous ce prince, tenue pour indifférente. L'Église anglicane persiste encore dans ce sentiment. Autres variations de cette Église sous Élisabeth. La primauté ecclésiastique de la reine, adoucie en apparence, en effet laissée la même que sous Henri et sous Édouard, malgré les scrupules de cette princesse. La politique l'emporte partout dans cette réformation. La foi, les sacrements, et toute la puissance ecclésiastique, est mise entre les mains des rois et des parlements. La même chose se fait en Écosse. Les calvinistes de France improuvent cette doctrine, et s'y accommodent néanmoins. Doctrine de l'Angleterre sur la Justification. La reine Élisabeth favorise les protestants de France. Ils se soulèvent aussitôt qu'ils se sentent de la force. La conjuration d'Amboise sous François II. Les guerres civiles sous Charles IX. Que cette conjuration et ces guerres sont affaires de religion, entreprises par l'autorité des docteurs et des ministres du parti, et fondées sur la nouvelle doctrine qu'on peut faire la guerre à son prince pour la religion. Cette doctrine expressément autorisée par les synodes nationaux. Illusion des écrivains protestants, et entre autres de M. Burnet, qui veulent que le tumulte d'Amboise et les guerres civiles soient affaires politiques. Que la religion a été mêlée dans le meurtre de François, duc de Guise. Aveu de Bèze et de l'amiral. Nouvelle Confession de foi en Suisse.

L'Angleterre, bientôt revenue, après la mort de Marie, à la réformation d'Édouard VI, songeait à fixer sa foi, et à y donner la dernière forme par l'autorité de sa nouvelle reine. Élisabeth, fille de Henri VIII et d'Anne de Boulen, était montée sur le trône, et gouvernait son royaume avec une aussi profonde politique que les rois les plus habiles. La démarche qu'elle avait faite du côté de Rome, incontinent après son avénement à la couronne, avait donné sujet de penser ce qu'on a publié d'ailleurs de cette princesse : qu'elle ne se serait pas éloignée de la religion catholique, si elle eût trouvé dans le pape des dispositions plus favorables. Mais Paul IV, qui tenait le siége apostolique, reçut mal les civilités qu'elle lui fit faire comme à un autre prince, sans se déclarer davantage, par le résident de la feue reine sa sœur. M. Burnet nous raconte qu'il la traita de bâtarde [1]. Il s'étonna de son audace de prendre possession de la couronne d'Angleterre, qui était un fief du saint-siége, sans son aveu, et ne lui donna aucune espérance de mériter ses bonnes grâces, qu'en renonçant à ses prétentions, et se soumettant au siége de Rome. De tels discours, s'ils sont véritables, n'étaient guère propres à ramener une reine. Élisabeth rebutée s'éloigna aisément d'un siége dont aussi bien les décrets condamnaient sa naissance, et s'engagea dans la nouvelle réformation : mais elle n'approuvait pas celle d'Édouard en tous ses chefs. Il y avait quatre points qui lui faisaient peine [2] : celui des cérémonies, celui des images, celui de la présence réelle, et celui de la primauté ou suprématie royale : et il faut ici raconter ce qui fut fait de son temps sur ces quatre points.

Pour ce qui est des cérémonies, « elle aimait, dit « M. Burnet [3], celles que le roi son père avait rete- « nues; et, recherchant l'éclat et la pompe jusque « dans le service divin, elle estimait que les minis- « tres de son frère avaient outré le retranchement « des ornements extérieurs, et trop dépouillé la re- « ligion. » Je ne vois pas néanmoins qu'elle ait rien fait sur cela de considérable.

Pour les images, « son dessein était, surtout, de « les conserver dans les églises, et dans le service « divin; elle faisait tous ses efforts pour cela : car « elle affectionnait extrêmement les images, qu'elle « croyait d'un grand secours pour exciter la dévo- « tion; et tout au moins elle estimait que les églises « en seraient bien plus fréquentées [4]. » C'était en penser au fond tout ce qu'en pensent les catholiques. *Si elles excitent la dévotion* envers Dieu, elles pouvaient bien aussi en exciter les marques extérieures : c'est là tout le culte que nous leur rendons : *y être affectionné* dans ce sens, comme la reine Élisabeth, n'était pas un sentiment si grossier qu'on veut à présent nous le faire croire; et je doute que M. Burnet voulût accuser une reine qui, selon lui, a fixé la religion en Angleterre, d'avoir eu des sentiments

[1] Burn. liv. III, p. 555. — [2] Ibid. p. 558. — [3] Ibid. p. 557. — [4] Burn. liv. III, p. 561, 558.

d'idolâtrie. Mais le parti des iconoclastes avait prévalu : la reine ne leur put résister; et on lui fit tellement outrer la matière, que, *non contente d'ordonner qu'on ôtât les images des églises, elle défendit à tous ses sujets de les garder dans leurs maisons*[1] : il n'y eut que le crucifix qui s'en sauva; encore ne fut-ce que dans la chapelle royale, d'où l'on ne put persuader à la reine de l'arracher[2].

Il est bon de considérer ce que les protestants lui représentèrent, pour l'obliger à cette ordonnance contre les images, afin qu'on en voie ou la vanité ou l'excès. Le fondement principal est que le *deuxième commandement défend de faire des images à la similitude de Dieu*[3] : ce qui manifestement ne conclut rien contre les images ni de Jésus-Christ en tant qu'homme, ni des saints, ni en général contre celles où l'on déclare publiquement, comme fait l'Église catholique, qu'on ne prétend nullement représenter la Divinité. Le reste était si excessif, que personne ne le peut soutenir : car ou il ne conclut rien, ou il conclut à la défense absolue de l'usage de la peinture et de la sculpture; faiblesse qui à présent est universellement rejetée de tous les chrétiens, et réservée à la superstition et grossièreté des mahométans et des Juifs.

La reine demeura plus ferme sur le point de l'eucharistie. Il est de la dernière importance de bien comprendre ses sentiments, selon que M. Burnet les rapporte[4] : « Elle estimait qu'on s'était restreint, « du temps d'Édouard, sur certains dogmes, dans « des limites trop étroites et sous des termes trop « précis; qu'il fallait user d'expressions plus géné« rales, où les partis opposés trouvassent leur com« pte. » Voilà ses idées en général. En les appliquant à l'eucharistie, « son dessein était de faire concevoir, « en des paroles un peu VAGUES, la manière de la « présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Elle « trouvait fort mauvais que par des explications si « subtiles on eût chassé du sein de l'Église ceux qui « croyaient la présence corporelle. » Et encore[5] : « Le dessein était de dresser un office pour la com« munion, dont les expressions fussent si bien mé« nagées, qu'en évitant de condamner la présence « corporelle, on réunît tous les Anglais dans une « seule et même Église. »

On pourrait croire peut-être que la reine jugea inutile de s'expliquer contre la présence réelle, à cause que ses sujets se portaient d'eux-mêmes à l'exclure; mais, au contraire, « la plupart des gens « étaient imbus de ce dogme de la présence corpo« relle : ainsi la reine chargea les théologiens de ne « rien dire qui le censurât absolument; mais de le « laisser indécis, comme une opinion spéculative « que chacun aurait la liberté d'embrasser ou de re« jeter. »

C'était ici une étrange variation dans un des principaux fondements de la réformation anglicane. Dans la Confession de foi de 1551, sous Édouard, on avait pris avec tant de force le parti contraire à la présence réelle, qu'on la déclara impossible, et contraire à l'ascension de notre Seigneur. Lorsque, sous la reine Marie, Cranmer fut condamné comme hérétique, il reconnut que le sujet principal de sa condamnation *fut de ne point reconnaître dans l'eucharistie une présence corporelle de son Sauveur*. Ridley, Latimer et les autres prétendus martyrs de la réformation anglicane, rapportés par M. Burnet, ont souffert pour la même cause. Calvin en dit autant des martyrs français, dont il oppose l'autorité aux luthériens[1]. Cet article paraissait encore si important en 1549, et durant le règne d'Édouard, que lorsqu'on y voulut travailler à faire *un système de doctrine qui embrassât*, dit M. Burnet[2], *tous les points fondamentaux de la religion on approfondit surtout l'opinion de la présence de Jésus-Christ dans le sacrement*. C'était donc alors non-seulement un des points fondamentaux, mais encore parmi les fondamentaux un des premiers. Si c'était un point si fondamental, et le principal sujet de ces martyres tant vantés, on ne pouvait l'expliquer en termes trop précis. Après une explication aussi claire que celle qu'on avait donnée sous Édouard, en revenir, comme voulait Élisabeth, *à des expressions générales* qui laissassent la chose *indécise*, et *où les partis opposés trouvassent leur compte*, en sorte qu'on en pût croire tout ce qu'on voudrait, c'était trahir la vérité et lui égaler l'erreur. En un mot, ces *termes vagues* dans une Confession de foi n'étaient qu'une illusion dans la matière du monde la plus sérieuse, et qui demande le plus de sincérité. C'est ce que les réformés d'Angleterre eussent dû représenter à Élisabeth. Mais la politique l'emporta contre la religion, et l'on n'était plus d'humeur à tant rejeter la présence réelle. Ainsi l'*article* XXIX de la Confession d'Édouard, où elle était condamnée, *fut fort changé*[3] : on y ôta tout ce qui montrait la présence réelle impossible, et contraire à la séance de Jésus-Christ dans les cieux. « Toute cette forte « explication, dit M. Burnet, fut effacée dans l'o« riginal avec du vermillon. » L'historien remarque avec soin qu'on peut encore la lire : mais cela même est un témoignage contre la doctrine qu'on efface. On voulait qu'on la pût lire encore, afin qu'il restât une preuve que c'était précisément celle-là qu'on avait voulu retrancher. On avait dit à la reine Élisabeth, sur les images, que « la gloire des « premiers réformateurs serait flétrie, si l'on venait « à rétablir dans les églises ce que ces zélés mar« tyrs de la pureté évangélique avaient pris soin d'a« battre[4]. » Ce n'était pas un moindre attentat de retrancher de la Confession de foi de ces prétendus martyrs ce qu'ils y avaient mis contre la présence réelle, et d'en ôter la doctrine pour laquelle ils avaient versé leur sang. Au lieu de leurs termes simples et précis, on se contenta de dire, selon le dessein d'Élisabeth, « en termes vagues, que le « corps de notre Seigneur Jésus-Christ est donné et « reçu d'une manière spirituelle, et que le moyen par « lequel nous le recevons est la foi[5]. » La première partie de l'article est très-véritable, en prenant la

[1] *Burn. liv.* III, *p.* 590. — [2] *Thuan. lib.* XXI, *an* 1559. — [3] *Burn. ibid.* — [4] *Ibid. p.* 557. — [5] *Ibid. p.* 579.

[1] *Calv. Diluc. explic. Opusc. p.* 861. — [2] *Liv.* II, *p.* 158. — [3] *Burn. liv.* III, *p.* 601. — [4] *Ibid. p.* 588. — [5] *Ibid. p.* 601.

manière spirituelle pour une manière au-dessus des sens et de la nature, comme la prennent les catholiques et les luthériens; et la seconde n'est pas moins certaine, en prenant la réception pour la réception utile, et au sens que saint Jean disait en parlant de Jésus-Christ, que *les siens ne le reçurent pas*[1], encore qu'il fût au monde en personne au milieu d'eux : c'est-à-dire, qu'ils ne reçurent ni sa doctrine ni sa grâce. Au surplus, ce qu'on ajoutait dans la Confession d'Édouard sur la communion des impies, qui ne reçoivent que les symboles, fut pareillement retranché; et on prit soin de n'y conserver sur la présence réelle que ce qui pouvait être approuvé par les catholiques et les luthériens.

Par la même raison on changea dans la liturgie d'Édouard ce qui condamnait la présence corporelle. Par exemple, on y expliquait qu'en se mettant à genoux lorsqu'on recevait l'eucharistie, « on ne « prétendait rendre par là aucune adoration à une « présence corporelle de la chair et du sang; cette « chair et ce sang n'étant point ailleurs que dans le « ciel[2]. » Mais sous Élisabeth on retrancha ces paroles, et on laissa la liberté tout entière d'adorer dans l'eucharistie la chair et le sang de Jésus-Christ comme présents. Ce que les prétendus martyrs et les auteurs de la réformation anglicane avaient regardé comme une grossière idolâtrie, devint sous Élisabeth une action innocente. Dans la seconde liturgie d'Édouard on avait ôté ces paroles, qu'on avait laissées dans la première : *Le corps* ou *le sang de Jésus-Christ garde ton corps et ton âme pour la vie éternelle;* mais ces mots, qu'Édouard avait retranchés parce qu'ils semblaient *trop favoriser la présence corporelle, furent rétablis par Élisabeth*[3]. La foi allait au gré des rois; et ce que nous venons de voir ôté dans la liturgie par la même reine, y fut depuis remis sous le feu roi Charles II.

Malgré tous ces changements dans des choses si essentielles, M. Burnet veut que nous croyions qu'il n'y eut point de variations dans la doctrine de la réforme en Angleterre. *On y détruisait*, dit-il[4], *alors*, tout de même qu'aujourd'hui, le dogme de la présence corporelle; et *seulement on estima qu'il n'était ni nécessaire ni avantageux de s'expliquer trop nettement là-dessus :* comme si on pouvait s'expliquer trop nettement sur la foi. Mais il faut encore aller plus avant. C'est varier manifestement dans la doctrine, non-seulement d'en embrasser une contraire, mais encore de laisser indécis ce qui auparavant était décidé. Si les anciens catholiques, après avoir décidé, en termes précis, l'égalité du Fils de Dieu avec son Père, avaient supprimé ce qu'ils en avaient prononcé à Nicée, pour se contenter simplement de l'appeler Dieu, en termes vagues, et au sens que les ariens n'avaient pu nier, en sorte que ce qu'on avait si expressément décidé devînt indécis et indifférent, n'auraient-ils pas manifestement changé la foi de l'Église, et fait un pas en arrière? Or c'est ce qu'a fait l'Église anglicane sous Élisabeth; et on ne peut pas en convenir plus clairement que M. Burnet en est convenu dans les paroles que nous avons rapportées, où il paraît en termes formels que ce ne fut ni par hasard ni par oubli qu'on omit les expressions du temps d'Édouard; mais par un dessein bien médité *de ne rien dire qui censurât la présence corporelle, et au contraire de laisser ce dogme indécis, en sorte que chacun eût la liberté de l'embrasser ou de le rejeter.* Ainsi, ou sincèrement ou par politique, on revint de la foi des réformateurs, et on laissa pour indifférent le dogme de la présence corporelle, contre lequel ils avaient combattu jusqu'au sang.

C'est là encore l'état présent de l'Église d'Angleterre, si nous en croyons M. Burnet. Ç'a été sur ce fondement que l'évêque Guillaume Bedel, dont il a écrit la vie, crut qu'un grand nombre de luthériens, qui s'étaient réfugiés à Dublin, pouvaient communier sans crainte avec l'Église anglicane[1], « qui en effet, « dit M. Burnet, a eu une telle modération sur ce « point (de la présence réelle), que, n'y ayant au- « cune définition positive de la manière dont le corps « de Jésus-Christ est présent dans le sacrement, les « personnes de différent sentiment peuvent prati- « quer le même culte sans être obligées de se décla- « rer, et sans qu'on puisse présumer qu'elles con- « tredisent leur foi. » C'est ainsi que l'Église d'Angleterre a réformé ses réformateurs et corrigé ses maîtres.

Au reste, ni sous Édouard, ni sous Élisabeth, la réformation anglicane n'employa jamais dans l'explication de l'eucharistie ni la substance du corps, ni ces opérations incompréhensibles tant exaltées par Calvin. Ces expressions favorisaient trop une présence réelle, et c'est pourquoi on ne s'en servit ni sous Édouard où on la voulait exclure, ni sous Élisabeth où on voulait laisser la chose indécise; et l'Angleterre sentit bien que ces mots de Calvin, peu convenables à la doctrine du sens figuré, n'y pouvaient être introduits qu'en forçant trop visiblement leur sens naturel.

Il reste que nous expliquions l'article de la suprématie. Il est vrai qu'Élisabeth y répugnait; et ce titre de chef de l'Église, trop grand, à son avis, même dans les rois, lui parut encore plus insupportable, pour ne pas dire plus ridicule, dans une reine[2]. Un célèbre prédicateur protestant lui avait, dit M. Burnet, *suggéré cette délicatesse;* c'est-à-dire, qu'il y avait encore quelque reste de pudeur dans l'Église anglicane, et que ce n'était pas sans quelques remords qu'elle abandonnait son autorité à la puissance séculière : mais la politique l'emporta encore en ce point. Avec toute la secrète honte que la reine avait pour sa qualité de chef de l'Église, elle l'accepta, et l'exerça sous un autre nom. Par une loi publiée en 1559, « on attacha de nouveau la pri- « mauté ecclésiastique à la couronne : on déclara « que le droit de faire les visites ecclésiastiques, et « de corriger ou de réformer les abus de l'Église, « était annexé pour toujours à la royauté; et qu'on « ne pourrait exercer aucune charge publique, soit

[1] *Joan.* I, 10, 11. — [2] *Burn. liv.* II, *p.* 580. — [3] *Ibid. liv.* I, *p.* 259. — [4] *Ibid. liv.* III, *p.* 602.

[1] *Vie de Guill. Bedel, p.* 132, 133. — [2] *Burn. liv.* III, *p.* 558, 571.

« civile ou militaire, ou ecclésiastique, sans jurer « de reconnaître la reine pour souveraine gouver- « nante dans tout son royaume, en toutes sortes de « causes séculières et ecclésiastiques[1]. » Voilà donc à quoi aboutit le scrupule de la reine; et tout ce qu'elle adoucit dans les lois de Henri VIII, sur la primauté des rois, fut qu'au lieu que sous ce roi on perdait la *vie* en la niant, sous Élisabeth *on ne perdait que ses biens*[2].

Le évêques catholiques se souvinrent à cette fois de ce qu'ils étaient; et, attachés invinciblement à l'Église catholique et au saint-siége, ils furent déposés pour avoir constamment refusé de souscrire à la primauté de la reine[3], aussi bien qu'aux autres articles de la réforme. Mais Parker, archevêque protestant de Cantorbéri, fut le plus zélé à subir le joug[4]. C'était à lui qu'on adressait les plaintes contre le scrupule qu'avait la reine sur sa qualité de chef : on lui rendait compte de ce qu'on faisait pour engager les catholiques à la reconnaître; et enfin la réformation anglicane ne pouvait plus compatir avec la liberté et l'autorité que Jésus-Christ avait donnée à son Église. Ce qui avait été résolu dans le parlement, en 1559, en faveur de la primauté de la reine, fut reçu dans le synode de Londres en 1562, du commun consentement de tout le clergé, tant du premier que du second ordre.

Là on inséra en ces termes la suprématie, parmi les articles de foi : « La majesté royale a la souve- « raine puissance dans ce royaume d'Angleterre et « dans ses autres domaines; et le souverain gouver- « nement de tous les sujets, soit ecclésiastiques ou « laïques, lui appartient en toutes sortes de causes, « sans qu'ils puissent être assujettis à aucune puis- « sance étrangère[5]. » On voulut exclure le pape par ces derniers mots; mais comme ces autres mots, *en toutes sortes de causes*, mis ici sans restriction, comme on avait fait dans l'acte du parlement, emportaient une pleine souveraineté, même dans les causes ecclésiastiques, sans en excepter celles de la foi, ils eurent honte d'un si grand excès, et y apportèrent ce tempérament : « Quand nous attri- « buons à la majesté royale ce souverain gouverne- « ment dont nous apprenons que plusieurs calomnia- « teurs sont offensés, nous ne donnons pas à nos « rois l'administration de la parole et des sacre- « ments, ce que les ordonnances de notre reine « Élisabeth montrent clairement; mais nous lui « donnons seulement la prérogative que l'Écriture « attribue aux princes pieux, de pouvoir contenir « dans leur devoir tous les ordres, soit ecclésias- « tiques, soit laïques, et réprimer les contumaces « par le glaive de la puissance civile. »

Cette explication est conforme à une déclaration que la reine avait publiée, où elle disait d'abord, qu'elle était *fort éloignée de vouloir administrer les choses saintes*[6]. Les protestants, aisés à contenter sur le sujet de l'autorité ecclésiastique, crurent par là être là couvert de tout ce que la suprématie avait de mauvais; mais en vain : car il ne s'agissait pas de savoir si les Anglais attribuaient à la royauté l'administration de la parole et des sacrements. Qui les a jamais accusés de vouloir que leurs rois montassent en chaire, ou administrassent la communion et le baptême? et qu'y a-t-il de si rare dans cette déclaration, où la reine Élisabeth reconnaît que ce ministère ne lui appartient pas? La question était de savoir si dans ces matières la majesté royale a une simple direction et exécution extérieure, ou si elle influe au fond dans la validité des actes ecclésiastiques. Mais encore qu'en apparence on la réduisît dans cet article à la simple exécution, le contraire paraissait trop dans la pratique. La permission de prêcher s'accordait par lettres patentes et sous le grand-sceau. La reine faisait les évêques avec la même autorité que le roi son père et le roi son frère, et pour un temps limité, si elle voulait. La commission pour les consacrer émanait de la puissance royale. Les excommunications étaient décernées par la même autorité. La reine réglait par ses édits non-seulement le culte extérieur, mais encore la foi et le dogme, ou les faisait régler par son parlement, dont les actes recevaient d'elle leur validité[1]; et il n'y a rien de plus inouï que ce qu'on y fit alors.

Le parlement prononça directement sur l'hérésie : il régla les conditions sous lesquelles une doctrine passerait pour hérétique; et où ces conditions ne se trouveraient pas dans cette doctrine, il défendit de la condamner, et *s'en réserva la connaissance*[2]. Il ne s'agit pas de savoir si la règle que le parlement prescrivit est bonne ou mauvaise; mais si le parlement, un corps séculier dont les actes reçoivent du prince leur validité, peut décider sur les matières de la foi, et *s'en réserver la connaissance*, c'est-à-dire, se l'attribuer, et l'interdire aux évêques, à qui Jésus-Christ l'a donnée : car ce que disait le parlement, qu'il agirait *de concert avec l'assemblée du clergé*[3], n'était qu'une illusion, puisqu'enfin c'était toujours réserver la suprême autorité au parlement, et écouter les pasteurs plutôt comme consulteurs dont on prenait les lumières, que comme juges naturels, à qui seuls la décision appartenait de droit divin. Je ne crois pas qu'un cœur chrétien puisse écouter sans gémir un tel attentat sur l'autorité pastorale et sur les droits du sanctuaire.

Mais, de peur qu'on ne s'imagine que toutes ces entreprises de l'autorité séculière sur les droits du sanctuaire fussent simplement des usurpations des laïques, sans que le clergé y consentît, sous prétexte qu'il aurait donné l'explication que nous avons vue à la suprématie de la reine dans l'article XXXVII de la Confession de foi, ce qui précède et ce qui suit fait voir le contraire. Ce qui précède; puisque ce synode, composé, comme on vient de voir, des deux ordres du clergé, voulant établir la validité

[1] *Burn. liv.* III, *p.* 570 et seq. — [2] *Ibid. p.* 571. — [3] *Ibid. p.* 572, 606, *etc.* — [4] *Ibid. p.* 571 et seq. — [5] *Syn. Lond. art.* XXXVII. *Synt. Gen. I. part. p.* 107. — [6] *Burn. liv.* III, *p.* 581.

[1] *Burn.* II. *part. liv.* III, *p.* 560, 570, 573, 579, 580, 583, 590, 591, 593, 594, 597, *etc.* — [2] *Ibid.* 571. — [3] *Ibid.*

de l'ordination des évêques, des prêtres, et des diacres, la fonde sur la formule contenue « dans « le livre de la consécration des archevêques et « évêques, et de l'ordination des prêtres et des « diacres, fait DEPUIS PEU, dans le temps d'É- « douard VI, et confirmé par l'autorité du parle- « ment [1]. » Faibles évêques, malheureux clergé, qui aime mieux prendre la forme de la consécration dans le livre fait DEPUIS PEU, il n'y avait que dix ans, sous Édouard VI, et confirmé par l'autorité du parlement, que dans le livre des sacrements de saint Grégoire, auteur de leur conversion, où ils pouvaient lire encore la forme selon laquelle leurs prédécesseurs, et le saint moine Augustin leur premier apôtre, avaient été consacrés, quoique ce livre fût appuyé, non point à la vérité par l'autorité des parlements, mais par la tradition universelle de toutes les Églises chrétiennes!

Voilà sur quoi ces évêques fondèrent la validité de leur sacre, et celle de l'ordination de leurs prêtres et de leurs diacres [2]; et cela se fit conformément à une ordonnance du parlement de 1559, où le doute sur l'ordination fut résolu par un arrêt qui autorisait le cérémonial des ordinations joint avec la liturgie d'Édouard : de sorte que si le parlement n'avait pas fait ces actes, l'ordination de tout le clergé serait demeurée douteuse.

Les évêques et leur clergé, qui avaient ainsi mis sous le joug l'autorité ecclésiastique, finissent d'une manière digne d'un tel commencement, lorsque, ayant expliqué leur foi dans tous les articles précédents, au nombre de XXXIX, ils en font un dernier, où ils déclarent que « ces articles, autorisés « par l'approbation et le consentement, *per assen-* « *sum et consensum*, de la reine Élisabeth, doi- « vent être reçus et exécutés par tout le royaume « d'Angleterre. » Où nous voyons l'approbation de la reine, et non-seulement *son consentement* par soumission, mais encore *son assentiment*, pour ainsi parler, par expresse délibération, mentionné dans l'acte comme une condition qui le rend valable; en sorte que les décrets des évêques sur les matières les plus attachées à leur ministère reçoivent leur dernière forme et leur validité dans le même style que les actes du parlement, par l'approbation de la reine; sans que ces faibles évêques aient osé témoigner, à l'exemple de tous les siècles précédents, que leurs décrets, valables par eux-mêmes et par l'autorité sainte que Jésus-Christ avait attachée à leur caractère, n'attendaient de la puissance royale qu'une entière soumission et une protection extérieure. C'est ainsi qu'en oubliant avec les anciennes institutions de leur Église le chef que Jésus-Christ leur avait donné, et se donnant eux-mêmes pour chefs leurs princes, que Jésus-Christ n'avait pas établis pour cette fin, ils se sont de telle sorte ravilis, que nul acte ecclésiastique, pas même ceux qui regardent la prédication, les censures, la liturgie, les sacrements, et la foi même, n'a de force en Angleterre qu'autant qu'il est approuvé et validé par les rois; ce qui au fond donne aux rois plus que la parole, et plus que l'administration des sacrements, puisqu'il les rend souverains arbitres de l'une et de l'autre.

C'est par la même raison que nous voyons la première Confession de l'Écosse, depuis qu'elle est protestante, publiée au nom des états et du parlement [1]; et une seconde Confession du même royaume, qui porte pour titre : *Générale Confession de la vraie foi chrétienne, selon la parole de Dieu et les actes de nos parlements* [2].

Il a fallu une infinité de déclarations différentes pour expliquer que ces actes n'attribuaient pas la juridiction épiscopale à la royauté : mais tout cela n'est que des paroles, puisqu'au fond il demeure toujours pour certain que nul acte ecclésiastique n'a de force dans ce royaume-là, non plus qu'en celui d'Angleterre, si le roi et le parlement ne les autorisent.

J'avoue que nos calvinistes paraissent bien éloignés de cette doctrine; et je trouve non-seulement dans Calvin, comme je l'ai déjà dit, mais encore dans les synodes nationaux, des condamnations expresses de ceux qui confondent le gouvernement civil avec le gouvernement ecclésiastique, *en faisant le magistrat chef de l'Église, ou en soumettant au peuple le gouvernement ecclésiastique* [3]. Mais il n'y a rien parmi ces messieurs qui ne s'accommode, pourvu qu'on soit ennemi du pape et de Rome : tellement qu'à force d'explications et d'équivoques les calvinistes ont été gagnés, et on les a fait venir en Angleterre jusqu'à souscrire la suprématie.

On voit, par toute la suite des actes que nous avons rapportés, que c'est en vain qu'on nous veut persuader que sous le règne d'Élisabeth cette suprématie ait été réduite à des termes plus raisonnables que sous les règnes précédents [4], puisqu'on n'y voit au contraire aucun adoucissement dans le fond. Un des fruits de la primauté fut que la reine envahit les restes des biens de l'Église, sous prétexte d'échanges désavantageux, même ceux des évêchés, qui seuls jusqu'alors étaient demeurés sacrés et inviolables [5]. A l'exemple du roi son père, pour engager sa noblesse dans les intérêts de la primauté et de la réforme, elle leur fit don d'une partie de ces biens sacrés : et cet état de l'Église, mise sous le joug dans son spirituel et dans son temporel tout ensemble, s'appelle la réformation de l'Église, et le rétablissement de la pureté évangélique.

Cependant, si on doit juger, selon la règle de l'Évangile, de cette réformation par ses fruits, il n'y a jamais eu rien de plus déplorable; puisque l'effet qu'a produit ce misérable asservissement du clergé, c'est que la religion n'y a plus été qu'une politique : on y a fait tout ce qu'ont voulu les rois. La réformation d'Édouard, où l'on avait changé toute celle de Henri VIII, a changé elle-même en

[1] *Syn. Lond. art.* XXXVI. *Synt. Gen. p.* 107. — [2] *Burn.* loc mox cit. *p.* 580.

[1] *Synt. Gen.* I. *part. p.* 109. — [2] *Ibid. p.* 126. — [3] *Syn. de Paris*, 1565. *Syn. de La Rochelle.* 1571. — [4] *Burn. liv.* III, *p.* 571, 592, *etc.* — [5] *Thuan. lib.* XXI, 1559. *Burn. liv.* III, *p.* 584.

un moment sous Marie, et Élisabeth a détruit en deux ans tout ce que Marie avait fait.

Les évêques, réduits à quatorze, demeurèrent fermes avec cinquante ou soixante ecclésiastiques[1] : mais, à la réserve d'un si petit nombre, dans un si grand royaume, tout le reste fut entraîné par les décisions d'Élisabeth, avec si peu d'attachement à la doctrine nouvelle qu'on leur faisait embrasser, « qu'il y a même de l'apparence, de l'aveu de « M. Burnet[2], que si le règne d'Élisabeth eût été « court, et si un prince de la communion romaine « eût pu parvenir à la couronne avant la mort de « tous ceux de cette génération, on les aurait vus « changer avec autant de facilité qu'ils avaient fait « sous l'autorité de Marie. »

Dans cette même Confession de foi, confirmée sous Élisabeth en 1562, il y a deux points importants sur la Justification. Dans l'un, on rejette assez clairement l'inamissibilité de la justice, en déclarant « qu'après avoir reçu le Saint-« Esprit, nous pouvons nous éloigner de la grâce « donnée, et ensuite nous relever et nous cor-« riger [3]. » Dans l'autre, la certitude de la prédestination semble tout à fait exclue ; lorsqu'après avoir dit que « la doctrine de la prédestina-« tion est pleine de consolation pour les vrais « fidèles, en confirmant la foi que nous avons « d'obtenir le salut par Jésus-Christ, » on ajoute, « qu'elle précipite les hommes charnels ou dans « le désespoir, ou dans une pernicieuse sécurité, « malgré leur mauvaise vie. » Et on conclut, « qu'il faut embrasser les promesses divines comme « elles nous sont proposées EN TERMES GÉNÉRAUX « dans l'Écriture, et suivre dans nos actions la vo-« lonté de Dieu, comme elle est expressément ré-« vélée dans sa parole ; » ce qui semble exclure cette certitude spéciale où on oblige chaque fidèle en particulier à croire, comme de foi, qu'il est du nombre des élus, et compris dans ce décret absolu par lequel Dieu veut les sauver : doctrine qui en effet ne plaît guère aux protestants d'Angleterre, quoique non-seulement ils la souffrent dans les calvinistes, mais encore que les députés de cette Église l'aient autorisée, comme nous verrons[4], dans le synode de Dordrect.

La reine Élisabeth favorisait secrètement la disposition que ceux de France avaient à la révolte[5] : ils se déclarèrent à peu près dans le même temps que la réformation anglicane prit sa forme sous cette reine. Après environ trente ans, nos réformés se lassèrent de tirer leur gloire de leur souffrance : leur patience n'alla pas plus loin. Ils cessèrent aussi d'exagérer à nos rois leur soumission. Cette soumission ne dura qu'autant que les rois furent en état de les contenir. Sous les forts règnes de François Ier et de Henri II, ils furent à la vérité fort soumis, et ne firent aucun semblant de vouloir prendre les armes. Le règne aussi faible que court de François II leur donna de l'audace : ce feu longtemps caché éclata enfin dans la conjuration d'Amboise. Cependant il restait encore assez de force dans le gouvernement pour éteindre la flamme naissante : mais durant la minorité de Charles IX, et sous la régence d'une reine dont toute la politique n'allait qu'à se maintenir par de dangereux ménagements, la révolte parut tout entière, et l'embrasement fut universel par toute la France. Le détail des intrigues et des guerres ne me regarde pas ; et je n'aurais même point parlé de ces mouvements, si, contre toutes les déclarations et protestations précédentes, ils n'avaient produit dans la réforme cette nouvelle doctrine, qu'il est permis de prendre les armes contre son prince et sa patrie pour la cause de la religion.

On avait bien prévu que les nouveaux réformés ne tarderaient pas à en venir à de semblables attentats. Pour ne point rappeler ici les guerres des Albigeois, les séditions des viclefistes en Angleterre, et les fureurs des taborites en Bohême, on n'avait que trop vu à quoi avaient abouti toutes les belles protestations des luthériens en Allemagne. Les ligues et les guerres, au commencement détestées, aussitôt que les protestants se sentirent, devinrent permises ; et Luther ajouta cet article à son évangile. Les ministres des Vaudois avaient encore tout nouvellement enseigné cette doctrine ; et la guerre fut entreprise dans les vallées contre les ducs de Savoie, qui en étaient les souverains[1]. Les nouveaux réformés de France ne tardèrent pas à suivre ces exemples, et on ne peut pas douter qu'ils n'y aient été engagés par leurs docteurs.

Pour la conjuration d'Amboise, tous les historiens le témoignent ; et Bèze même en est d'accord dans son *Histoire ecclésiastique*. Ce fut sur l'avis des docteurs que le prince de Condé se crut innocent, ou fit semblant de le croire, quoiqu'un si grand attentat eût été entrepris sous ses ordres. On résolut, dans le parti, de lui fournir *hommes et argent*, afin que *la force lui demeurât* : de sorte qu'il ne s'agissait de rien moins, après l'enlèvement violent des deux Guises dans le propre château d'Amboise, où le roi était, que d'allumer dès lors dans tout le royaume le feu de la guerre civile[2]. Tout le gros de la réforme entra dans ce dessein ; et la province de Xaintonge est louée par Bèze, en cette occasion, *d'avoir fait son devoir comme les autres*[3]. Le même Bèze témoigne un regret extrême de ce qu'une si juste entreprise a manqué, et en attribue le mauvais succès à la déloyauté de quelques-uns.

Il est vrai qu'on voulut donner à cette entreprise, comme on a fait à toutes les autres de cette nature, un prétexte de bien public, pour y attirer quelques catholiques, et sauver à la réforme l'infamie d'un tel attentat. Mais quatre

[1] *Burn. liv.* III, *p.* 594. — [2] *Ibid. p.* 595. — [3] *Synt. Gen.* I *part. Conf. Angl. art.* XVI, XVII, *p.* 102. — [4] *Liv.* XIV. — [5] *Burn. liv.* III, *p.* 559, 617.

[1] *Thuan. lib.* XXVII, 1560. *l.* II, *p.* 17. *La Poplin. l.* VII *p.* 246, 255. — [2] *Thuan.* 1560 ; *t.* I, *l.* XXIV, *p.* 752. *La Poplin l.* VI. *Bèze, Hist. eccles. l.* III, *p.* 250, 254, 270. — [3] *Ibid* 313.

raisons démontrent que c'était au fond une affaire de religion, et une entreprise menée par les réformés. La première, est qu'elle fut faite à l'occasion des exécutions de quelques-uns du parti; et surtout de celle d'Anne du Bourg, ce fameux prétendu martyr. C'est après l'avoir racontée, avec les autres mauvais traitements qu'on faisait aux luthériens (alors on nommait ainsi toute la Réforme), que Bèze fait suivre l'histoire de la conspiration; et, à la tête des motifs qui la firent, naître, il met « ces façons de faire ouvertement tyranniques, et « les menaces dont on usait à cette occasion envers « les plus grands du royaume, » comme le prince de Condé et les Châtillons. C'est alors, dit-il, que « plusieurs seigneurs se réveillèrent comme « d'un profond sommeil : d'autant plus, continue « cet historien, qu'ils considéraient que les rois « François et Henri n'avaient jamais voulu attenter « à la personne des gens d'État (c'est-à-dire des « gens de qualité), se contentant de battre le chien « devant le loup; et qu'on faisai ttout le contraire « alors : qu'on devait pour le moins, à cause de la « multitude, user de remèdes moins corrosifs, et « n'ouvrir pas la porte à un million de séditions. »

En vérité, l'aveu est sincère. Tant qu'on ne punit que la lie du peuple, les seigneurs du parti ne s'émurent pas, et les laissèrent traîner au supplice. Lorsqu'ils se virent menacés comme les autres, ils songèrent à prendre les armes, ou, comme parle l'auteur, « chacun fut contraint de penser à son « particulier; et commencèrent plusieurs à se rallier ensemble, pour regarder à quelque juste dé- « fense, pour remettre sus l'ancien et légitime « gouvernement du royaume. » Il fallait bien ajouter ce mot pour couvrir le reste; mais ce qui précède fait assez voir ce qu'on prétendait, et la suite le justifie encore plus clairement. Car ces moyens de juste défense furent, que « la chose étant proposée « aux jurisconsultes et gens de renom de France « et d'Allemagne, comme aussi aux plus doctes « théologiens, il se trouva qu'on se pouvait légiti- « mement opposer au gouvernement usurpé par « ceux de Guise, et prendre les armes à un besoin « pour repousser leur violence, pourvu que les « princes du sang, qui sont nés en tels cas légitimes « magistrats, ou l'un d'eux, le voulût entreprendre, « surtout à la requête des états de France, ou de la plus saine partie d'iceux[1]. » C'est donc ici une seconde démonstration contre la nouvelle réforme, en ce que les théologiens que l'on consulta étaient protestants; comme il est expressément expliqué par M. de Thou, auteur non suspect[2]. Et Bèze le fait assez voir, lorsqu'il dit qu'on prit l'avis *des plus doctes théologiens,* qui, selon lui, ne pouvaient être que des réformés. On en peut bien croire autant des jurisconsultes; et jamais on n'en a nommé aucun qui fût catholique.

Une troisième démonstration, qui résulte des mêmes paroles, c'est que ces princes du sang, *magistrats nés dans cette affaire,* furent réduits au seul prince de Condé, protestant déclaré, quoiqu'il y en eût pour le moins cinq ou six autres, et entre autres le roi de Navarre, frère aîné du prince, et premier prince du sang; mais que le parti craignait plutôt qu'il n'en était assuré : circonstance qui ne laisse pas le moindre doute que le dessein de la nouvelle réforme ne fût d'être maîtresse de l'entreprise.

Et non-seulement le prince est le seul qu'on met à la tête de tout le parti; mais ce qui fait la quatrième et dernière conviction contre la réforme, c'est que *cette plus saine partie des états,* dont on demandait le concours, furent presque tous de ces réformés. Les ordres les plus importants et les plus particuliers s'adressaient à eux, et l'entreprise les regardait seuls[1]; car le but qu'on s'y proposa était, comme l'avoue Bèze[2], qu'*une Confession de foi fût présentée au roi, pourvu d'un bon et légitime conseil.* On voit assez clairement que *ce conseil n'aurait jamais été bon et légitime,* que le prince de Condé avec son parti n'en fût le maître, et que les réformés n'eussent obtenu ce qu'ils voulaient. L'action devait commencer par une requête qu'ils eussent présentée au roi, pour avoir la liberté de conscience; et celui qui conduisait tout fut La Renaudie, un faussaire, et condamné comme tel à de rigoureuses peines par l'arrêt d'un parlement où il plaidait un bénéfice; qui ensuite réfugié à Genève, hérétique par dépit, « brûlant du désir « de se venger, et de couvrir l'infamie de sa « condamnation par quelque action hardie[3], » entreprit de soulever autant qu'il pourrait trouver de mécontents; et à la fin, retiré à Paris, chez un avocat huguenot, ordonnait tout de concert avec Antoine Chandieu, ministre de Paris, qui depuis se fit nommer Sadaël.

Il est vrai que l'avocat huguenot chez qui il logeait, et Lignères, autre huguenot, eurent horreur d'un crime si atroce, et découvrirent l'entreprise[4] : mais cela n'excuse pas la réforme, et ne fait que nous montrer qu'il y avait des particuliers dans la secte dont la conscience était meilleure que celle des théologiens et des ministres, et que celle de Bèze même et de tout le gros du parti, qui se jeta dans la conspiration par toutes les provinces du royaume. Aussi avons-nous vu[5] que le même Bèze accuse de *déloyauté* ces deux fidèles sujets, qui seuls dans tout le parti eurent horreur du complot, et le découvrirent : de sorte que, de l'avis des ministres, ceux qui entrèrent dans ce noir dessein sont les gens de bien, et ceux qui le découvrirent sont des perfides.

Il ne sert de rien de dire que La Renaudie et tous les conjurés protestèrent qu'ils ne voulaient rien attenter contre le roi, ni contre la reine, ni contre la famille royale : car s'ensuit-il qu'on soit innocent pour n'avoir pas formé le dessein d'un si exécrable parricide? N'était-ce rien dans un État que d'y ré-

[1] *Bèze, Hist. eccles. l.* III, *p.* 249. — [2] *Lib.* XXIV, *p.* 372. *edit. Genev.*

[1] *La Poplin. l.* VI, *p.* 164, *etc.* — [2] *Hist. eccl. l.* III, *p.* 313. — [3] *Thuan.* 1560, *t.* I, *l.* XXIV, *p.* 733, 738. — [4] *Bèze. Thuan. La Poplin.* ibid. — [5] Ci-dessus, *p. précéd.*

voquer en doute la majorité du roi, et d'éluder les lois anciennes qui la mettaient à quatorze ans, du commun consentement de tous les ordres du royaume [1]? d'entreprendre, sur ce prétexte, de lui donner un conseil tel qu'on voudrait? d'entrer dans son palais à main armée, de l'assaillir, et de le forcer? d'enlever dans cet asile sacré, et entre les mains du roi, le duc de Guise et le cardinal de Lorraine, à cause que le roi se servait de leurs conseils? d'exposer toute la cour et la propre personne du roi à toutes les violences et à tout le carnage qu'une attaque si tumultuaire et l'obscurité de la nuit pouvait produire? enfin, de prendre les armes par tout le royaume, avec résolution de ne les poser qu'après qu'on aurait forcé le roi à faire tout ce qu'on voudrait [2]? Quand il ne faudrait ici regarder que l'injure particulière qu'on faisait aux Guises, quel droit avait le prince de Condé de disposer de ces princes; de les livrer entre les mains de leurs ennemis, qui, de l'aveu de Bèze [3], faisaient une grande partie des conjurés; et d'employer le fer contre eux, comme parle M. de Thou [4], s'ils ne consentaient pas volontairement à se retirer des affaires? Quoi! sous prétexte d'une commission particulière, donnée, comme le dit Bèze [5], « à des hommes d'une prud'homie « bien approuvée (tel qu'était un La Renaudie), « de s'enquérir secrètement, et toutefois bien et « exactement, des charges imposées à ceux de Gui- « se, » un prince du sang, de son autorité particulière, les tiendra pour bien convaincus, et les mettra au pouvoir de ceux qu'il saura être « aiguillonnés « d'appétit de vengeance pour les outrages reçus « d'eux, tant en leurs personnes que de leurs pa- « rents et alliés! » car c'est ainsi que parle Bèze. Que devient la société, si de tels attentats sont permis? Mais que devient la royauté, si on ose les exécuter à main armée dans le propre palais du roi, arracher ses ministres d'entre ses bras, le mettre en tutelle, mettre sa personne sacrée dans le pouvoir des séditieux, qui se seraient emparés de son château, et soutenir un tel attentat par une guerre entreprise dans tout le royaume; voilà le fruit des conseils *des plus doctes théologiens* réformés, *et des jurisconsultes du plus grand renom*. Voilà ce que Bèze approuve, et ce que défendent encore aujourd'hui les protestants [6].

On nous allègue Calvin, qui, après que l'entreprise eut manqué, a écrit deux lettres, où il témoigne qu'il ne l'avait jamais approuvée [7]. Mais lorsqu'on est averti d'un complot de cette nature, en est-on quitte pour le blâmer, sans se mettre autrement en peine d'empêcher le progrès d'un crime si noir? Si Bèze eût cru que Calvin eût autant détesté cette entreprise qu'elle méritait de l'être, l'aurait-il approuvée lui-même, et nous aurait-il vanté l'approbation *des plus doctes théologiens* du parti? Qui ne voit donc que Calvin agit ici trop mollement, et ne se mit guère en peine qu'on hasardât la conjuration, pourvu qu'il pût s'en disculper, en cas que le succès en fût mauvais? Si nous en croyons Brantôme, l'amiral était bien dans une meilleure disposition [1]: et les écrivains protestants nous vantent ce qu'il a écrit dans la Vie de ce seigneur, qu'on n'osa jamais lui parler de cette entreprise, « parce qu'on « le tenoit pour un seigneur de probité, homme de « bien, aimant l'honneur; et pour ce eust bien « renvoyé les conjurateurs rabroués, et revelé le « tout, voire aydé à leur courir sus [2]. » Mais cependant la chose fut faite; et les historiens du parti racontent avec complaisance ce qu'on ne devrait regarder qu'avec horreur.

Il n'est pas ici question d'éluder un fait constant, en discourant sur l'incertitude des histoires et sur les partialités des historiens [3]. Ces lieux communs ne sont bons que pour éblouir *. Quand nos réformés douteraient de M. de Thou qu'ils ont imprimé à Genève, et dont un historien protestant vient d'écrire encore que la foi ne leur fut jamais suspecte [4]; ils n'ont qu'à lire La Poplinière, un des leurs, et Bèze, un de leurs chefs, pour trouver leur parti convaincu d'un attentat que l'amiral, tout protestant qu'il était, trouva si indigne d'un homme d'honneur.

Mais cependant ce grand homme d'honneur qui eut tant d'horreur de l'entreprise d'Amboise, ou parce qu'elle était manquée, ou parce que les mesures en étaient mal prises, ou parce qu'il trouva mieux ses avantages dans la guerre ouverte, ne laissa pas, deux ans après, de se mettre à la tête des calvinistes rebelles. Alors tout le parti se déclara. Calvin ne résista plus, à cette fois; et la rébellion fut le crime de tous ses disciples. Ceux que leurs histoires célèbrent comme les plus modérés disaient seulement qu'il ne fallait point commencer [5]. Au reste, on se disait les uns aux autres que se laisser égorger comme des moutons sans se défendre, ce n'était pas le métier de gens de cœur. Mais quand on veut être gens de cœur de cette sorte, il faut renoncer à la qualité de réformateurs, et encore plus à celle de confesseurs de la foi et de martyrs: car ce n'est pas en vain que saint Paul a dit, après David: *On nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie* [6]; et Jésus-Christ lui-même: *Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups* [7]. Nous avons en main des lettres de Calvin, tirées de bon lieu, où, dans les commencements des troubles de France, il croit avoir assez fait d'écrire au baron des Adrets contre les pillages et les violences, contre les brise-images, et contre la déprédation des reli-

[1] *Ordonnance de Charles V*, 1373—74; *et les suiv.* — [2] *Voyez La Poplin. l.* VI, *p.* 155, *et suiv.* — [3] *Bèze*, 250. — [4] *Thuan.* 732, 733. — [5] *Bèze*, ibid. — [6] *Burn. lib.* III, *p.* 616. *de Maimb. t.* I, *lett.* XV, *n.* 6, *p.* 263. *Calv. Ep. p.* 312. — [7] *Crit.* 312.

[1] *Crit.* ibid. *lett.* II, *n.* 2. — [2] *Brant. Vie de l'amiral de Châtillon.* — [3] *Critiq.* ibid. *n.* I, 4. — [4] *Burn. tom.* I, *Préf.* — [5] *La Poplin. liv.* VIII. *Bèze, t.* II, *liv.* VI, *p.* 6. — [6] *Rom.* VIII, 36. — [7] *Matth.* X, 16.

* L'auteur de la *Critique de l'Histoire du Calvinisme, du P. Maimbourg*, que Bossuet a ici en vue, était le fameux Bayle, sophiste adroit, qui, par son artificieuse dialectique, s'efforçait d'obscurcir les raisonnements les plus clairs, et e mettre en doute les faits les plus certains. (*Édit. de Versailles.*)

quaires et des trésors des églises *sans l'autorité publique*. Se contenter, comme il fait, de dire à des soldats ainsi enrôlés : *Ne faites point de violence, et contentez-vous de votre paye*[1], sans rien dire davantage, c'est parler de cette milice comme on fait d'une milice légitime; et c'est ainsi que saint Jean-Baptiste a décidé en faveur de ceux qui portaient les armes sous l'autorité de leurs princes. La doctrine qui permettait de les prendre pour la cause de la religion fut depuis autorisée, non plus seulement par tous les ministres en particulier, mais encore en commun dans les synodes; et il en fallut venir à cette décision pour engager à la guerre ceux des protestants qui, ébranlés par l'ancienne foi des chrétiens, et par la soumission tant de fois promise au commencement de la nouvelle réforme, ne croyaient pas qu'un chrétien dût soutenir la liberté de conscience autrement qu'en souffrant, selon l'Évangile, en toute patience et humilité. Le brave et sage La Noue, qui d'abord était dans ce sentiment, fut entraîné dans un sentiment et dans une pratique contraire par l'autorité des ministres et des synodes. L'Église alors fut infaillible, et on céda aveuglément à son autorité, contre sa propre conscience.

Au reste, les décisions expresses sur cette matière furent faites pour la plupart dans les synodes provinciaux : mais, pour n'avoir pas besoin de les y aller chercher, il nous suffira de remarquer que ces décisions furent prévenues par le synode national de Lyon en 1563, art. XXXVIII des faits particuliers, où il est porté : « Qu'un ministre de Limosin, « qui autrement s'était bien porté, par menace des « ennemis a écrit à la reine-mère qu'il n'avait ja« mais consenti au port des armes, jaçoit qu'il y « ait consenti et contribué. *Item*, qu'il promettait « de ne point prêcher jusqu'à ce que le roi lui per« mettrait. Depuis, connaissant sa faute, il en a « fait confession publique devant tout le peuple, et « un jour de cène, en la présence de tous les minis« tres du pays et de tous les fidèles. On demande « s'il peut rentrer dans sa charge. On est d'avis que « cela suffit; toutefois il écrira à celui qui l'a fait « tenter, pour lui faire reconnaître sa pénitence, et « le priera-t-on qu'on le fasse ainsi entendre à la « reine : et là où il adviendrait que le scandale en « demeurât à son église, sera en la prudence du « synode de Limosin de le changer de lieu. »

C'est un acte si chrétien et si héroïque dans la nouvelle réforme, de faire la guerre à son souverain pour la religion, qu'on fait un crime à un ministre de s'en être repenti, et d'en avoir demandé pardon à la reine. Il faut faire réparation devant tout le peuple dans l'action la plus célèbre de la religion, c'est-à-dire, dans la cène, des excuses respectueuses qu'on en a faites à la reine, et pousser l'insolence jusqu'à lui déclarer à elle-même qu'on désavoue ce respect, afin qu'elle sache que doréravant on ne veut garder aucunes mesures : encore ne sait-on pas, après cette réparation et désaveu, si on a ôté le scandale que cette soumission avait causé parmi le peuple réformé. Ainsi on ne peut nier que l'obéissance n'y fût scandaleuse : un synode national le décide ainsi. Mais voici, dans l'article XLVIII, une autre décision qui ne paraîtra pas moins étrange : « Un abbé, venu à la connaissance de « l'Évangile, a brûlé ses titres, et n'a pas permis « depuis six ans qu'on ait chanté messe en l'abbaye. » Quelle réforme! Mais voici le comble de la louange : « Ains s'est toujours porté FIDÈLEMENT, ET A « PORTÉ LES ARMES POUR MAINTENIR L'ÉVAN« GILE. » C'est un saint abbé, qui, très-éloigné du papisme, et tout ensemble de la discipline de saint Bernard et de saint Benoît, n'a souffert dans son abbaye ni messe ni vêpres, quoi qu'aient pu ordonner les fondateurs; et qui de plus, peu content de ces armes spirituelles tant célébrées par saint Paul, mais trop faibles pour son courage, a généreusement porté les armes et tiré l'épée contre son prince pour la défense du nouvel Évangile. *Il doit être reçu à la cène*, conclut tout le synode national; et ce mystère de paix est la récompense de la guerre qu'il a faite à sa patrie.

Cette tradition du parti s'est conservée dans les temps suivants; et le synode d'Alais, en 1620, remercie M. de Châtillon, qui lui avait écrit *avec protestation de vouloir employer, à l'exemple de ses prédécesseurs, tout ce qui était en lui pour l'avancement du règne de Christ*. C'était le style. La conjoncture des temps, et les affaires d'Alais, expliquent l'intention de ce seigneur; et on sait ce qu'entendaient par le règne de Christ l'amiral de Châtillon et Dandelot, ses prédécesseurs.

Les ministres qui enseignaient cette doctrine crurent imposer au monde, en établissant dans leurs troupes cette belle discipline tant louée par M. de Thou. Elle dura bien environ trois mois : au surplus, les soldats, bientôt emportés aux derniers excès, s'en crurent assez excusés, pourvu qu'ils sussent crier : *Vive l'Évangile !* et le baron des Adrets connaissait bien le génie de cette milice, lorsqu'au rapport d'un historien huguenot[1], sur le reproche qu'on lui faisait que, l'ayant quittée, on ne lui voyait plus rien entreprendre qui fût digne de ses premiers exploits, il s'en excusait, en disant qu'en ce temps il n'y avait rien qu'il ne pût oser avec des troupes *soudoyées de vengeance, de passion et d'honneur*, à qui même il avait *ôté tout l'espoir du pardon* par les cruautés où il les avait engagées. Si nous en croyons les ministres, nos réformés sont encore dans les mêmes dispositions; et celui de tous qui écrit le plus, l'auteur des nouveaux systèmes, et l'interprète des prophéties, vient encore d'imprimer que « la fureur où « sont aujourd'hui ceux à qui on fait violence, et « la RAGE qu'ils ont d'être forcés, fortifie l'amour « et l'attache qu'ils avaient pour la vérité[2]. » Voilà, selon les ministres, l'esprit qui anime ces nouveaux martyrs.

Il ne sert de rien à nos réformés de s'excuser des

[1] *Luc.* III, 14.

[1] *D'Aub. t.* I, *lib.* III, *chap.* 9, *p.* 155, 156. — [2] *Jurieu, Accompliss. des proph. Avis à tous les Chrét.*, à la tête de cet ouvrage, *vers le milieu.*

guerres civiles sur l'exemple des catholiques sous Henri III et Henri IV, puisque, outre qu'il ne convient pas à cette Jérusalem de se défendre par l'autorité de Tyr et de Babylone, ils savent bien que le parti des catholiques qui détestait ces excès, et demeura fidèle à ses rois, fut toujours grand; au lieu que dans le parti huguenot on peut à peine compter deux ou trois hommes de marque qui aient persévéré dans l'obéissance.

On fait encore ici de nouveaux efforts pour montrer que ces guerres furent purement politiques, et non point de religion. Ces vains discours ne méritent pas d'être réfutés, puisque, pour voir le dessein de toutes ces guerres, il n'y a seulement qu'à lire les traités de paix et les édits de pacification, dont le fond était toujours la liberté de conscience, et quelques autres priviléges pour les prétendus réformés : mais puisqu'on s'attache en ce temps plus que jamais à obscurcir les faits les plus avérés, il est de mon devoir d'en dire un mot.

M. Burnet, qui a pris en main la défense de la conjuration d'Amboise[1], vient encore sur les rangs pour soutenir les guerres civiles : mais d'une manière à nous faire voir qu'il n'a vu notre histoire, non plus que nos lois, que dans les écrits des plus ignorants et des plus emportés des protestants. Je lui pardonne d'avoir pris ce triumvirat si fameux sous Charles IX, pour l'union du roi de Navarre avec le cardinal de Lorraine; au lieu que très-constamment c'était celle du duc de Guise, du connétable de Montmorency, et du maréchal de Saint-André : et je ne prendrais pas seulement la peine de relever ces bévues, n'était qu'elles convainquent celui qui y tombe de n'avoir pas seulement ouvert les bons livres. C'est une chose moins supportable d'avoir pris, comme il a fait, le désordre de Vassi pour une entreprise préméditée par le duc de Guise dans le dessein de détruire les édits; encore que M. de Thou, dont il ne peut refuser le témoignage, et, à la réserve de Bèze trop passionné pour être cru dans cette occasion, les auteurs même protestants disent le contraire[2]. Mais de dire que la régence ait été donnée à Antoine, roi de Navarre; de raisonner, comme il fait, sur l'autorité du régent, et d'assurer que ce prince ayant outrepassé son pouvoir dans la révocation des édits, le peuple pouvait se joindre au premier prince du sang après lui, c'est-à-dire, au prince de Condé; de continuer ces vains propos, en disant qu'après la mort du roi de Navarre la régence était dévolue au prince son frère, et que le fondement des guerres civiles fut le refus qu'on fit à ce prince *d'un honneur qui lui était dû*; c'est, à parler nettement, pour un homme si décisif, mêler ensemble trop de passion avec trop d'ignorance de nos affaires.

Car premièrement il est constant que sous Charles IX la régence fut déférée à Catherine de Médicis, du commun consentement de tout le royaume, et même du roi de Navarre. Les jurisconsultes de M. Burnet, qui *montrèrent*, à ce qu'il prétend, *que la régence ne pouvait être confiée à une femme*, ignoraient une coutume constante établie par plusieurs exemples dès le temps de la reine Blanche et de saint Louis[1]. Ces mêmes jurisconsultes, au rapport de M. Burnet, osèrent bien dire qu'*un roi de France n'avait jamais été estimé majeur avant l'âge de vingt-deux ans*, contre l'expresse disposition de l'ordonnance de Charles V en 1374, qui a toujours tenu lieu de loi dans tout le royaume sans aucune contradiction. Nous alléguer ces jurisconsultes[2], et faire *un droit de la France* de leurs ignorantes et iniques décisions, c'est prendre pour loi du royaume les prétextes des rebelles.

Aussi le prince de Condé n'a-t-il jamais prétendu à la régence, non pas même après la mort du roi son frère; et loin d'avoir révoqué en doute l'autorité de la reine Catherine, au contraire quand il prit les armes il ne se fondait que sur des ordres secrets qu'il prétendait en avoir reçus. Mais ce qui aura trompé M. Burnet, c'est peut-être qu'il aura ouï dire que ceux qui s'unirent avec le prince de Condé pour la défense du roi, qu'ils prétendaient prisonnier entre les mains de ceux de Guise, donnèrent au prince le titre de protecteur et défenseur légitime du roi et du royaume[3]. Un Anglais, ébloui du titre de protecteur, s'est imaginé voir dans ce titre, selon l'usage de son pays, l'autorité d'un régent. Le prince n'y songea jamais, puisque même son frère aîné le roi de Navarre vivait encore; au contraire, on ne lui donne ce vain titre de protecteur et défenseur du royaune, qui en France ne signifie rien, qu'à cause qu'on voyait bien qu'on n'avait aucun titre légitime à lui donner.

Laissons donc M. Burnet, un étranger qui décide de notre droit sans en avoir seulement la première connaissance. Les Français le prennent autrement, et se fondent sur quelques lettres de la reine, « qui « priait le prince de vouloir bien conserver la mère « et les enfants, et tout le royaume, contre ceux qui « voulaient tout perdre[4]. » Mais deux raisons convaincantes ne laissent aucune ressource à ce vain prétexte. La première, c'est que la reine, qui faisait en secret au prince cette exhortation, n'en avait pas le pouvoir; puisqu'on est d'accord que la régence lui avait été déférée à condition de ne rien faire de conséquence que dans le conseil, avec la participation et de l'avis du roi de Navarre, comme premier prince du sang et lieutenant général établi du consentement des états dans toutes les provinces et dans toutes les armées, durant la minorité[5]. Comme donc le roi de Navarre reconnut qu'elle perdait tout par le désir inquiet qui la tourmentait de conserver son autorité, et qu'elle se tournait entièrement vers le prince et les huguenots, la juste crainte qu'il eut qu'ils ne devinssent les maîtres, et qu'à la fin la reine même, par un coup de désespoir, ne se mît entre leurs mains avec le roi, lui fit rompre toutes les mesures de cette princesse.

[1] II. *part. liv.* III, *p.* 610. — [2] *Thuan. lib.* XXIX, *p.* 77 *et seq. La Poplin. liv.* VII, *p.* 283, 284.

[1] *Voyez la Poplin. liv.* VI, *p.* 155, 156. — [2] *Ibid. p.* 616. — [3] *Thuan. lib.* XXIX, 1562. *La Poplin. liv.* VIII. — [4] *Critiq. du P. Maimb. lett.* VII, *n.* 5, *p.* 303. *Thuan. lib.* XXIX, *an.* 1562. *p.* 79, 81. — [5] *Thuan. lib.* XXVI, *p.* 787, *etc.*

guerres civiles sur l'exemple des catholiques sous Henri III et Henri IV, puisque, outre qu'il ne convient pas à cette Jérusalem de se défendre par l'autorité de Tyr et de Babylone, ils savent bien que le parti des catholiques qui détestait ces excès, et demeura fidèle à ses rois, fut toujours grand; au lieu que dans le parti huguenot on peut à peine compter deux ou trois hommes de marque qui aient persévéré dans l'obéissance.

On fait encore ici de nouveaux efforts pour montrer que ces guerres furent purement politiques, et non point de religion. Ces vains discours ne méritent pas d'être réfutés, puisque, pour voir le dessein de toutes ces guerres, il n'y a seulement qu'à lire les traités de paix et les édits de pacification, dont le fond était toujours la liberté de conscience, et quelques autres priviléges pour les prétendus réformés : mais puisqu'on s'attache en ce temps plus que jamais à obscurcir les faits les plus avérés, il est de mon devoir d'en dire un mot.

M. Burnet, qui a pris en main la défense de la conjuration d'Amboise[1], vient encore sur les rangs pour soutenir les guerres civiles : mais d'une manière à nous faire voir qu'il n'a vu notre histoire, non plus que nos lois, que dans les écrits des plus ignorants et des plus emportés des protestants. Je lui pardonne d'avoir pris ce triumvirat si fameux sous Charles IX, pour l'union du roi de Navarre avec le cardinal de Lorraine; au lieu que très-constamment c'était celle du duc de Guise, du connétable de Montmorency, et du maréchal de Saint-André : et je ne prendrais pas seulement la peine de relever ces bévues, n'était qu'elles convainquent celui qui y tombe de n'avoir pas seulement ouvert les bons livres. C'est une chose moins supportable d'avoir pris, comme il a fait, le désordre de Vassi pour une entreprise préméditée par le duc de Guise dans le dessein de détruire les édits; encore que M. de Thou, dont il ne peut refuser le témoignage, et, à la réserve de Bèze trop passionné pour être cru dans cette occasion, les auteurs même protestants disent le contraire[2]. Mais de dire que la régence ait été donnée à Antoine, roi de Navarre; de raisonner, comme il fait, sur l'autorité du régent, et d'assurer que ce prince ayant outrepassé son pouvoir dans la révocation des édits, le peuple pouvait se joindre au premier prince du sang après lui, c'est-à-dire, au prince de Condé; de continuer ces vains propos, en disant qu'après la mort du roi de Navarre la régence était dévolue au prince son frère, et que le fondement des guerres civiles fut le refus qu'on fit à ce prince *d'un honneur qui lui était dû*: c'est, à parler nettement, pour un homme si decisif, mêler ensemble trop de passion avec trop d'ignorance de nos affaires.

Car premièrement il est constant que sous Charles IX la régence fut déférée à Catherine de Médicis, du commun consentement de tout le royaume, et même du roi de Navarre. Les jurisconsultes de M. Burnet, qui *montrèrent*, à ce qu'il prétend, *que la régence ne pouvait etre confiée a une femme*, ignoraient une coutume constante établie par plusieurs exemples dès le temps de la reine Blanche et de saint Louis[1]. Ces mêmes jurisconsultes, au rapport de M. Burnet, osèrent bien dire qu'*un roi de France n'avait jamais été estimé majeur avant l'âge de vingt-deux ans*, contre l'expresse disposition de l'ordonnance de Charles V en 1374, qui a toujours tenu lieu de loi dans tout le royaume sans aucune contradiction. Nous alléguer ces jurisconsultes[2], et faire *un droit de la France* de leurs ignorantes et iniques décisions, c'est prendre pour loi du royaume les prétextes des rebelles.

Aussi le prince de Condé n'a-t-il jamais prétendu à la régence, non pas même après la mort du roi son frère; et loin d'avoir révoqué en doute l'autorité de la reine Catherine, au contraire quand il prit les armes il ne se fondait que sur des ordres secrets qu'il prétendait en avoir reçus. Mais ce qui aura trompé M. Burnet, c'est peut-être qu'il aura ouï dire que ceux qui s'unirent avec le prince de Condé pour la défense du roi, qu'ils prétendaient prisonnier entre les mains de ceux de Guise, donnèrent au prince le titre de protecteur et défenseur légitime du roi et du royaume[3]. Un Anglais, ébloui du titre de protecteur, s'est imaginé voir dans ce titre, selon l'usage de son pays, l'autorité d'un régent. Le prince n'y songea jamais, puisque même son frère aîné le roi de Navarre vivait encore; au contraire, on ne lui donne ce vain titre de protecteur et défenseur du royaune, qui en France ne signifie rien, qu'à cause qu'on voyait bien qu'on n'avait aucun titre légitime à lui donner.

Laissons donc M. Burnet, un étranger qui décide de notre droit sans en avoir seulement la première connaissance. Les Français le prennent autrement, et se fondent sur quelques lettres de la reine, « qui « priait le prince de vouloir bien conserver la mère « et les enfants, et tout le royaume, contre ceux qui « voulaient tout perdre[4]. » Mais deux raisons convaincantes ne laissent aucune ressource à ce vain prétexte. La première, c'est que la reine, qui faisait en secret au prince cette exhortation, n'en avait pas le pouvoir; puisqu'on est d'accord que la régence lui avait été déférée à condition de ne rien faire de conséquence que dans le conseil, avec la participation et de l'avis du roi de Navarre, comme premier prince du sang et lieutenant général établi du consentement des états dans toutes les provinces et dans toutes les armées, durant la minorité[5]. Comme donc le roi de Navarre reconnut qu'elle perdait tout par le désir inquiet qui la tourmentait de conserver son autorité, et qu'elle se tournait entièrement vers le prince et les huguenots, la juste crainte qu'il eut qu'ils ne devinssent les maîtres, et qu'à la fin la reine même, par un coup de désespoir, ne se mît entre leurs mains avec le roi, lui fit rompre toutes les mesures de cette princesse.

[1] II. *part. liv.* III, *p.* 616. — [2] *Thuan. lib.* XXIX, *p.* 77 *et seq. La Poplin. liv.* VII, *p.* 283, 284.

[1] *Voyez la Poplin. liv.* VI, *p.* 155, 156. — [2] *Ibid. p.* 616. — [3] *Thuan. lib.* XXIX, 1562. *La Poplin. liv.* VIII. — [4] *Critiq. du P. Maimb. lett.* VII, *n.* 5, *p.* 303. *Thuan. lib.* XXIX, *an.* 1562. *p.* 79, 81. — [5] *Thuan. lib.* XXVI, *p.* 787, *etc.*

M. Jurieu, lorsqu'il dit que c'est ici une querelle *où la religion s'est trouvée purement par accident, et pour servir de prétexte*[1]; puisqu'il paraît au contraire que la religion en était le fond, et que la réformation du gouvernement n'était que le vain prétexte dont on tâchait de couvrir la honte d'avoir entrepris une guerre de religion, après avoir tant protesté qu'on n'avait que de l'horreur pour de tels complots.

Mais voici bien une autre excuse que cet habile ministre prépare à son parti dans la conjuration d'Amboise, lorsqu'il répond qu'*en tout cas elle n'est criminelle que selon les règles de l'Évangile*[2]. Ce n'est donc rien, à des réformateurs qui ne nous vantent que l'Évangile, de former un complot que l'Évangile condamne; et ils se consoleront pourvu qu'ils n'en combattent que les règles saintes? Mais la suite des paroles de M. Jurieu fera bien voir qu'il ne se connaît pas mieux en morale qu'en christianisme, puisqu'il a osé écrire ces mots : « La « tyrannie des princes de Guise ne pouvait être « abattue que par une grande effusion de sang : « l'esprit du christianisme ne souffre point cela; « mais si l'on juge de cette entreprise par les rè- « gles de la morale du monde, elle n'est point du « tout criminelle[3]. » C'était pourtant selon les règles de la morale du monde, que l'amiral trouvait la conjuration si honteuse et si détestable; c'était comme homme d'honneur, et non pas seulement comme chrétien, qu'il en conçut tant d'horreur : et la corruption du monde n'est pas encore allée assez loin pour trouver de l'innocence dans des attentats où l'on a vu toutes les lois divines et humaines également renversées.

Le ministre ne réussit pas mieux dans son dessein, lorsqu'au lieu de justifier ses prétendus réformés de leurs révoltes, il s'attache à faire voir la corruption de la cour contre laquelle ils se révoltent; comme si des réformateurs eussent dû ignorer ce précepte apostolique : *Obéissez à vos maîtres, même fâcheux*[4]!

Ses longues récriminations, dont il remplit un volume, ne valent pas mieux; puisqu'il s'agit toujours de savoir si ceux qu'on nous vante comme réformateurs du genre humain en ont diminué ou augmenté les maux, et s'il les faut regarder ou comme des réformateurs qui les corrigent, ou plutôt comme des fléaux envoyés de Dieu pour les punir.

On pourrait ici traiter la question s'il est vrai que la réforme, comme elle s'en glorifie, n'a jamais songé à s'établir par la force[5] : mais le doute est aisé à résoudre par tous les faits qu'on a vus. Tant que la réforme fut faible, il est vrai qu'elle parut toujours soumise, et donna même pour un fondement de sa religion qu'elle ne se croyait pas permis non-seulement d'employer la force, mais encore de la repousser. Mais on découvrit bientôt que c'était là de ces modesties que la crainte inspire, et un feu couvert sous la cendre : car aussitôt que la nouvelle réforme put se rendre la plus forte dans quelque royaume, elle y voulut régner seule. Premièrement, les évêques et les prêtres n'y furent plus en sûreté : secondement, les bons catholiques furent proscrits, bannis, privés de leurs biens, et, en quelques endroits de la vie, par les lois publiques; comme, par exemple, en Suède, quoiqu'on ait voulu dire le contraire : mais le fait n'en est pas moins constant. Voilà où en sont venus ceux qui d'abord criaient tant contre la force; et il n'y avait qu'à considérer l'aigreur, l'amertume, et la fierté répandue dans les premiers livres et dans les premiers sermons de ces réformés; leurs invectives sanglantes; les calomnies dont ils noircissaient notre doctrine; les sacriléges, les impiétés, les idolâtries qu'ils ne cessaient de nous reprocher; la haine qu'ils inspiraient contre nous; les pilleries qui furent l'effet de leurs premiers prêches; *l'aigreur et la violence* qui parut dans leurs placards séditieux contre la messe[1], pour juger de ce qu'on devait attendre de semblables commencements.

Mais plusieurs sages, dit-on, improuvèrent ces placards : tant pis pour le parti protestant, où l'emportement était si extrême, que ce qu'il y restait de sages ne le pouvaient réprimer. Les placards furent répandus dans tout Paris, attachés et semés dans tous les carrefours, *attachés jusqu'à la porte de la chambre du roi*[2]; et les sages, qui l'improuvaient, ne prenaient aucun moyen efficace pour l'empêcher. Lorsque ce prétendu martyr Anne du Bourg eut déclaré d'un ton de prophète, au président Minard qu'il récusait, que, malgré le refus qu'il fit de s'abstenir de la connaissance de ce procès, il ne serait point de ses juges[3], les protestants surent bien accomplir sa prophétie, et le président fut massacré sur le soir, en rentrant dans sa maison. On sut depuis que Le Maistre et Saint-André, très-opposés au nouvel évangile, auraient eu le même sort, s'ils étaient venus au palais : tant il était dangereux d'offenser la réforme, quoique faible; et nous apprenons de Bèze même que Stuart, parent de la reine, *homme d'exécution*, et très-zélé protestant, *visitait souvent en la Conciergerie des prisonniers pour le fait de la religion*[4]. On ne put pas le convaincre d'avoir fait le coup; mais toujours voit-on le canal par où l'on pouvait communiquer : et quoi qu'il en soit, ni le parti ne manquait de gens de main, ni on ne peut accuser de ce complot que ceux qui s'intéressaient pour Anne du Bourg. Il est aisé de prophétiser, quand on a de tels anges pour exécuteurs. L'assurance d'Anne du Bourg à marquer si précisément l'avenir fait assez voir le bon avis qu'il avait reçu; et ce que dit l'histoire de M. de Thou, pour nous en faire un devin plutôt qu'un complice d'un tel crime, ressent bien une addition de Genève. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un parti qui nourrissait de tels esprits se soit déclaré aussitôt qu'il a trouvé

[1] *Apolog. pour la réform.* I. *part. ch.* X, *p.* 301. — [2] *Ibid. ch.* XV, *p.* 453. — [3] *Ibid.* — [4] II. *Pet.* II, 18. — [5] *Crit.*. *t.* I, *let.* VIII. *n.* 1, *p.* 129 *et seq. Let.* XVI, *n.* 9, *p.* 315, *etc.*

[1] *Bèze, liv.* I, *p.* 16. — [2] *Ibid.* — [3] *Thuan. lib.* XXIII, *an* 1539, *p.* 669. *Bèze, liv.* I. *La Poplin. liv.* V, *p.* 144. — [4] *Liv.* III, *p.* 248, *an.* 1560.

« destruction, et tout le royaume d'une si malheu- « reuse tyrannie [1]. Sur cela, et dès le soir du même « jour, poursuit Bèze [2], il fit son coup; » ce fut dans cet enthousiasme, et comme en sortant de cette *ardente prière*. Aussitôt que nos réformés surent la chose accomplie, « ils en rendirent grâ- « ces à Dieu solennellement avec grandes réjouis- « sances [3]. » Le duc de Guise avait toujours été l'objet de leur haine. Dès qu'ils se sentirent de la force, on a vu qu'ils conjurèrent sa perte, et que ce fut de l'avis de leurs docteurs. Après le désordre de Vassi, encore qu'il fût constant qu'il avait fait tous ses efforts pour l'apaiser [4], le parti se souleva contre lui avec d'effroyables clameurs; et Bèze, qui en porta les plaintes à la cour, confesse « avoir « infinies fois désiré et prié Dieu, ou qu'il chan- « geât le cœur du seigneur de Guise (ce que toute- « fois il n'a jamais pu espérer), ou qu'il en délivrât « le royaume : de quoi il appelle à témoin tous « ceux qui ont ouï ses prédications et prières [5]. » C'était donc dans ses prédications et en public qu'il faisait *infinies fois* ces prières séditieuses; à la manière de celles de Luther, par lesquelles nous avons vu qu'il savait si bien animer le monde, et susciter des exécuteurs à ses prophéties. Par de semblables prières on représentait le duc de Guise comme un persécuteur endurci, dont il fallait désirer que Dieu délivrât le monde par quelque coup extraordinaire. Ce que Bèze dit pour s'excuser, qu'*il ne nommait pas ce seigneur de Guise en public* [6], est trop grossier. Qu'importe de nommer un homme, quand on sait et le désigner par ses caractères, et s'expliquer en particulier à ceux qui n'auraient pas assez entendu? Ces manières mystérieuses de se faire entendre dans les prédications et le service divin sont plus propres à irriter les esprits, que des déclarations plus expresses. Bèze n'était pas le seul qui se déchaînât contre le duc : tous les ministres tenaient le même langage. Il ne faut donc pas s'étonner que parmi tant de gens d'exécution, dont le parti était plein, il se soit trouvé des hommes qui crussent rendre service à Dieu, en défaisant la réforme d'un tel ennemi. L'entreprise d'Amboise, plus noire encore, avait bien été approuvée par les docteurs et par Bèze. Celle-ci, dans la conjoncture du siége d'Orléans, où le soutien du parti allait succomber avec cette ville sous le duc de Guise, était bien d'une autre importance; et Poltrot croyait plus faire pour sa religion que La Renaudie. Aussi s'expliqua-t-il hautement de son dessein, comme d'une chose qui devait être bien reçue. Encore qu'il fût connu dans le parti comme un homme qui se dévouait à tuer le duc de Guise, quoi qu'il lui en pût coûter, ni les chefs, ni les soldats, ni même les pasteurs, ne l'en détournèrent. Croira qui voudra ce que dit Bèze, que c'est qu'on prit ces paroles *pour des propos d'un homme éventé* [7], qui n'aurait pas publié son dessein s'il avait voulu l'exécuter. Mais d'Aubigné, plus sincère, demeure d'accord qu'on espérait dans le parti qu'il ferait le coup; ce qu'il dit *avoir appris en bon lieu* [1]. Aussi est-il bien certain que Poltrot ne passait point pour un étourdi : Soubise, dont il était le domestique, et l'amiral le regardaient comme un homme de service, et l'employaient dans des affaires de conséquence [2]; et la manière dont il s'expliquait faisait plutôt voir un homme déterminé à tout, qu'un homme *éventé* et léger. « Il se présenta de sang-froid » (ce sont les paroles de Bèze [3]) à M. de Soubise, un des chefs du parti, « pour lui dire qu'il avait résolu en son esprit de déli- « vrer la France de tant de misères, en tuant le duc de « Guise; ce qu'il oserait bien entreprendre, À QUELQUE « PRIX QUE CE FUT. » La réponse que lui fit Soubise n'était guère propre à le ralentir : car il lui dit seulement *qu'il fît son devoir accoutumé;* et pour ce qu'il lui avait proposé, que *Dieu y saurait bien pourvoir par autres moyens*. Un discours si faible, dans une action dont il ne fallait parler qu'avec horreur, devait faire sentir à Poltrot, dans l'esprit de Soubise, ou la crainte d'un mauvais succès, ou le dessein de s'en disculper, plutôt qu'une condamnation de l'entreprise en elle-même. Les autres chefs lui parlaient avec la même froideur : on se contentait de lui dire *qu'il fallait bien prendre garde aux vocations extraordinaires* [4]. C'était, au lieu de le détourner, lui faire sentir dans son dessein quelque chose d'inspiré et de céleste; et, comme dit d'Aubigné dans son style vif, *les remontrances qu'on lui faisait sentaient le refus, et donnaient le courage*. Aussi s'enfonçait-il de plus en plus dans cette noire pensée : il en parlait à tout le monde; et, continue Bèze, *il avait tellement cela dans son entendement, que c'étaient ses propos ordinaires*. Durant le siége de Rouen, où le roi de Navarre fut tué; comme on parlait de cette mort, Poltrot, en tirant du fond de son sein un grand soupir : « Ah! dit-il, ce n'est pas assez, il faut encore « immoler une plus grande victime [5]! » Lorsqu'on lui demanda quelle elle était : « C'est, répondit-il, le « grand Guise; » et en même temps levant le bras droit : « Voilà le bras, s'écria-t-il, qui fera le coup, « et mettra fin à nos maux! » Ce qu'il répétait souvent, et toujours avec la même force. Tous ces discours sont d'un homme résolu, qui ne se cache pas, parce qu'il croit faire une action approuvée. Mais ce qui nous découvre mieux la disposition de tout le parti, c'est celle de l'amiral, qu'on y donnait à tout le monde comme un modèle de vertu et la gloire de la réforme. Je ne veux pas ici parler de la déposition de Poltrot, qui l'accusa de l'avoir induit avec Bèze à ce dessein. Laissons à part le discours d'un témoin qui a trop varié pour en être tout à fait cru sur sa parole : mais on ne peut pas révoquer en doute les faits avoués par Bèze dans son histoire [6], et encore moins ceux qui sont compris dans la déclaration que l'amiral et lui envoyèrent ensemble à la reine, sur l'accusation de l'assassin [7]. Par là donc il demeure pour constant que Soubise envoya Poltrot avec un paquet à l'amiral, lorsqu'il était encore auprès d'Orléans pour tâcher

[1] *Liv.* VI, *p.* 288. — [2] *Ibid.* 289. — [3] *Ibid.* 290. — [4] *Thuan. lib.* XXIX, *p.* 77, 78. — [5] *Liv.* VI, *p.* 299. — [6] *Ibid.* — [7] *Ibid. p.* 268.

[1] *D'Aub. t.* I, *liv.* III, *ch.* XVII, *p.* 176. — [2] *Bèze*, ibid., 268, 295, 297. — [3] *Bèze*, ibid., 267, 268. — [4] *D'Aub. t.* I, *p.* 176. — [5] *Thuan. lib.* XXXIII, *p.* 207. — [6] *Ibid. p.* 291, 308. — [7] *Ibid. p.* 294, 295 et seq.

reproche le plus aigrement à l'Église romaine la cruauté de sa doctrine, en demeure d'accord dans le fond, puisqu'il permet l'exercice de la puissance du glaive dans les matières de la religion et de la conscience[1] : chose aussi qui ne peut être révoquée en doute sans énerver et comme estropier la puissance publique; de sorte qu'il n'y a point d'illusion plus dangereuse que de donner la souffrance pour un caractère de vraie Église; et je ne connais parmi les chrétiens que les sociniens et les anabaptistes qui s'opposent à cette doctrine. En un mot, le droit est certain; mais la modération n'en est pas moins nécessaire.

Calvin mourut au commencement des troubles. C'est une faiblesse de vouloir trouver quelque chose d'extraordinaire dans la mort de telles gens : Dieu ne donne pas toujours de ces exemples. Puisqu'il permet les hérésies pour l'épreuve des siens, il ne faut pas s'étonner que, pour achever cette épreuve, il laisse dominer en eux jusqu'à la fin l'esprit de séduction, avec toutes les belles apparences dont il se couvre; et, sans m'informer davantage de la vie et de la mort de Calvin, c'en est assez d'avoir allumé dans sa patrie une flamme que tant de sang répandu n'a pu éteindre, et d'être allé comparaître devant le jugement de Dieu sans aucun remords d'un si grand crime.

Sa mort ne changea rien dans les affaires du parti : mais l'instabilité naturelle aux nouvelles sectes donnait toujours au monde de nouveaux spectacles, et les Confessions de foi allaient leur train. En Suisse, les défenseurs du sens figuré, bien éloignés de se contenter de tant de Confessions de foi faites en France et ailleurs pour expliquer leur doctrine, ne se contentèrent pas même de celles qui s'étaient faites parmi eux. Nous avons vu celle de Zuingle en 1530; nous en avons une autre publiée à Bâle en 1532, et une autre de la même ville en 1536; une autre en 1554, arrêtée d'un commun accord entre les Suisses et ceux de Genève. Toutes ces Confessions de foi, quoique confirmées par divers actes, ne furent pas jugées suffisantes, et il en fallut faire une cinquième en 1566[2].

Les ministres qui la publièrent virent bien que ces changements dans une chose si importante, et qui doit être aussi ferme et aussi simple qu'une Confession de foi, décriaient leur religion. C'est pourquoi ils font une préface, où ils tâchent de rendre raison de ce dernier changement; et voici toute leur défense[3] : « C'est qu'encore que plusieurs nations « aient déjà publié des Confessions de foi différen« tes, et qu'eux-mêmes aient fait la même chose « par des écrits publics; toutefois ils proposent en« core celle-ci (lecteur, remarquez), à cause que ces « écrits ont peut-être été oubliés, ou qu'ils sont ré« pandus en divers lieux, et qu'ils expliquent la « chose si amplement, que tout le monde n'a pas le « temps de les lire. » Cependant il est visible que ces deux premières Confessions de foi que les Suisses avaient publiées tiennent à peine cinq feuilles, et une autre qu'on y pourrait joindre est à peu près de même longueur; au lieu que celle-ci, qui devait être plus courte, en a plus de soixante. Et quand leurs autres Confessions de foi auraient été oubliées, rien ne leur était plus aisé que de les publier de nouveau, s'ils en étaient satisfaits; tellement qu'il n'eût pas été nécessaire d'en proposer une quatrième, n'était qu'ils s'y sentaient obligés par une raison qu'ils n'osaient dire : c'est qu'il leur venait continuellement de nouvelles pensées dans l'esprit; et comme il ne fallait pas avouer que tous les jours ils chargeassent leur Confession de foi de semblables nouveautés, ils couvrent leurs changements par ces vains prétextes.

Nous avons vu que Zuingle fut apôtre et réformateur, sans connaître ce que c'était que la grâce par laquelle nous sommes chrétiens; et, sauvant jusqu'aux philosophes par leur morale, il était bien éloigné de la justice imputative. En effet, il n'en parut rien dans les Confessions de foi de 1532 et de 1536. La grâce y fut reconnue d'une manière que les catholiques eussent pu approuver si elle eût été moins vague, et sans rien dire contre le mérite des œuvres[1]. Dans l'accord fait avec Calvin en 1554, on voit que le calvinisme commençait à gagner : la justice imputative paraît[2] : on avait été réformé près de quarante ans, sans connaître ce fondement de la réforme. La chose ne fut expliquée à fond qu'en 1566[3]; et ce fut par un tel progrès que des excès de Zuingle on passa insensiblement à ceux de Calvin.

Au chapitre des bonnes œuvres on en parle dans le même sens que font les autres protestants, comme des fruits nécessaires de la foi, et en rejetant leur *mérite,* dont nous avons vu qu'on ne disait mot dans les Confessions précédentes. On se sert ici, pour les condamner, d'un mot souvent inculqué par saint Augustin, mais on le rapporte mal; et au lieu que saint Augustin dit et répète sans cesse que Dieu *couronne ses dons en couronnant nos mérites,* on lui fait dire qu'*il couronne en nous non pas nos mérites, mais ses dons*[4]. On voit bien la différence de ces deux expressions, dont l'une joint les mérites avec les dons, et l'autre les en sépare. Il semble pourtant qu'à la fin on ait voulu faire entendre qu'on ne condamnait le mérite que comme opposé à la grâce, puisqu'on finit par ces paroles : *Nous condamnons donc tous ceux qui défendent tellement le mérite, qu'ils nient la grâce.* A vrai dire, ce n'est donc ici que les pélagiens dont on condamne l'erreur; et le mérite que nous admettons est si peu contraire à la grâce, qu'il en est le don et le fruit.

Dans le chapitre x, la vraie foi est attribuée aux seuls prédestinés, par ces paroles : « Chacun doit « tenir pour indubitable que, s'il croit, et qu'il « soit en Jésus-Christ, il est prédestiné[5]. » Et un

[1] *Jur. Syst.* II, ch. 22, 23. *Lett. Past. de la* 1re *année*, I, II, III. *Hist. du Papism.* 2. *Récrimc*, ch. II et seq. — [2] *Synt. Gen.* I. *part. p.* 1. — [3] *Ibid. init. Præf.*

[1] *Conf.* 1532, *art.* IX, *Synt. Gen.* I, *p.* 68, 1536, *art.* II, III, *ibid. pag.* 72. — [2] *Consens. art.* III, *Opusc. Calv.* 761. — [3] *Conf. fid. cap.* XV, *Synt. Gen.* I. *part. pag.* 26. — [4] *Ibid.* — [5] *Cap.* X, *p.* 15.

rées, découvrait tout pour tout sauver : il n'y a que ces séparés pour les biens ecclésiastiques, que personne n'a jamais connus. Plus modérés que les Athanase, que les Basile, que les Ambroise et que tous les autres docteurs; plus sages que tous les conciles, qui, sans rejeter les biens donnés aux églises, se contentaient de faire des règles pour les bien administrer, ils ont encore si bien fait qu'ils ont échappé à leur connaissance. Que les premiers vaudois l'aient osé dire, c'est une impudence extrême; mais de faire remonter avec Bèze cette secte inconnue à tous les siècles jusqu'à l'an 120 de notre Seigneur, c'est se donner des ancêtres et une suite d'Église par une illusion trop grossière.

Les réformés, affligés de leur nouveauté, qu'on ne cessait de leur reprocher, avaient besoin de cette faible consolation. Mais pour en tirer du secours, il a fallu encore employer d'autres artifices : il a fallu cacher avec soin le vrai état de ces albigeois et de ces vaudois. On n'en a fait qu'une secte, quoique c'en soient deux très-différentes; de peur que les réformés ne vissent parmi leurs ancêtres une trop manifeste contrariété. On a, sur toutes choses, caché leur abominable doctrine : on a dissimulé que ces albigeois étaient de parfaits manichéens, aussi bien que Pierre de Bruis et son disciple Henri. On a tu que ces vaudois s'étaient séparés de l'Église sur des fondements détestés par la nouvelle réforme, aussi bien que par l'Église romaine. On a usé d'une pareille dissimulation à l'égard de ces vaudois de Pologne, qui n'avaient que le nom de vaudois; et on a caché au peuple que leur doctrine n'était ni celle des anciens vaudois, ni celle des calvinistes, ni celle des luthériens. L'histoire que je vais donner de ces trois sectes, quoiqu'elle soit abrégée, ne laisse pas d'être soutenue par assez de preuves, pour faire honte aux calvinistes des ancêtres qu'ils se sont donnés.

HISTOIRE DES NOUVEAUX MANICHÉENS,

APPELÉS LES HÉRÉTIQUES DE TOULOUSE ET D'ALBI.

Pour en entendre la suite, il ne faut pas ignorer tout à fait ce que c'était que les manichéens. Toute leur théologie roulait sur la question de l'origine du mal : ils en voyaient dans le monde, et ils en voulaient trouver le principe. Dieu ne le pouvait pas être, parce qu'il était infiniment bon. Il fallait donc, disaient-ils, reconnaître un autre principe, qui, étant mauvais par sa nature, fût la cause et l'origine du mal. Voilà donc la source de l'erreur. Deux premiers principes, l'un du bien, l'autre du mal; ennemis par conséquent et de nature contraire, s'étant combattus et mêlés dans le combat, avaient répandu l'un le bien, l'autre le mal dans le monde; l'un la lumière, l'autre les ténèbres, et ainsi du reste; car je n'ai pas besoin de raconter ici toutes les extravagances impies de cette abominable secte. Elle était venue du paganisme, et on en voit des principes jusque dans Platon. Elle régnait parmi les Perses. Plutarque nous a rapporté les noms qu'ils donnaient au bon et au mauvais principe. Manès, Perse de nation, tâcha d'introduire ce prodige dans la religion

chrétienne sous l'empire d'Aurélien, c'est-à-di
la fin du troisième siècle. Marcion avait dé
mencé quelques années auparavant, et sa se
visée en plusieurs branches, avait préparé
aux impiétés et aux rêveries que Manès y aj

Au reste, les conséquences que ces hé
tiraient de cette doctrine n'étaient pas moin
des ni moins impies. L'Ancien Testament
rigueurs n'était qu'une fable, ou en tout
vrage du mauvais principe; le mystère de l'i
tion, une illusion; et la chair de Jésus-Ch
fantôme : car la chair étant l'œuvre du
principe, Jésus-Christ, qui était le fils du bo
ne pouvait pas l'avoir prise en vérité. Con
corps venaient du mauvais principe, et que n
venaient du bon, ou plutôt qu'elles en ét
substance même, il n'était pas permis d'a
enfants, ni de lier la substance du bon princ
celle du mauvais : de sorte que le mari
plutôt la génération des enfants était défen
chair des animaux, et tout ce qui en sort,
les laitages, étaient aussi l'ouvrage du mau
vin était au même rang : tout cela était imp
nature, et l'usage en était criminel. Voilà do
festement ces hommes trompés par les démo
parle saint Paul, qui devaient *dans les*
temps..... défendre le mariage, et rejeter
immondes *les viandes que Dieu avait créé*

Ces malheureux, qui ne cherchaient qu'à
le monde par des apparences, tâchaient de
riser par l'exemple de l'Église catholique, où
bre de ceux qui s'interdisaient l'usage du
par la profession de la continence était trè
et où l'on s'abstenait de certaines vian
toujours, comme faisaient plusieurs solit
l'exemple de Daniel[2], ou en certains temps,
dans le temps de carême. Mais les saints P
pondaient qu'il y avait grande différence en
qui condamnaient la génération des enfants,
faisaient formellement les manichéens[3],
qui lui préféraient la continence avec l'apôtr
Jésus-Christ même[4], et qui ne se croyai
permis de reculer en arrière[5], après avoir
fession d'une vie plus parfaite. C'était aus
chose de s'abstenir de certaines viandes,
signifier quelque mystère, comme dans l
Testament, ou pour mortifier les sens, co
le continuait encore dans le Nouveau : aut
de les condamner avec les manichéens, con
pures, comme mauvaises, comme étant l'
non de Dieu, mais du mauvais. Et les P
marquaient que l'apôtre attaquait express
dernier sens, qui était celui des manichée
ces paroles, *Toute créature de Dieu est bo*
encore par celle-ci, *Il ne faut rien rejeter* d
Dieu a créé; et de là ils concluaient qu'il n
pas s'étonner que le Saint-Esprit eût averti d

[1] I. *Tim.* IV, 1, 3. — [2] *Dan.* I, 8, 12. — [3] *Aug.* *Faust. Manich. lib.* XXX, *cap.* 3, 4, 5, 6; *tom.* 445 *et seq.* — [4] I. *Cor.* VI, 26, 32, 34, 38. *Matth.* XI [5] *Luc.* IX, 62. — [6] I. *Tim.* IV, 4.

les fidèles d'une si grande abomination par la bouche de saint Paul.

Tels étaient les principaux points de la doctrine des manichéens. Mais cette secte avait encore des caractères remarquables : l'un, qu'au milieu de ces absurdités impies que le démon avait inspirées aux manichéens, ils avaient encore mêlé dans leurs discours je ne sais quoi de si éblouissant, et une force si prodigieuse de séduction, que même saint Augustin, un si beau génie, y fut pris, et demeura parmi eux neuf ans durant, très-zélé pour cette secte[1]. On remarque aussi que c'était une de celles dont on revenait le plus difficilement : elle avait, pour tromper les simples, des prestiges et des illusions inouïes. On lui attribue aussi des enchantements[2]; et enfin on y remarquait tout l'attirail de la séduction.

L'autre caractère des manichéens est qu'ils savaient cacher ce qu'il y avait de plus détestable dans leur secte avec un artifice si profond, que non-seulement ceux qui n'en étaient pas, mais encore ceux qui en étaient, y passaient un long temps sans le savoir. Car, sous la belle couverture de leur continence, ils cachaient des impuretés qu'on n'ose nommer, et qui même faisaient partie de leurs mystères. Il y avait parmi eux plusieurs ordres. Ceux qu'ils appelaient leurs auditeurs ne savaient pas le fond de la secte, et leurs élus, c'est-à-dire ceux qui savaient tout le mystère, en cachaient soigneusement l'abominable secret, jusqu'à ce qu'on y eût été préparé par divers degrés. On étalait l'abstinence et l'extérieur d'une vie non-seulement belle, mais encore mortifiée; et c'était une partie de la séduction de venir comme par dégrés à ce qu'on croyait plus parfait, à cause qu'il était caché.

Pour troisième caractère de ces hérétiques, nous y pouvons encore observer une adresse inconcevable à se mêler parmi les fidèles, et à s'y cacher sous la profession de la foi catholique; car cette dissimulation était un des artifices dont ils se servaient pour attirer les hommes dans leurs sentiments. On les voyait dans les églises avec les autres; ils y recevaient la communion : et encore qu'ils n'y reçussent jamais le sang de notre Seigneur, tant à cause qu'ils détestaient le vin dont on se servait pour le consacrer, qu'à cause aussi qu'ils ne croyaient pas que Jésus-Christ eût eu du vrai sang; la liberté qu'on avait dans l'Église de participer ou à une ou à deux espèces fit qu'on fut longtemps sans s'apercevoir de leur perpétuelle affectation à rejeter celle du vin consacré. Ils furent donc à la fin reconnus par saint Léon à cette marque[3] : mais leur adresse à tromper les yeux, quoique vigilants, des catholiques, était si grande, qu'ils se cachèrent encore, et furent à peine découverts sous le pontificat de saint Gélase. Alors donc, pour les rendre tout à fait reconnaissables au peuple, il en fallut venir à une défense expresse de communier autrement que sous les deux espèces; et, pour montrer que cette défense n'était pas fondée sur la nécessité de les prendre toujours ensemble, saint Gélase l'appuie en termes formels, sur ce que ceux qui refusaient le vin sacré le faisaient par une *certaine superstition*[1] : preuve certaine que hors la superstition, qui rejetait comme mauvaise une des parties du mystère, l'usage de sa nature en eût été libre et indifférent, même dans les assemblées solennelles. Les protestants, qui ont cru que ce mot de superstition n'était pas assez fort pour exprimer les abominables pratiques des manichéens, ne songent pas que ce mot signifie, dans la langue latine, toute fausse religion; mais qu'il est particulièrement affecté à la secte des manichéens, à cause de leurs abstinences et observances superstitieuses : les livres de saint Augustin en sont de bons témoins[2].

Cette secte si cachée, si abominable, si pleine de séduction, de superstition et d'hypocrisie, malgré les lois des empereurs, qui en avaient condamné les sectateurs au dernier supplice, ne laissait pas de se conserver et de se répandre. L'empereur Anastase et l'impératrice Théodore, femme de Justinien, l'avaient favorisée. On en voit les sectateurs sous les enfants d'Héraclius, c'est-à-dire au septième siècle, en Arménie, province voisine de la Perse, d'où cette fable détestable était venue, et autrefois sujette à son empire. Ils y furent ou établis, ou confirmés par un nommé Paul[3], d'où le nom de pauliciens leur fut donné en Orient; par un nommé Constantin, et enfin par un nommé Serge : et ils y parvinrent à une si grande puissance, ou par la faiblesse du gouvernement, ou par la protection des Sarrasins, ou même par la faveur de l'empereur Nicéphore très-attaché à cette secte[4], qu'à la fin persécutés par l'impératrice Théodore femme de Basile*, ils se trouvèrent en état de bâtir des villes, et de prendre les armes contre leurs princes[5].

Ces guerres furent longues et sanglantes sous l'empire de Basile le Macédonien, c'est-à-dire à l'extrémité du neuvième siècle. Pierre de Sicile fut envoyé par cet empereur à Tibrique en Arménie[6], que Cédrénus appelle Téphrique[7], une des places de ces hérétiques, pour y traiter de l'échange des prisonniers. Durant ce temps il connut à fond les pauliciens, et il adressa un livre sur leurs erreurs à l'archevêque de Bulgarie, pour les raisons que nous verrons. Vossius reconnaît que nous avons une

[1] *Lib.* I. *cont. Faust. Man. c.* 10; *et Conf. lib.* IV, *c.* I *et seq.* — [2] *Theodoret. Hæret. fab. lib.* I, *cap. ult. de Manete*, p. 212 *et seq.* — [3] *Leo.* I, *serm.* 41, *qui est* IV *de Quadr. cap.* 4 *et* 5.

[1] *Gelas. in Dec. Grat. de cons. distinct.* I, *cap.* Comperimus; *Ivo. Microl.* etc. — [2] *De morib. Ecc. Cath. c.* 34, *n.* 74. *De morib. Man. c.* 18. *n.* 65, *tom.* I, *col.* 713 *et* 739. *Cont. Ep. fundam. c.* 15, *n.* 19, *tom.* VIII, *col.* 161. — [3] *Cedr. tom.* I, *pag.* 432. — [4] *Cedr. t.* II, *p.* 480. — [5] *Ibid. p.* 541. — [6] *Petr. Sic. Hist. de Manich.* — [7] *Cedr. ibid. pag.* 541, *etc.*

* Théodore était femme de Théophile. A la mort de ce prince, arrivée au mois de janvier 842, elle prit les rênes du gouvernement pendant la minorité de Michel III, son fils. Ce fut pendant sa régence, qu'après avoir inutilement tenté de convertir les pauliciens ou manichéens d'Arménie par les voies de douceur, elle employa la rigueur contre eux. Ces hérétiques se réfugièrent sur les terres des musulmans, et en tirèrent des secours pour faire la guerre à l'empire. Basile le Macédonien, qui succéda à Michel, remporta sur eux de grandes victoires. (*Édit. de Versailles.*)

« Languedoc, de Toulouse et de Gascogne signam-« ment, qui la fit dire aussi des Albigeois, qu'on « appela semblablement Bulgares, » à cause de leur origine. Je ne veux pas répéter ce que Vignier remarque de la manière dont on tournait ce nom de Bulgares dans notre langue. Le mot en est trop infâme; mais l'origine en est certaine, et il n'est pas moins assuré qu'on appelait de ce nom les albigeois pour marque du lieu d'où ils venaient, c'est-à-dire, de Bulgarie.

Il n'en faudrait pas davantage pour convaincre ces hérétiques de manichéisme. Mais le mal se déclara davantage dans la suite, principalement dans le Languedoc et à Toulouse; car cette ville était comme le chef de la secte *d'où l'hérésie s'étendant*, comme porte le canon d'Alexandre III dans le concile de Tours, « à la manière d'un cancer, dans les « pays voisins, a infecté la Gascogne et les autres « provinces [1]. » Comme c'était là, pour ainsi dire, la source du mal, c'était là aussi que l'on commença d'y appliquer le remède Le pape Calixte II tint un concile à Toulouse [2], où l'on condamne les hérétiques qui « rejettent le sacrement du corps et du sang « de notre Seigneur, le baptême des petits enfants, « le sacerdoce et tous les ordres ecclésiastiques, et « le mariage légitime. » Le même canon fut répété dans le concile général de Latran sous Innocent II [3]. On voit ici le caractère du manichéisme dans la condamnation du mariage. C'en est encore un autre de rejeter le sacrement de l'eucharistie: car il faut bien remarquer que le canon porte, non pas que ces hérétiques eussent quelque erreur sur ce sacrement, mais qu'*ils le rejetaient*, comme on a vu que faisaient aussi les manichéens.

Pour le sacerdoce et tous les ordres ecclésiastiques, on peut voir dans saint Augustin et dans les autres auteurs le renversement qu'introduisirent les manichéens dans toute la hiérarchie, et le mépris qu'ils faisaient de tout l'ordre ecclésiastique. A l'égard du baptême des petits enfants, nous remarquerons dans la suite que les nouveaux manichéens l'attaquèrent avec un soin particulier: et encore qu'en général ils rejetassent le baptême [4], ce qui frappait les yeux des hommes était principalement le refus qu'ils faisaient de ce sacrement aux petits enfants, qui étaient presque les seuls à qui on le donnât alors [5]. On marqua donc dans ce canon de Toulouse et de Latran les caractères sensibles par où cette hérésie toulousaine, qu'on appela depuis albigeoise, se faisait connaître. Le fond de leur erreur demeurait plus caché. Mais à mesure que cette race maudite venue de la Bulgarie se répandait dans l'Occident, on y découvrit de plus en plus les dogmes des manichéens. Ils pénétrèrent jusqu'au fond de l'Allemagne, et l'empereur Henri IV les y découvrit à Goslar, ville de Souabe, au milieu de l'onzième siècle, étonné d'où pouvait venir cette engeance du mani-

[1] *Conc. Tur.* III, *c.* 4; *Conc. Labb. t.* X, *col.* 1419. — [2] *Conc. Tol. an.* 1119; *Conc. Labb. t.* X, *col.* 857. *Can.* 5. — [3] *Conc. Lat.* II, *an.* 1139, *can.* 23. — [4] *Aug. de Hær. in hær. Manich. tom.* VIII, *col.* 17. — [5] *Ecb. serm.* I, *Bib. PP. t.* IV, II. *part. p.* 81. *Ren. cont. Vald. c.* 6.

chéisme [1]. Ceux-ci furent reconnus à caus
s'abstenaient de la chair des animaux, que
fussent, et en croyaient l'usage défendu. L'e
répandit bientôt de tous côtés en Allemagne;
le douzième siècle on découvrit beaucoup
hérétiques autour de Cologne. Le nom de c
faisait connaître la secte; et Ecbert, au
temps très versé dans la théologie, nous f
dans ces cathares d'autour de Cologne tous le
tères des manichéens [2]: la même détestati
viande et du mariage, le même mépris du b
la même horreur pour la communion, la m
pugnance à croire la vérité de l'incarnation
passion du Fils de Dieu; et enfin les autr
ques semblables, que je n'ai plus besoin
ter.

Mais comme les hérésies changent, ou se
vrent davantage avec le temps, on y voit b
de nouveaux dogmes et de nouvelles pratiq
exemple, en nous expliquant avec les autres
pris que ces manichéens faisaient du bapt
bert nous apprend que s'ils rejetaient le
d'eau [3], ils donnaient avec des flambeaux
un certain baptême de feu, dont il expliqu
rémonie [4]. Ils s'acharnaient contre le bapt
petits enfants: ce que je remarque encore u
parce que c'est là un des caractères de ces no
manichéens. Ils en avaient encore un autre q
pas moins remarquable; c'est qu'ils disai
les sacrements perdaient leur vertu par la m
vie de ceux qui les administraient [5]. C'est p
ils exagéraient la corruption du clergé, po
voir qu'il n'y avait plus de sacrements parm
et c'est une des raisons pour lesquelles nou
vu qu'on les accusait de rejeter le sacerdoce
les ordres ecclésiastiques.

On n'avait pas encore tout à fait pé
croyance des deux principes dans ces nouve
rétiques. Car encore qu'on sentît bien que c
raison profonde qui leur faisait rejeter et
des deux sexes et toutes ses suites dans tous
maux, comme les chairs, les œufs, et le
Ecbert est le premier, que je sache, qui leur
cette erreur en termes formels. Il dit même
découvert très-certainement que c'était l
secrète qu'ils avaient entre eux d'éviter la
parce que le diable en était le créateur [6]. O
peine qu'on avait de pénétrer le fond de leu
ne: mais elle paraissait assez par ses suites

On apprend du même auteur que ces hér
se mitigeaient quelquefois à l'égard du maria
certain Hartuvin le permettait parmi eux à
çon qui épousait une fille, et il voulait q
vierge de part et d'autre; encore ne devait-
aller au delà du premier enfant: ce que je
que afin qu'on voie les bizarreries d'une s
n'était pas d'accord avec elle-même, et se t
souvent contrainte à démentir ses principe

[1] *Herm. Cont. ad an.* 1052. *Bar. t.* XI. *ad eumd.*
turiat. in Cent. XI, *c.* 5, *sub fin.* — [2] *Ecb. serm.* X
Cath. t. IV, *Bibl. PP. part.* II. — [3] *Serm.* I, 8, 11.
serm. 7. — [5] *Ecb. serm.* IV, *etc.* — [6] *Ibid. serm.* VI,
[7] *Serm.* V, *p.* 94.

Mais la marque la plus certaine pour connaître ces hérétiques était le soin qu'ils avaient de se cacher non-seulement en recevant les sacrements avec nous, mais encore en répondant comme nous, lorsqu'on les pressait sur la foi. C'était l'esprit de la secte dès son commencement; et nous l'avons remarqué dès le temps de saint Augustin et de saint Léon. Pierre de Sicile et après lui Cédrénus nous font voir le même caractère dans les pauliciens. Non-seulement ils niaient en général qu'ils fussent manichéens, mais encore, interrogés en particulier de chaque dogme de la foi, ils paraissaient catholiques en trahissant leurs sentiments par des mensonges manifestes [1], ou du moins en les déguisant par des équivoques pires que le mensonge, parce qu'elles étaient plus artificieuses et plus pleines d'hypocrisie. Par exemple, quand on leur parlait de l'eau du baptême, ils la recevaient en entendant par l'eau du baptême la doctrine de notre Seigneur, dont les âmes sont purifiées [2]. Tout leur langage était plein de semblables allégories, et on les prenait pour des orthodoxes, à moins d'avoir appris par un long usage à connaître leurs équivoques.

Ecbert nous en apprend une qu'on n'aurait jamais devinée. On savait qu'ils rejetaient l'eucharistie; et lorsque, pour les sonder sur un article si important, on leur demandait s'ils faisaient le corps de notre Seigneur, ils répondaient sans hésiter qu'ils le faisaient, en entendant que *leur propre corps*, qu'ils faisaient en quelque sorte en mangeant, *était le corps de Jésus-Christ* [3], à cause que, selon saint Paul, ils en étaient les membres. Par ces artifices ils paraissaient au dehors très-catholiques. Chose étrange! un de leurs dogmes était, que l'Évangile défendait de jurer pour quelque cause que ce fût [4]: cependant, interrogés sur la religion, ils croyaient qu'il était permis non-seulement de mentir, mais encore de se parjurer; et ils avaient appris des anciens priscillianistes, autre branche de manichéens connue en Espagne, ce vers rapporté par saint Augustin : « Jurez, parjurez-vous tant que vous voudrez; et gardez-vous seulement de trahir le secret de la secte : » *Jura, perjura; secretum prodere noli* [5]. C'est pourquoi Ecbert les appelait des *hommes obscurs* [6], des gens qui ne prêchaient pas, mais qui parlaient à l'oreille; qui se cachaient dans des coins, et qui murmuraient plutôt en secret qu'ils n'expliquaient leur doctrine. C'était un des attraits de la secte : on trouvait je ne sais quelle douceur dans ce secret impénétrable qu'on y observait : et, comme disait le Sage, *ces eaux qu'on buvait furtivement paraissaient plus agréables* [7]. Saint Bernard, qui connaissait bien ces hérétiques, comme nous verrons bientôt, y remarque ce caractère particulier [8], qu'au lieu que les autres hérétiques, poussés par l'esprit d'orgueil, ne cherchaient qu'à se faire connaître, ceux-ci au contraire ne travaillaient qu'à se cacher : les autres voulaient vaincre; ceux-ci plus malins ne voulaient que nuire, et se coulaient sous l'herbe pour inspirer plus sûrement leur venin par une secrète morsure. C'est que leur erreur découverte était à demi vaincue par sa propre absurdité : c'est pourquoi ils s'attaquaient à des ignorants, à des gens de métier, à des femmelettes, à des paysans, et ne leur recommandaient rien tant que ce secret mystérieux [1].

[1] *Petr. Sic. init. lib. de hist. Manich.* — [2] *Ibid. Cedr. t. I, p.* 434. — [3] *Ecb. serm. I,* 11. — [4] *Bern. in Cant. serm.* LXV. *n.* 2; *tom.* I, *col.* 1491. — [5] *De Hær. in hær. Priscill. t.* VIII *col.* 22. *Ecb. serm.* II. *Bern. ibid.* — [6] *Init. lib. id. serm.* I 2, 7. *etc.* — [7] *Prov.* IX, 17. — [8] *Serm.* LXV. *in Cant. n.* 1.

Enervin, qui servait Dieu dans une Église auprès de Cologne, dans le temps qu'on y découvrit ces nouveaux manichéens dont Ecbert nous a parlé, en fait dans le fond le même récit que cet auteur : et ne voyant point dans l'Église de plus grand docteur à qui il pût s'adresser pour les confondre que le grand saint Bernard, abbé de Clairvaux, il lui en écrivit la belle lettre que le docte P. Mabillon nous a donnée dans ses *Analectes* [2]. Là, outre les dogmes de ces hérétiques que je ne veux plus répéter, nous voyons les partialités qui les firent découvrir : on y voit la distinction des *auditeurs* et des *élus* [3]; caractère certain de manichéisme marqué par saint Augustin : on y voit qu'*ils avaient leur pape* [4]; vérité qui se découvrit davantage dans la suite : et enfin qu'ils se glorifiaient que « leur doctrine avait « duré jusqu'à nous, mais cachée, dès le temps des « martyrs, et ensuite dans la Grèce, et en quelques « autres pays, » ce qui est très-vrai; puisqu'elle venait de Marcion et de Manès, hérésiarques du troisième siècle : et on peut voir par là de quelle boutique est sortie la méthode de soutenir la perpétuité de l'Église, par une suite cachée et par des docteurs répandus deçà et delà sans aucune succession manifeste et légitime.

Au reste, qu'on ne dise pas que la doctrine de ces hérétiques fut peut-être calomniée pour n'avoir pas été bien entendue : il paraît, tant par la lettre d'Enervin que par les sermons d'Ecbert, que l'examen de ces hérétiques fut fait publiquement [5], et que c'était un de leurs évêques et un de leurs compagnons qui soutinrent leur doctrine autant qu'ils purent en présence de l'archevêque, de tout le clergé et de tout le peuple.

Saint Bernard, que le pieux Enervin excitait à réfuter ces hérétiques, fit alors les deux beaux sermons sur les Cantiques, où il attaque si vivement les hérétiques de son temps. Ils ont un rapport si manifeste à la lettre d'Enervin, qu'on voit bien qu'elle y a donné occasion : mais on voit bien aussi, de la manière si ferme et si positive dont parle saint Bernard, qu'il était instruit d'ailleurs, et qu'il en savait plus qu'Enervin lui-même. En effet, il y avait déjà plus de vingt ans que Pierre de Bruis et son disciple Henri avaient répandu secrètement ces erreurs dans le Dauphiné, dans la Provence, et surtout aux environs de Toulouse. Saint Bernard fit un voyage dans ce pays-là pour y déraciner ce mauvais germe; et les miracles qu'il y fit en confirmation de la vérité catholique sont plus éclatants

[1] *Ibid. Ecb. init. lib. etc. Bern. serm.* LXV, LXVI. — [2] *Enervin. ep. ad. S. Bern. Anal.* III, *p.* 452. — [3] *Ib.* 455, 456. — [4] *Ibid. p.* 457. — [5] *Ibid. p.* 453. *Ecb. serm* I

que le soleil. Mais ce qu'il importe de bien remarquer, c'est qu'il n'oublia rien pour s'instruire d'une hérésie qu'il allait combattre, et qu'ayant conféré souvent avec les disciples de ces hérétiques, il n'en a pas ignoré la doctrine. Or il y remarque distinctement, avec la condamnation du *baptême des petits enfants*, de l'*invocation des saints* et des *oblations pour les morts*, celle de l'*usage du mariage*, *et de tout ce qui était sorti* de près ou de loin *de l'union des deux sexes, comme était la viande et le laitage* [1]. Il les taxe aussi de ne pas recevoir l'Ancien Testament, et de *ne recevoir que l'Évangile tout seul* [2]. C'était encore une de leurs erreurs, notée par saint Bernard, qu'un pécheur n'était plus évêque, et que « les papes, les archevêques, les « évêques et les prêtres n'étaient capables ni de « donner ni de recevoir les sacrements, à cause « qu'ils étaient pécheurs [3]. » Mais ce qu'il remarque le plus, c'est leur hypocrisie, non-seulement dans l'apparence trompeuse de leur vie austère et pénitente, mais encore dans la coutume qu'ils observaient constamment de recevoir avec nous les sacrements, et de professer publiquement notre doctrine, qu'ils déchiraient en secret [4]. Saint Bernard fait voir que leur piété n'était que dissimulation. En apparence ils blâmaient le commerce avec les femmes, et cependant on les voyait tous passer avec une femme les jours et les nuits. La profession qu'ils faisaient d'avoir le sexe en horreur leur servait à faire croire qu'ils n'en abusaient pas. Ils croyaient tout jurement défendu; et, interrogés sur leur foi, ils ne craignaient pas de se parjurer : tant il y a de bizarreries et d'inconstance dans les esprits excessifs. Saint Bernard concluait de toutes ces choses, que c'était là ce *mystère d'iniquité* prédit par saint Paul [5], d'autant plus à craindre qu'il était plus caché; et que ces hommes sont ceux que le Saint-Esprit a fait connaître au même apôtre comme des *hommes séduits par le démon, qui disent des mensonges en hypocrisie; dont la conscience est cautérisée, qui défendent le mariage et les viandes que Dieu a créées* [6]. Tous les caractères y conviennent trop clairement pour avoir besoin d'être remarqués : et voilà les prédécesseurs que se donnent les calvinistes.

De dire que ces hérétiques toulousains, dont parle saint Bernard, ne sont pas ceux qu'on appela vulgairement les albigeois, ce serait une illusion trop grossière. Les ministres demeurent d'accord que Pierre de Bruis et Henri sont deux des chefs de cette secte, et que Pierre le Vénérable, abbé de Cluni, leur contemporain, dont nous parlerons bientôt, *attaqua les albigeois sous le nom de pétrobusiens* [7]. Si les auteurs sont convaincus de manichéisme, les sectateurs n'ont pas dégénéré de cette doctrine; et on peut juger de ces mauvais arbres par leurs fruits : car encore qu'il soit constant par les lettres de saint Bernard, et par les auteurs du temps [1], qu'il convertit beaucoup de ces hérétiques toulousains disciples de Pierre de Bruis et de Henri, la race n'en fut pas éteinte, et ils gagnaient d'autant plus de monde qu'ils continuaient à se cacher. On les appelait les bons hommes, tant ils étaient doux et simples en apparence : mais leur doctrine parut dans un interrogatoire que plusieurs d'eux subirent à Lombez, petite ville près d'Albi, dans un concile qui s'y tint en 1176 [2].

Gaucelin, évêque de Lodève, bien instruit de leurs artifices et de la saine doctrine, y fut chargé de les interroger sur leur croyance. Ils biaisent sur beaucoup d'articles, ils mentent sur d'autres; mais ils avouent, en termes formels, qu'ils rejettent l'Ancien Testament; qu'ils croient la consécration du corps et du sang de Jésus-Christ également bonne, soit qu'elle se fasse par un laïque ou par un clerc, pourvu qu'ils soient gens de bien; que tout serment est illicite; et que les évêques et les prêtres, qui n'avaient pas les qualités que saint Paul prescrit, ne sont ni prêtres, ni évêques. On ne put jamais les obliger, quoi qu'on pût dire, à approuver le mariage, ni le baptême des petits enfants; et le refus obstiné de reconnaître des vérités si constantes fut pris pour un aveu de leur erreur. On les condamna aussi par l'Écriture, comme gens qui refusaient de confesser leur foi; et sur tous les points proposés ils sont vivement pressés par Ponce, archevêque de Narbonne; par Arnaud, évêque de Nîmes; par les abbés, et surtout par Gaucelin, évêque de Lodève, que Gérauld, évêque d'Albi, qui était présent et l'ordinaire du lieu, avait revêtu de son autorité. Je ne crois pas qu'on puisse voir en aucun concile ni la procédure plus régulière, ni l'Écriture mieux employée, ni une dispute plus précise et plus convaincante. Qu'on nous dise encore après cela que ce qu'on dit des albigeois sont des calomnies.

Un historien du temps récite au long ce concile [3], et donne un fidèle abrégé des actes plus amples qu'on a recouvrés depuis. Voici comme il commence son récit : « Il y avait dans la province de « Toulouse des hérétiques qui se faisaient appeler « les bons hommes, maintenus par les soldats de « Lombez. Ceux-là disaient qu'ils ne recevaient ni « la loi de Moïse, ni les prophètes, ni les Psaumes, « ni l'Ancien Testament, ni les docteurs du Nou« veau; à la réserve des Évangiles, des Épîtres de « saint Paul, des sept Épîtres canoniques, des « Actes et de l'Apocalypse. » C'en est assez, sans parler davantage du reste, pour faire rougir nos protestants des erreurs de leurs ancêtres.

Mais, pour faire soupçonner quelque calomnie dans la procédure qu'on tint contre eux, ils remarquent qu'on les appela non point manichéens, mais ariens; que cependant les manichéens n'ont jamais été accusés d'arianisme, et que Baronius lui-même a reconnu cette équivoque [4]. Quelle chicane, de verbaliser sur le titre qu'on donne à une

[1] *Serm.* LXVI *in Cant. n.* 9. — [2] *Serm.* LXV, *n.* 3. — [3] *Serm.* LXVI, *n.* 11. — [4] *Serm.* LXV *in Cant. n.* V. — [5] *II. Thess.* II, 7. — [6] *Serm.* LXVI, *n.* 1, *I. Tim.* IV, 1, 2, 3. — [7] *La Roq. Hist. de l'Euch.* 452, 453.

[1] *Epist.* 241. *ad Tol. Vit. S. Bern. lib.* III, *c.* 5. — [2] *Act. Conc. Lumb. t.* X. *Conc. Labb. col.* 1471, *an.* 1176. — [3] *Roger. Hoved. in Annal. Angl.* — [4] *La Roq. ibid. Bar. t.* XII, *an.* 1176, *p.* 674.

qu'on appelait vulgairement poplicains, dit qu'ils rejetaient le mariage; qu'ils regardaient comme un crime de manger de la chair, et qu'ils avaient les autres superstitions que saint Paul remarque en peu de mots [1] : c'était dans la première à Timothée.

Cependant nos réformés croient faire honneur aux disciples de Valdo, de les mettre au nombre des poplicains [2]. Il n'en faudrait pas davantage pour condamner les vaudois; mais je ne me veux point prévaloir de cette erreur : je laisserai aux vaudois leurs hérésies particulières; et il me suffit d'avoir fait voir que les poplicains sont convaincus de manichéisme.

Je reconnais avec les protestants [3] que le traité d'Ermengard n'a pas dû être intitulé *contre les vaudois*, comme il l'a été par Gretser; car il ne parle en aucune sorte de ces hérétiques : mais c'est que du temps de Gretser on nommait du nom commun de vaudois toutes les sectes séparées de Rome depuis le onzième ou douzième siècle jusqu'au temps de Luther; ce qui fit que cet auteur, en publiant divers traités contre ces sectes, leur donna ce titre général, *contre les vaudois* : mais il ne laissa pas de conserver à chaque livre le titre qu'il avait trouvé dans le manuscrit. Voici donc comme Ermengard ou Ermengaud avait intitulé son livre: *Traité contre les hérétiques qui disent que c'est le démon, et non pas Dieu, qui a créé ce monde et toutes les choses visibles* [4]. Il réfute en particulier, chapitre à chapitre, toutes les erreurs de ces hérétiques, qui sont toutes celles du manichéisme que nous avons tant de fois marquées. S'ils parlent contre l'eucharistie, ils ne parlent pas moins contre le baptême : s'ils rejettent le culte des saints et d'autres points de notre doctrine, ils ne rejettent pas moins la création, l'incarnation, la loi de Moïse, le mariage, l'usage de la viande, et la résurrection [5]; de sorte que se prévaloir de l'autorité de cette secte, c'est mettre sa gloire dans l'infamie même.

Je passe plusieurs autres témoins, qui ne sont plus nécessaires après tant de preuves convaincantes : mais il y en a quelques-uns qu'il ne faut pas oublier, à cause qu'insensiblement ils nous introduisent à la connaissance des vaudois.

Je produis d'abord Alanus, célèbre moine de l'ordre de Cîteaux, et l'un des premiers auteurs qui ont écrit contre les vaudois. Celui-ci dédia un traité contre les hérétiques de son temps au comte de Montpellier son seigneur, et le divisa en deux livres. Le premier regarde les hérétiques de son pays. Il leur attribue les deux principes, et la fausseté de l'incarnation de Jésus-Christ avec son corps fantastique, et toutes les autres erreurs des manichéens contre la loi de Moïse, contre la résurrection, contre l'usage de la viande et du mariage : à quoi il ajoute quelques autres choses que nous n'avions pas vues encore dans les albigeois; entre autres, la damnation de saint Jean-Baptiste, pour avoir douté de la venue de Jésus-Christ [1] : car ils prenaient pour un doute du saint précurseur ce qu'il fit dire au Sauveur du monde par ses disciples : *Êtes-vous celui qui devez venir* [2]? Pensée très-extravagante, mais très-conforme à ce qu'écrit Fauste le manichéen, au rapport de saint Augustin [3]. Les autres auteurs qui ont écrit contre ces nouveaux manichéens, leur attribuent d'un commun accord la même erreur [4].

Dans la seconde partie de son ouvrage, Alanus traite des vaudois, et il y fait un dénombrement de leurs erreurs, que nous verrons en son lieu : il nous suffit d'observer ici qu'il n'y a rien qui ressente le manichéisme, et de voir d'abord ces deux sectes entièrement distinguées.

Celle de Valdo était encore assez nouvelle. Elle avait pris naissance à Lyon en l'an 1160, et Alanus écrivait en 1202, au commencement du treizième siècle. Un peu après, et environ l'an 1209, Pierre de Vaucernai fit son Histoire des Albigeois, où, traitant d'abord des diverses sectes et hérésies de son temps, il met en premier lieu les manichéens, dont il rapporte les divers partis [5]; mais où l'on voit toujours quelques caractères de ceux qu'on a remarqués dans le manichéisme, encore que dans les uns il soit outré, et dans les autres mitigé et adouci, selon la fantaisie de ces hérétiques. Quoi qu'il en soit, tout est du fond du manichéisme; et c'est le propre caractère de l'hérésie que Pierre de Vaucernai nous représente *dans la province de Narbonne*, c'est-à-dire de l'hérésie des albigeois dont il entreprend l'histoire. Il n'attribue rien de semblable à d'autres hérétiques dont il parle. « Il y « avait, dit-il, d'autres hérétiques qu'on appelait « vaudois, d'un certain Valdius de Lyon. Ceux-là « sans doute étaient mauvais; mais non pas à com« paraison de ces premiers. » Il marque ensuite en peu de paroles quatre de leurs erreurs principales, et revient aussitôt après à ses albigeois. Mais ces erreurs des vaudois sont très-éloignées du manichéisme, comme nous verrons bientôt : et voilà encore une fois les albigeois et les vaudois, deux sectes très-bien distinguées, et la dernière sans aucune marque de manichéens.

Les protestants veulent croire que Pierre de Vaucernai y parlait de l'hérésie des albigeois sans trop savoir ce qu'il disait, à cause qu'il leur attribue des blasphèmes qu'on ne trouve point même dans les manichéens. Mais qui peut garantir tous les secrets et toutes les nouvelles inventions de cette abominable secte? Ce que Pierre de Vaucernai leur fait dire des deux Jésus, dont l'un est né dans une visible et terrestre Bethléem, et l'autre dans la Bethléem céleste et invisible, est à peu près de même génie que les autres rêveries des manichéens. Cette Bethléem invisible revient assez à la Jérusalem d'en haut, que les pauliciens de Pierre de Sicile ap-

[1] *Philip. lib.* I, *Duch. t.* V, *Hist. Franc. p.* 102. — [2] *La Roq.* 455. — [3] *Albert. La Roq.* — [4] *Tom.* X. *Bibl. PP. I. part. p.* 1233. — [5] *Ibid. cap.* XI, XII, XIII. *Ibid. c.* I, II, III, VII. *Ibid.* X, XV, XVI.

[1] *Alan. p.* 31. — [2] *Matth.* XI, 3. — [3] *Lib.* V *cont. Faust. c.* I, *tom.* VIII, *col.* 195. — [4] *Ebrard. Antihær. c.* 13, *tom.* IV, *Bib. PP. p.* 1332. *Ermeng. c.* VI, *ibid.* 1339, *etc.* — [5] *Hist. Albig. Petr. Mon. Val. Cern. c.* 2, *t.* V, *Hist. Franc. Duch.*

pelaient la *mère de Dieu*, d'où Jésus-Christ était sorti. Qu'on dise tout ce qu'on voudra de Jésus visible qui n'était point le vrai Christ, et que ces hérétiques croyaient mauvais; je ne vois rien en cela de plus insensé que les autres blasphèmes des manichéens. Nous trouvons chez Renier des hérétiques qui tiennent quelque chose des manichéens[1], et qui reconnaissent un Christ fils de Joseph et de Marie, mauvais d'abord et pécheur, mais ensuite devenu bon et réparateur de leur secte. Il est constant que ces hérétiques manichéens changeaient beaucoup. Renier, qui a été parmi eux, distingue les opinions nouvelles d'avec les anciennes, et remarque qu'il s'y était produit beaucoup de nouveautés de son temps, et depuis l'an 1230 [2]. L'ignorance et l'extravagance ne demeurent guère dans un même état, et n'ont point de bornes dans les hommes. Quoi qu'il en soit, si c'était la haine qu'on avait pour les albigeois qui leur faisait attribuer le manichéisme, ou si l'on veut quelque chose de pis; d'où vient le soin qu'on prenait d'en excuser les vaudois, puisqu'on ne peut pas supposer qu'ils fussent plus aimés que les autres, ni ennemis moins déclarés de l'Église romaine? Cependant voilà déjà deux auteurs très-zélés pour la doctrine catholique, et très-opposés aux vaudois, qui prennent soin de les séparer des albigeois manichéens.

En voici encore un troisième, qui n'est pas moins considérable. C'est Ébrard, natif de Béthune, dont le livre, intitulé *Antihérésie*, est composé contre les hérétiques de Flandre. Ces hérétiques s'appelaient piples ou piphles, dans le langage du pays [3]. Un auteur protestant ne conjecture pas mal, quand il veut que ce mot de piphles soit corrompu de celui de poplicains [4]; et par là on peut connaître que ces hérétiques flamands étaient, comme les poplicains, des manichéens parfaits : bons protestants toutefois si nous en croyons les calvinistes, et dignes d'être leurs ancêtres. Mais, pour ne nous arrêter pas au nom, il n'y a qu'à entendre Ébrard, auteur du pays, quand il nous parle de ces hérétiques [5]. Le premier trait qu'il leur donne, c'est qu'ils rejetaient la loi et le Dieu qui l'avait donnée : le reste va de même pied, et ils méprisaient ensemble le mariage, l'usage des viandes et les sacrements.

Après avoir mis par ordre tout ce qu'il avait à dire contre cette secte, il parle contre celle des vaudois [6], qu'il distingue comme les autres de celle des nouveaux manichéens; et c'est le troisième témoin que nous ayons à produire. Mais en voici un quatrième plus important en ce fait que tous les autres.

C'est Renier, de l'ordre des frères prêcheurs, dont nous avons déjà rapporté quelques passages. Il écrivit environ l'an 1250 ou 54, et il intitula son livre : *De hæreticis : Des hérétiques*, comme il le témoigne dans sa préface. Il se qualifie *frère Renier, autrefois hérésiarque, et maintenant prêtre*, à cause qu'il avait été dix-sept ans parmi les cathares, comme il le répète par deux fois. Cet auteur est bien connu des protestants, qui ne cessent de nous vanter la belle peinture qu'il a faite des mœurs des vaudois [1]. Il en est d'autant plus croyable, puisqu'il nous dit si sincèrement le bien et le mal. Au reste, on ne peut pas dire qu'il n'ait pas été bien instruit de toutes les sectes de son temps. Il avait souvent assisté à l'examen des hérétiques; et c'était là qu'on approfondissait avec un soin extrême jusques aux moindres différences de tant de sectes obscures et artificieuses, dont la chrétienté était alors inondée. Plusieurs se convertissaient et révélaient tous les secrets de leur secte, qu'on prenait grand soin de retenir. C'était une partie de la guérison, de bien connaître le mal. Outre cela, Renier s'appliquait à lire les livres des hérétiques, comme il fit le grand volume de Jean de Lyon, un des chefs des nouveaux manichéens [2]; et c'est de là qu'il a extrait les articles de sa doctrine qu'il a rapportés. Il ne faut donc pas s'étonner que cet auteur nous ait raconté plus exactement qu'aucun autre les différences des sectes de son temps.

La première dont il nous parle est celle des pauvres de Lyon, descendus de Pierre Valdo; et il en rapporte tous les dogmes, jusques aux moindres précisions [3]. Tout y est très-éloigné des manichéens, comme on verra dans la suite. De là il passe aux autres sectes qui tiennent du manichéisme; et il vient enfin aux cathares, dont il savait tout le secret : car outre qu'il avait été, comme on a vu, dix-sept ans entiers parmi eux, et des plus avant dans la secte, il avait entendu prêcher leurs plus grands docteurs, et entre autres un nommé Nazarius, le plus ancien de tous, qui se vantait d'avoir pris ses instructions, il y avait soixante ans, des deux principaux pasteurs de l'Église de Bulgarie [4]. Voilà toujours cette descendance de la Bulgarie. C'est de là que les cathares d'Italie, parmi lesquels Renier vivait, tiraient leur autorité; et comme il a été parmi eux durant tant d'années, il ne faut pas s'étonner qu'il nous ait mieux expliqué, et plus en particulier, leurs erreurs, leurs sacrements, leurs cérémonies, les divers partis qui s'étaient formés parmi eux, avec les rapports aussi bien que les différences des uns et des autres. On y voit partout très-clairement les principes, les impiétés et tout l'esprit du manichéisme. La distinction des élus et des auditeurs, caractère particulier de la secte célèbre dans saint Augustin et dans les autres auteurs, se trouve ici marquée sous un autre nom. Nous apprenons de Renier que ces hérétiques, outre les cathares et les purs, qui étaient les parfaits de la secte, avaient encore un autre ordre qu'ils appelaient leurs *croyants* [5], composés de toutes sortes de gens. Ceux-ci n'étaient pas

[1] *Ren. cont. Val. c.* 6, *t.* IV, II. *part. Bib. PP. p.* 763. — [2] *Ibid. p.* 759. — [3] *Ibid. p.* 1075. *Petr. de Val. Cern. ib. c.* 2. — [4] *La Roq.* 454. — [5] *La Roq. c.* 1, 2, 3 *et seq.* — [6] *Cap.* 25.

[1] *Ren. cont. Val. tom.* IV. *Bib. PP. part.* II, *p.* 746. *præf. ibid.* 746. *Ibid.* 756, 757. *Ibid. c.* 7, *p.* 765. *Ibid. c.* 3, *p.* 748. — [2] *Ren. cont. Val. tom.* IV, *Bib. PP. part.* II, *cap.* 6 *p.* 762, 763. — [3] *Ibid. c.* 5, *p.* 749 *et seq.* — [4] *Ren. cont. Val. tom.* IV. *Bib. PP. part.* II, *c.* 6, *p.* 753, 754, 755, 763. — [5] *Ibid.* 756.

et si éclairé ne reprochait point cette erreur aux vaudois, c'est qu'en effet il ne l'avait pas reconnue parmi eux : en quoi il n'y a rien de particulier à Séyssel, puisque tous les autres auteurs ne les en ont non plus accusés que cet archevêque.

Aubertin triomphe pourtant d'un passage du même Séyssel, où il dit qu'il n'a « pas trouvé à propos de rapporter que quelques-uns de cette secte, « pour se montrer plus savants que les autres, babillaient, ou raillaient plutôt qu'ils ne discouraient « sur la substance et la vérité du sacrement de l'eucharistie; parce que ce qu'ils en disaient, comme « un secret, était si haut, que les plus habiles théologiens peuvent à peine le comprendre[1]. » Mais loin que ces paroles de Séyssel fassent voir que la présence réelle fût niée par les vaudois, j'en conclurais, au contraire, qu'il y en avait parmi eux qui prétendaient raffiner en l'expliquant; et quand on voudrait penser, gratuitement toutefois et sans aucune raison, puisque Séyssel n'en dit mot, que ces hauteurs de l'eucharistie, où les vaudois se jetaient, regardaient l'absence réelle, c'est-à-dire la chose du monde la moins haute et la plus conforme au sens de la chair; après tout, il paraît toujours que Séyssel nous raconte ici, non la croyance de tous, mais le babil et le vain discours de *quelques-uns* : de sorte que de tous côtés il n'y a rien de plus certain que ce que j'ai avancé : qu'on n'a jamais reproché aux vaudois d'avoir rejeté la transsubstantiation; au contraire, qu'on a toujours supposé qu'ils la croyaient.

En effet, le même Séyssel en faisant dire à un vaudois toutes ses raisons, lui met ce discours à la bouche contre un mauvais évêque et un mauvais prêtre[2] : « Comment l'évêque et le prêtre qui est « ennemi de Dieu pourra-t-il rendre Dieu propice « envers les autres? Celui qui est banni du royaume « des cieux, comment pourra-t-il en avoir les clefs? « Enfin, puisque sa prière et ses autres actions n'ont « aucune utilité, comment Jésus-Christ à sa parole « se transformera-t-il sous les espèces du pain et « du vin, et se laissera-t-il manier par celui qu'il a « entièrement rejeté? » On voit donc toujours que l'erreur consiste dans le donastisme, et qu'il ne tient qu'à la bonne vie du prêtre que le pain et le vin ne soient changés au corps et au sang de Jésus-Christ.

Et ce qui ne laisse aucun doute dans cette matière, c'est ce qu'on voit encore aujourd'hui parmi les manuscrits de M. de Thou, présentement ramassés dans la riche bibliothèque de M. le marquis de Seignelai; on y voit, dis-je, les enquêtes en original faites juridiquement contre les vaudois de Pragelas et des autres vallées en 1495, recueillies en deux grands volumes[3], où se trouve l'interrogatoire d'un nommé Thomas Quoti de Pragelas : lequel, interrogé si les barbes leur apprenaient à croire au sacrement de l'autel, répond que « les barbes prêchent et en« seignent que lorsqu'un chapelain qui est dans les « ordres profère les paroles de la consécration sur « l'autel, il consacre le corps de Jésus-Christ, et qu'il « se fait un vrai changement du pain au vrai corps; » et dit en outre que « la prière faite à la maison ou « dans le chemin est aussi bonne que dans l'église. » Conformément à cette doctrine, le même Quoti répond par deux fois : qu'il recevait tous les ans à Pâques le corps de Jésus-Christ; et que les barbes leur enseignaient que pour le recevoir il fallait être bien confessé, et plutôt par les barbes que par les chapelains. C'est ainsi qu'ils appelaient les prêtres.

La raison de la préférence est tirée des principes des vaudois si souvent répétés; et c'est en conformité de ces principes que le même homme répond que « messieurs les ecclésiastiques menaient une « vie trop large, et que les barbes menaient une vie « sainte et juste. » Et dans une autre réponse, que « les barbes menaient la vie de saint Pierre, et « avaient puissance d'absoudre des péchés, et qu'il le « croyait ainsi; et que si le Pape ne menait une « sainte vie, il n'avait pas pouvoir d'absoudre. » C'est pourquoi le même Quoti dit encore en un autre endroit, qu'il « avait ajouté foi sans aucun doute « aux discours des barbes plutôt qu'à ceux des cha« pelains; parce qu'en ce temps nul ecclésiastique, « nul cardinal, nul évêque ou prêtre ne menait la vie « des apôtres : c'est pourquoi il valait mieux croire « aux barbes qui étaient bons, qu'à un ecclésiastique « qui ne l'était pas. »

Il serait superflu de raconter les autres interrogatoires, puisqu'on y entend partout le même langage, tant sur la présence réelle que sur le reste; et surtout on y répète sans cesse « que les barbes « allaient dans le monde comme imitateurs de Jé« sus-Christ et des apôtres, » et qu'ils « avaient plus « de puissance que les prêtres de l'Église romaine, « qui menaient une vie trop large. »

Rien n'y est tant répété que ces dogmes : qu'il fallait confesser ses péchés; qu'ils les confessaient aux barbes, qui avaient pouvoir de les absoudre; qu'ils se confessaient à genoux; qu'à chaque confession ils donnaient un quart (c'était une pièce de monnaie); que les barbes leur imposaient des pénitences qui n'étaient ordinairement qu'un *Pater* et un *Credo*, et jamais l'*Ave Maria;* qu'ils leur défendaient tout serment, et leur enseignaient qu'il ne fallait ni implorer le secours des saints, ni prier pour les morts. C'en est assez pour reconnaître les principaux dogmes et le génie de la secte; car, au reste, de s'imaginer, dans des opinions si bizarres, de la règle et une forme constante dans tous les temps et dans tous les lieux, c'est une erreur.

Je ne vois pas qu'on les interroge sur les sacrements administrés par le commun des laïques, soit que les inquisiteurs ne fussent pas informés de cette coutume, ou que les vaudois à la fin l'eussent changée. Aussi avons-nous vu que ce ne fut pas sans peine et sans contradiction qu'elle s'introduisit parmi eux à l'égard de l'eucharistie[1]. Mais pour la confession, il n'y a rien de plus établi dans cette secte que le droit des laïques gens de bien : « Un bon laïque, « disaient-ils, avait pouvoir d'absoudre : » ils « se

[1] *Adv. error. Vald. part. an.* 1520, *fol.* 55, 56. — [2] *Ibid. f.* 12. — [3] *Deux volumes cotés* 1769, 1770.

[1] *Pylicd. c.* 1, *t.* IV. *Bibl. PP.* II. *part. p.* 780.

« glorifiaient tous de remettre les péchés par l'imposition des mains : ils entendaient les confessions; ils enjoignaient des pénitences : de peur qu'on ne découvrît une pratique si extraordinaire, ils écoutaient très-secrètement les confessions, et recevaient même celles des femmes dans des caves, dans des cavernes, et dans d'autres lieux retirés : ils prêchaient en secret dans les coins des maisons, et souvent pendant la nuit [1]. »

Mais ce qu'on ne peut assez remarquer, c'est qu'encore qu'ils eussent de nous l'opinion que nous avons vue, ils assistaient à nos assemblées. « Ils y offrent, dit Renier [2], ils s'y confessent, ils y communient, mais avec feinte. » C'est qu'enfin, quoi qu'ils puissent dire, « il leur restait quelque défiance de la communion qui se faisait parmi eux [3]. » Ainsi « ils venaient communier dans l'église aux jours qu'il y avait le plus de presse, de peur qu'on ne les connût. Plusieurs aussi demeuraient jusqu'à quatre et jusqu'à six ans sans communier, se cachant ou dans les villages ou dans les villes, au temps de Pâques, de peur d'être remarqués. On conseillait aussi parmi eux de communier dans l'église, mais seulement à Pâques : et ils passaient pour chrétiens sous cette apparence [4]. » C'est ce qu'en disent les anciens auteurs [5], et c'est aussi ce qu'on voit très-souvent dans ces interrogatoires dont nous avons parlé [6]. « Interrogé s'il se confessait à son curé, et s'il lui découvrait la secte, a répondu qu'il s'y confessait tous les ans, mais qu'il ne lui disait pas qu'il fût vaudois; et que les barbes défendaient de le découvrir. » Ils répondent aussi, comme on a vu, que « tous les ans ils communiaient à Pâques, et recevaient le corps de Jésus-Christ, » et que « les barbes les avertissaient que devant que de le recevoir il fallait être bien confessé. » Remarquez qu'il n'est parlé que du corps seul et d'une seule espèce, comme on la donnait alors dans toute l'Église, et après le concile de Constance, sans que les barbes s'avisassent de le trouver mauvais. Un ancien auteur a remarqué qu'ils « recevaient très-rarement de leurs maîtres le baptême et le corps de Jésus-Christ; » mais que « tant les maîtres que les simples croyants les allaient demander aux prêtres [7]. » On ne voit pas même que pour le baptême ils eussent pu faire autrement sans se déclarer; car on eût bientôt remarqué qu'ils ne portaient pas leurs enfants à l'église, et on leur en eût demandé compte. Ainsi séparés de cœur d'avec l'Église catholique, ces hypocrites, autant qu'ils pouvaient, paraissaient à l'extérieur de la même foi que les autres, et ne faisaient en public aucun acte de religion qui ne démentît leur doctrine.

Les protestants peuvent connaître par cet exemple ce que c'était que ces fidèles cachés qu'ils nous vantent avant la réforme, qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal. On pourrait douter si les vaudois avaient retranché quelques-uns des sept sacrements. Et déjà il est certain qu'au commencement on ne les accuse d'en nier aucun : au contraire, nous avons vu un auteur qui, en leur reprochant qu'ils changeaient, excepte les sacrements. On pouvait soupçonner ceux de Renier d'avoir varié en cette matière, à cause qu'il semble dire qu'ils rejetaient non-seulement l'ordre, mais encore la confirmation et l'extrême-onction [1] : mais visiblement il faut entendre celle qui se donnait parmi nous. Car, pour la confirmation, Renier, qui la leur fait rejeter, ajoute qu'ils « s'étonnaient qu'on ne permît qu'aux évêques de la conférer. » C'est qu'ils voulaient que les laïques, gens de bien, eussent pouvoir de l'administrer comme les autres sacrements. C'est pourquoi ces mêmes hérétiques, à qui on fait rejeter la confirmation, se vantent après « de donner le Saint-Esprit par l'imposition de leurs mains [2], » ce qui est en d'autres paroles le fond même de ce sacrement.

A l'égard de l'extrême-onction, voici ce qu'en dit Renier : « Ils rejettent le sacrement de l'onction, parce qu'on ne la donne qu'aux riches, et que plusieurs prêtres y sont nécessaires [3]. » Paroles qui font assez voir que la nullité qu'ils y trouvaient parmi nous venait des prétendus abus, et non pas du fond. Au reste, comme saint Jacques avait dit qu'il fallait appeler *les prêtres* [4] en pluriel, ces chicaneurs voulaient croire que l'onction donnée par un seul, comme on faisait ordinairement parmi nous dès ce temps-là, ne suffisait pas, et ils prenaient ce mauvais prétexte de la négliger.

Quant au baptême, encore que ces hérétiques ignorants en rejetassent avec mépris les plus anciennes cérémonies, on ne doute pas qu'ils ne le reçussent. On pourrait seulement être surpris des paroles de Renier, lorsqu'il fait dire aux vaudois que *l'ablution qu'on donne aux enfants ne leur sert de rien* [5]. Mais comme cette ablution se trouve rangée parmi les cérémonies du baptême que ces hérétiques improuvaient, on voit bien qu'il parle du vin qu'on donnait aux enfants après les avoir baptisés : coutume qu'on voit encore dans plusieurs vieux Rituels voisins de ce siècle-là, et qui était un reste de la communion qu'on leur administrait autrefois sous la seule espèce liquide. Ce vin, qu'on mettait dans un calice pour le donner à ces enfants, s'appelait ablution, par la ressemblance de cette action avec l'ablution que les prêtres prenaient à la messe. Au surplus, on ne trouve point chez Renier le mot d'ablution pour signifier le baptême; et en tout cas, si on s'opiniâtre à le vouloir prendre pour ce sacrement, tout ce qu'on pourrait conclure ce serait, au pis, que les vaudois de Renier trouvaient inutile un baptême donné par des ministres indignes, tels qu'ils croyaient tous nos prêtres : erreur qui est si conforme aux principes de la secte, que les vaudois, que nous avons vus approuver notre baptême, ne le pouvaient faire sans démentir eux-mêmes leur propre doctrine.

Voilà donc déjà trois sacrements dont les vaudois

[1] *Ind. err. ibid. p.* 832, *n.* 12. *Ren. ibid.* 760. *Pylicd. ibid. c.* 1, *p.* 780. *Ibid. c.* 8, *p.* 782, 820. — [2] *Ren. ibid. c.* 6, *p.* 762. — [3] *Ibid. c.* 7, *p.* 765. — [4] *Ind. err. n.* 12, 13. *Ibid. p.* 832. — [5] *Pylicd. c.* 25. *Ibid. p.* 796. — [6] Interrogatoire de Quoti et des autres. — [7] *Pylicd. ibid. c.* 24, *n.* 796.

[1] *Pylicd. ibid. c.* 5, *p.* 750, 751. — [2] *Ibid.* 751. — [3] *Pag.* 751. — [4] *Jac.* v, 14. — [5] *Ren. ibid.* v, 14.

ode : de sorte que ces vaudois, dont ils font leurs
esseurs et leurs ancêtres, à vrai dire ne sont
urs successeurs, et de nouveaux sectateurs
ont attirés à leur croyance.

s, après tout, de quel secours sont aux cal-
s ces vaudois dont ils veulent s'autoriser?
onstant, par cette histoire, que Valdo et ses
es sont tous de simples laïques, qui sans
et sans mission se sont ingérés de prêcher, et
a suite d'administrer les sacrements. Ils se
parés de l'Église, sur une erreur manifeste
stée par les protestants autant que par les
ques, qui est celle du donatisme : encore ce
sme des vaudois est-il sans comparaison plus
is que l'ancien donatisme de l'Afrique, si
mment réfuté par saint Augustin. Ces dona-
l'Afrique disaient, à la vérité, qu'il fallait être
our administrer validement les sacrements;
s n'étaient pas venus à cet excès des vaudois,
ner l'administration des sacrements aux saints
comme aux saints prêtres. Si les donatistes
que prétendirent que les évêques et les prêtres
ques étaient déchus de leur ministère par
rimes, ils les accusaient du moins de crimes
rement réprouvés par la loi de Dieu. Mais nos
aux donatistes se séparent de tout le clergé
ique, et le prétendent déchu de son ordre,
e qu'il ne gardait pas leur prétendue pauvreté
lique, qui tout au plus n'était qu'un conseil;
ilà l'origine de la secte, et ce que nous y avons
t qu'elle a subsisté dans sa première croyance.
e voit donc qu'une telle secte n'est au fond
hypocrisie qui nous vante sa pauvreté avec ses
vertus, et fait dépendre les sacrements non de
ce que leur a donnée Jésus-Christ, mais du
des hommes? Et enfin ces nouveaux docteurs,
s calvinistes prennent leur suite, d'où venaient-
-mêmes, et qui les avait envoyés? Embarras-
cette demande, aussi bien que les protestants,
eux ils se cherchaient des prédécesseurs; et
a fable dont ils se payaient : on leur disait
temps de saint Silvestre, lorsque Constantin
du bien aux Églises, « un des compagnons de
pe n'y voulut pas consentir, et se retira de
mmunion, en demeurant avec ceux qui le sui-
t dans la voie de la pauvreté; qu'alors donc
ise avait défailli dans Silvestre et ses adhé-
, et qu'elle était demeurée parmi eux [1]. »
ne dise point que c'est ici une calomnie des
is des vaudois; car nous avons vu que les
qui le rapportent unanimement n'avaient
u dessein de les calomnier. La fable durait
du temps de Séyssel. On disait encore au vul-
gue « cette secte avait pris son commence-
d'un certain Léon, homme très-religieux
mps de Constantin le Grand, qui, détestant l'a-
de Silvestre et l'excessive largesse de Cons-
, aima mieux suivre la pauvreté et la sim-
de la foi, que d'être avec Silvestre souillé
ras et riche bénéfice, auquel se seraient joints
« tous ceux qui sentaient bien de la foi [1]. » On avait persuadé à ces ignorants que c'était de ce faux Léon que la secte des léonistes avait pris son nom et sa naissance. Les chrétiens veulent voir une suite dans leur doctrine et dans leur Église. Les protestants se renomment des vaudois, les vaudois de leur prétendu compagnon de saint Silvestre, et l'un et l'autre est également fabuleux.

Ce qu'il y a de véritable dans l'origine des vaudois est qu'ils tirèrent le motif de leur séparation de la dotation des Églises et des ecclésiastiques, contraire à la pauvreté qu'ils prétendaient que Jésus-Christ exige de ses ministres. Mais comme cette origine est absurde, et que d'ailleurs elle n'accommode pas les protestants, on a vu ce que Paul Perrin en a raconté dans son Histoire des Vaudois. Il nous a fait de Valdo un des hommes *des plus courageux pour s'opposer* à la présence réelle en l'an 1160 [2]. Mais produit-il quelque auteur qui confirme ce qu'il en a dit? il n'en produit pas un seul : ni Aubertin, ni La Roque, ni Cappel, ni enfin aucun protestant ou d'Allemagne ou de France, n'ont produit ni ne produiront jamais aucun auteur, ni du temps, ni des siècles suivants, trois à quatre cents ans durant, qui ait donné aux vaudois l'origine que cet historien pose pour fondement de son histoire. Les catholiques, qui ont tant écrit ce que Bérenger et les autres ont dit contre la présence réelle, ont-ils du moins nommé Valdo parmi ceux qui s'y sont opposés? pas un seul n'y a pensé. Nous avons vu qu'ils ont dit tout autre chose de Valdo. Mais pourquoi l'auraient-ils épargné seul? Quoi! cet homme qu'on nous fait si courageux à s'opposer au torrent, cachait-il tellement sa doctrine que personne ne se soit jamais aperçu qu'il ait combattu un article de cette importance? Où Valdo était-il si redoutable, qu'aucun catholique n'osât l'accuser de cette erreur en l'accusant de tant d'autres? Un historien qui commence par un fait de cette nature, et qui le pose pour fondement de son histoire, de quelle créance est-il digne? Cependant Paul Perrin est écouté comme un oracle dans le calvinisme, tant on y croit aisément ce qui favorise les préjugés de la secte.

Mais au défaut des auteurs connus, Perrin produit pour toutes preuves quelques vieux livres des vaudois écrits à la main, qu'il prétend avoir recouvrés; entre autres un volume où était « un livre de « l'Antechrist en date d'onze cent vingt, et en ce « même volume plusieurs sermons des barbes vau- « dois [3]. » Mais il est déja bien certain qu'il n'y avait ni vaudois ni barbes en l'an 1120, puisque Valdo, selon Perrin même, n'est venu qu'en 1160. Ce mot de barbes n'est connu parmi les vaudois pour signifier leurs docteurs, que plusieurs siècles après, et tout à fait dans les derniers temps. Ainsi on ne peut faire passer tous ces discours pour être d'onze cent vingt. Perrin se réduit aussi à conserver cette date au seul discours sur l'Antechrist, qu'il espère par ce moyen pouvoir attribuer à Pierre de Bruis,

ibid. c. 4, 5, *p.* 749. *Pylicd. c.* 4, *p.* 779. *Fragm.* 15, 816, *etc.*

[1] *Séyss. f.* 5. — [2] *Hist. des Vaudois, c.* 1. — [3] *Ibid. l.* 1, *c.* 7, *p.* 57. *Hist. des Vaudois et Albigeois*, III. *part. l.* III, *c.* 1, *p.* 363.

mille blasphèmes que le manichéisme avait introduits; de sorte que ces ennemis de la présence réelle l'étaient en même temps du Créateur et de la divinité.

La Roque revient à la charge avec Aubertin, et croit trouver de bons protestants en la personne de ces hérétiques, qui, selon Césarius d'Hesterbac, *blasphémaient le corps et le sang de Jésus-Christ*[1]. Mais le même Césarius nous apprend qu'ils admettaient les deux principes, et tous les autres blasphèmes des manichéens : ce qu'il assure savoir très-bien, non point par ouï-dire, mais *pour avoir souvent conversé avec eux dans le diocèse de Metz*. Un fameux ministre de Metz, que j'ai fort connu, faisait accroire aux calvinistes de ce pays-là que ces albigeois de Césarius étaient de leurs ancêtres[2]; et on leur fit voir alors que ces ancêtres qu'on leur donnait étaient d'abominables manichéens. La Roque, dans son Histoire de l'Eucharistie[3], voudrait qu'on crût que les *bogomiles* étaient les mêmes qu'on appelait en divers lieux vaudois, *pauvres de Lyon, poplicains, bulgares, insabbatés, gazares* et *turlupins*. Je conviens que les vaudois, les insabbatés et les pauvres de Lyon sont la même secte : mais qu'on les ait appelés *gazares* ou *cathares*, poplicains, bulgares, ni bogomiles, c'est ce qu'on ne montrera jamais par aucun auteur du temps. Mais enfin M. de La Roque veut donc que ces bogomiles soient de leurs amis? Sans doute, parce qu'ils « ne jugeaient « dignes d'aucune estime le corps et le sang que l'on « consacre parmi nous. » Mais il devait avoir appris d'Anne Comnène, qui nous a fait connaître ces hérétiques[4], qu'ils réduisaient en fantôme l'incarna- « tion de Jésus; qu'ils enseignaient des impuretés que « la pudeur de son sexe ne permettait pas à cette « princesse de répéter; et enfin qu'ils avaient été con- « vaincus par l'empereur Alexis son père d'introduire « un dogme mêlé des deux plus infâmes de toutes « les hérésies, de celle des manichéens, et de celle « des massaliens. »

Le même La Roque met encore parmi ses amis Pierre Moran, qui, pressé de déclarer sa croyance devant tout le peuple, confessa qu'il « ne croyait « pas que le pain consacré fût le corps de notre « Seigneur[5]; » et il oublie que ce Pierre Moran, selon le rapport de l'auteur dont il cite le témoignage, était du nombre de ces hérétiques convaincus de manichéisme, qu'on appelait ariens[6], pour la raison que nous avons rapportée.

Cet auteur compte encore parmi les siens les hérétiques dont il est dit, au concile de Toulouse, sous Calixte II, « qu'ils rejettent le sacrement du « corps et du sang de Jésus-Christ[7]; » et il tronque le propre canon d'où il a tiré ces paroles, puisqu'on y voit dans la suite que ces hérétiques, avec le sacrement du corps et du sang, « rejettent encore le « baptême des petits enfants et le mariage légitime[8]. »

[1] *Cæs. Hesterb. l.* V, *c.* 2, *in Bibl. Cisterc. La Roq.* 457. *Aub.* 964. — [2] *Ferri, Cat. gen. p.* 85. — [3] *P.* 456. — [4] *Ann. Comn. Alex. l.* XV, *p.* 486 *et seq.* — [5] *Ibid.* 458. — [6] *Reg. de Heved. Ann. Aug. Baron. ad an.* 1178. — [7] *Ibid.* 461. — [8] *Conc. Tolos. an.* 1119. *Can.* 3.

Il corrompt avec une pareille hardiesse un passage de l'inquisiteur Émeric sur le sujet des vaudois. « Émeric, dit-il[1], leur attribue comme une hérésie « ce qu'ils disaient, que le pain n'est pas transsubs- « tantié au vrai corps de Jésus-Christ, ni le vin au « sang. » Qui ne croirait les vaudois convaincus par ce témoignage de nier la transsubstantiation? Mais nous avons récité le passage entier, où il y a : « La « neuvième erreur des vaudois, c'est que le pain n'est « point transsubstantié au corps de Jésus-Christ, « SI LE PRÊTRE QUI LE CONSACRE EST PÉCHEUR. » M. de La Roque retranche ces derniers mots, et par cette seule fausseté il ôte aux vaudois deux points importants de leur doctrine : l'un, qui fait l'horreur des protestants, c'est-à-dire la transsubstantiation; l'autre, qui fait l'horreur de tous les chrétiens, qui est de dire que les sacrements perdent leur vertu entre les mains des ministres indignes. C'est ainsi que nos adversaires prouvent ce qu'ils veulent par des falsifications manifestes, et ils ne craignent pas de se donner des prédécesseurs à ce prix.

Voilà une partie des illusions d'Aubertin et de La Roque sur le sujet des albigeois et des vaudois, ou des pauvres de Lyon. En un mot, ils justifient parfaitement bien les derniers du manichéisme; mais en même temps ils n'apportent aucune preuve pour montrer qu'ils aient nié la transsubstantiation : au contraire, ils corrompent les passages qui prouvent qu'ils l'ont admise. Et pour ceux qui l'ont niée en ces temps-là, ils n'en produisent aucuns qui ne soient convaincus de manichéisme par le témoignage des mêmes auteurs qui les accusent d'avoir nié le changement de substance dans l'eucharistie : de sorte que leurs ancêtres sont ou avec nous défenseurs de la transsubstantiation comme les vaudois, ou avec les albigeois convaincus de manichéisme.

Mais voici ce que ces ministres ont avancé de plus subtil. Accablés par le nombre des auteurs qui nous parlent de ces hérétiques toulousains et albigeois comme de vrais manichéens, ils ne peuvent pas nier qu'il n'y en ait eu, et même en ces pays-là; et c'était ceux, disent-ils[2], que l'on appelait cathares ou purs. Mais ils ajoutent qu'ils étaient en très-petit nombre, puisque Renier, qui les connaissait si bien, nous assure qu'ils n'avaient *que seize Églises dans tout le monde*; et, au reste, que le nombre de ces *cathares* n'excédait pas *quatre mille* dans toute la terre : *au lieu*, dit Renier, *que les croyants sont innombrables*. Ces ministres laissent à entendre par ce passage que ces seize Églises, et quatre mille hommes répandus dans tout l'univers, n'y pouvaient pas faire tout le bruit et toutes les guerres qu'y ont fait les albigeois; qu'il faut donc bien qu'on ait étendu le nom de cathares ou de manichéens à quelque autre secte plus nombreuse; et que c'est celle des vaudois et des albigeois qu'on appelait du nom de manichéens, ou par erreur ou par calomnie.

Qui veut voir jusqu'où peut aller la prévention ou l'illusion, n'a qu'à entendre après les discours de ces ministres la vérité que je vais dire; ou plutôt

[1] *P.* 457. *Direct. part.* II. *q.* 14. — [2] *Aub.* 968. *La Roq.* 460, *ex Ren. c.* 6.

il ne faut que se souvenir de celle que j'ai déjà dite. Et premièrement pour ces seize Églises, on a vu que le mot d'Église se prenait en cet endroit de Renier [1], non pour des Églises particulières qui étaient en certaines villes, mais souvent pour des provinces entières : ainsi on voit parmi ces Églises, l'*Église de l'Esclavonie*, l'*Église de la Marche* en Italie, l'*Église de France*, l'*Église de Bulgarie*, la mère de toutes les autres. Toute la Lombardie était renfermée sous le titre de deux Églises : celles de Toulouse et d'Albi, qui en France furent autrefois les plus nombreuses, comprenaient tout le Languedoc ; et ainsi du reste : de manière que sous ces seize Églises on exprimait toute la secte comme divisée en seize cantons, qui toutes avaient leur rapport à la Bulgarie, comme on a vu.

Nous avons aussi remarqué, pour ce qui regarde ces quatre mille cathares, qu'on n'entendait sous ce nom que les parfaits de la secte, qu'on appelait élus du temps de saint Augustin ; mais qu'en même temps Renier assurait que s'il n'y avait de son temps, c'est-à-dire au milieu du treizième siècle, où la secte était affaiblie, que quatre mille cathares parfaits, la multitude du reste de la secte, c'est-à-dire des simples *croyants*, était encore infinie.

La Roque, après Aubertin, prétend que le mot de *croyants* signifiait les vaudois [2], à cause que Pyliedorf et Renier lui-même les appellent ainsi. Mais c'est encore ici une illusion trop grossière. Le mot de *croyant* était commun à toutes les sectes ; chaque secte avait *ses croyants* ou ses sectateurs. Les vaudois avaient *leurs croyants*, *credentes ipsorum*, dont Pyliedorf a parlé en divers endroits. Ce n'est pas que le mot de croyants fût affecté aux vaudois : mais c'est que, comme les autres, ils avaient les leurs. L'endroit de Renier cité par les ministres dit que les hérétiques *avaient leurs croyants*, credentes suos, *auxquels ils permettaient toute sorte de crimes* [3]. Ce n'est pas des vaudois qu'il parle, puisqu'il en loue les bonnes mœurs. Le même Renier nous raconte les mystères des cathares, ou la fraction de leur pain ; et il dit qu'*on recevait à cette table non-seulement les cathares*, hommes et femmes, *mais encore leurs croyants* [4], c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas encore arrivés à la perfection des cathares : ce qui montre manifestement ces deux ordres si connus parmi les manichéens ; et ce qu'on marque, que les simples croyants sont reçus à cette espèce de mystère, fait voir qu'il y en avait d'autres dont ils n'étaient pas jugés dignes. C'est donc de ces croyants des cathares que le nombre était infini : et ceux-là, conduits par les autres, dont le nombre était plus petit, faisaient tout le mouvement dont l'univers était troublé.

Voilà donc les subtilités, pour ne pas dire les artifices, où sont réduits les ministres pour se donner des prédécesseurs. Ils n'en ont point dont la suite soit manifeste : ils en vont chercher, comme ils peuvent, parmi des sectes obscures, qu'ils tâchent de réunir, et d'en faire de bons calvinistes, quoiqu'il n'y ait rien de commun entre eux que la haine contre le pape et contre l'Église.

On me demandera peut-être ce que je crois de la vie des vaudois, que Renier a tant vantée. J'en croirai tout ce qu'on voudra, et plus, si l'on veut, que n'en dit Renier : car le démon ne se soucie pas par où il tienne les hommes. Ces hérétiques toulousains, manichéens constamment, n'avaient pas moins que les vaudois cette piété apparente. C'est d'eux que saint Bernard a dit [1] : « Leurs « mœurs sont irréprochables ; ils n'oppriment per« sonne, ils ne font de tort à personne, leurs vi« sages sont mortifiés et abattus par le jeûne : ils « ne mangent point leur pain comme des pares« seux, et ils travaillent pour gagner leur vie. » Qu'y a-t-il de plus spécieux que ces hérétiques de saint Bernard ? Mais après tout c'était des manichéens, et leur piété n'était que feinte. Regardez le fond : c'est l'orgueil, c'est la haine contre le clergé, c'est l'aigreur contre l'Église ; c'est par là qu'ils ont avalé tout le venin d'une abominable hérésie. On mène où l'on veut un peuple ignorant, lorsqu'après avoir allumé dans son cœur une passion violente, et surtout la haine contre ses conducteurs, on s'en sert comme d'un lien pour l'entraîner. Mais que dirons-nous des vaudois qui se sont si bien exemptés des erreurs manichéennes ? Le démon a fait son œuvre en eux, quand il leur a inspiré le même orgueil ; la même ostentation de leur pauvreté prétendue apostolique ; la même présomption à nous vanter leurs vertus ; la même haine contre le clergé, poussée jusqu'à mépriser les sacrements dans leurs mains ; la même aigreur contre leurs frères portée jusqu'à la rupture et jusqu'au schisme. Avec cette aigreur dans le cœur, fussent-ils à l'extérieur encore plus justes qu'on ne dit, saint Jean m'apprend qu'ils sont homicides [2]. Fussent-ils aussi chastes que les anges, ils ne seront pas plus heureux que les vierges folles dont les lampes étaient sans huile [3], et les cœurs sans cette douceur qui seule peut nourrir la charité.

Renier a donc bien marqué le caractère de ces hérétiques, quand il attribue la cause de leur erreur à leur haine, à leur aigreur, à leur chagrin : *Sic processit doctrina ipsorum et rancor* [4]. Ces hérétiques, dit-il, dont l'extérieur était si spécieux, lisaient beaucoup, et « priaient peu. Ils allaient au « sermon ; mais pour tendre des piéges aux prédi« cateurs, comme les Juifs en tendaient au Fils de « Dieu : » c'est-à-dire qu'il y avait parmi eux beaucoup d'esprit de dispute, et peu d'esprit de componction. Tous ensemble, et manichéens et vaudois, ils ne cessaient de crier contre les inventions humaines, et de citer l'Écriture sainte, dont ils avaient un passage toujours prêt, quoi qu'on leur pût dire. Lorsqu'interrogés sur la foi ils éludaient la demande par des équivoques [5] ; si on les en reprenait, c'était, disaient-ils, Jésus-Christ même qui leur avait appris cette pratique, lorsqu'il avait dit aux Juifs : *Détruisez ce temple, et je le rebâtirai*

[1] *Ren. c.* 6. — [2] *Aub.* 988. *La Roq.* 460, *c.* 1, 14, 18, *p.* 780, *etc.* — [3] *C.* 1, *p.* 747. — [4] *Ibid. c.* 6, *p.* 756.

[1] *Serm.* LXV *in Cant.* — [2] I. *Joan.* III, 15. — [3] *Matth.* XXV, 3. — [4] *Ch.* 5, *p.* 749. — [5] *Ren. ibid.*

en trois jours[1]; entendant du temple de son corps ce que les Juifs entendaient de celui de Salomon. Ce passage semblait fait exprès à qui ne savait pas le fond des choses. Les vaudois en avaient cent autres de cette sorte qu'ils savaient tourner à leurs fins; et à moins d'être fort exercé dans les Écritures, on avait peine à se tirer des filets qu'ils tendaient. Un autre auteur nous remarque un caractère bien particulier de ces faux pauvres[2]. Ils n'allaient point, comme un saint Bernard, comme un saint François, comme les autres prédicateurs apostoliques, attaquer au milieu du monde les impudiques, les usuriers, les joueurs, les blasphémateurs, et les autres pécheurs publics, pour tâcher de les convertir. Ceux-ci, au contraire, s'il y avait dans les villes ou dans les villages des gens retirés et paisibles, c'était dans leurs maisons qu'ils s'introduisaient avec leur simplicité apparente. A peine osaient-ils élever la voix, tant ils étaient doux : mais les mauvais prêtres et les mauvais moines étaient mis aussitôt sur le tapis; une satire subtile et impitoyable prenait la forme de zèle; les bonnes gens qui les écoutaient étaient pris; et, transportés de ce zèle amer, ils s'imaginaient encore devenir plus gens de bien en devenant hérétiques : ainsi tout se corrompait. Les uns étaient entraînés dans le vice par les grands scandales qui paraissaient dans le monde de tous côtés : le démon prenait les simples d'une autre manière; et, par une fausse horreur des méchants, il les aliénait de l'Église, où l'on en voyait tous les jours croître le nombre.

Il n'y avait rien de plus injuste; puisque l'Église, loin d'approuver les désordres qui donnaient lieu aux révoltes des hérétiques, les détestait par tous ses décrets, et nourrissait en même temps dans son sein des hommes d'une sainteté si éminente, qu'auprès d'elle toute la vertu de ces hypocrites ne paraissait que faiblesse. Le seul saint Bernard, que Dieu suscita en ce temps-là avec toutes les grâces des prophètes et des apôtres pour combattre les nouveaux hérétiques, lorsqu'ils faisaient de plus grands efforts pour s'étendre en France, suffisait pour les confondre. C'était là qu'on voyait un esprit vraiment apostolique, et une sainteté si éclatante, qu'elle fut en admiration même à ceux dont il avait combattu les erreurs; de manière qu'il y en eut qui, en damnant insolemment les saints docteurs, exceptaient saint Bernard de cette sentence[3], et se crurent obligés à publier qu'à la fin il s'était mis dans leur parti : tant ils rougissaient d'avoir contre eux un tel témoin. Parmi ses autres vertus, on voyait reluire et dans lui et dans ses frères les saints moines de Cîteaux et de Clairvaux, pour ne point parler des autres, cette pauvreté apostolique dont les hérétiques se vantaient : mais saint Bernard et ses disciples, pour avoir porté cette pauvreté et la mortification chrétienne à sa dernière perfection, ne se glorifiaient pas d'être les seuls qui eussent conservé les sacrements, et n'en étaient pas moins obéissants aux supérieurs même mauvais, distinguant avec Jésus-Christ les abus d'avec la chair et la doctrine.

On pourrait compter dans le même temps de très-grands saints, non-seulement parmi les évêques, parmi les prêtres, parmi les moines, mais encore dans le commun peuple, et même parmi les princes, et au milieu des pompes du monde : mais les hérétiques ne voulaient voir que les vices, afin de dire plus hardiment avec le pharisien : *Nous ne sommes pas comme le reste des hommes*[1]; nous sommes purs, nous sommes ces pauvres que Dieu aime : venez à nous, si vous voulez recevoir les sacrements.

Il ne faut donc pas s'étonner de la régularité apparente de leurs mœurs, puisque c'était une partie de la séduction contre laquelle nous avons été prémunis par tant d'avertissements de l'Évangile. On ajoute, comme un dernier trait de la piété extérieure de ces hérétiques, qu'ils ont souffert avec une patience surprenante. Il est vrai; et c'est le comble de l'illusion. Car les hérétiques de ces temps-là, et même les manichéens dont nous avons vu les infamies, après avoir biaisé et dissimulé le plus longtemps qu'ils pouvaient pour se délivrer du dernier supplice, lorsqu'ils étaient convaincus, et condamnés selon les lois, couraient à la mort avec joie. Leur fausse constance étonnait le monde : Énervin, qui les accusait, ne laissait pas d'en être frappé, et demandait avec inquiétude à saint Bernard la raison d'un tel prodige[2]. Mais le saint, trop instruit des profondeurs de Satan pour ignorer qu'il savait faire imiter jusqu'au martyre à ceux qu'il tenait captifs, répondait que par un juste jugement de Dieu le malin pouvait avoir puissance *non-seulement sur le corps des hommes, mais encore sur leurs cœurs*[3]; et que s'il avait bien pu porter Judas à se donner la mort à lui-même, il pouvait bien porter ces hérétiques à la souffrir de la main des autres. Ne nous étonnons donc pas de voir des martyrs de toutes les religions, et même dans les plus monstrueuses; et apprenons par cet exemple à ne tenir pour vrais martyrs que ceux qui souffrent dans l'unité.

Mais ce qui devrait éternellement désabuser les protestants de toutes ces sectes impies, c'est la détestable coutume de renier leur religion, et de participer à notre culte pendant qu'ils le rejetaient dans leur cœur. Il est constant que les vaudois, à l'exemple des manichéens, ont vécu dans cette pratique depuis le commencement de la secte jusque vers le milieu du dernier siècle. Séyssel ne pouvait assez s'étonner[4] de la fausse piété de leurs barbes, qui condamnaient les mensonges, jusqu'aux plus légers, comme autant de péchés mortels, et ne craignaient point devant les juges de mentir sur leur foi, avec une opiniâtreté si étonnante, qu'à peine pouvait-on leur en arracher la confession avec la question la plus rigoureuse. Ils défendaient de jurer pour rendre témoignage à la vérité devant

[1] *Joan.* II, 19. — [2] *Pylicd. c.* 10, *p.* 283. — [3] *Apud Ren. c.* 6, *p.* 755.

[1] *Luc.* XVIII, 21. — [2] *Analect. l.* III, *p.* 464. — [3] *Serm.* LXVI, *in Cant. sub fin.* — [4] *F.* 47.

le magistrat, et en même temps ils juraient tout ce qu'on voulait pour tenir leur secte et leur croyance cachées : tradition qu'ils avaient reçue des manichéens, comme ils avaient aussi hérité de leur présomption et de leur aigreur. Les hommes s'accoutument à tout, quand une fois leurs conducteurs ont pris l'ascendant sur leurs esprits, et surtout lorsqu'ils les ont engagés dans une cabale sous prétexte de piété.

HISTOIRE DES FRÈRES DE BOHÊME,

VULGAIREMENT ET FAUSSEMENT APPELÉS VAUDOIS.

Il faut maintenant parler de ceux qu'on appelait faussement vaudois et picards, et qui s'appelaient eux-mêmes les frères de Bohême, ou les frères orthodoxes, ou les frères seulement. Ils composent une secte particulière séparée des albigeois et des pauvres de Lyon. Lorsque Luther s'éleva, il en trouva quelques Églises dans la Bohême, et surtout dans la Moravie, qu'il détesta durant un long temps. Il en approuva dans la suite la Confession de foi corrigée, comme nous verrons. Bucer et Musculus leur ont aussi donné de grandes louanges. Le docte Camérarius dont nous avons tant parlé, cet intime ami de Melanchton, a jugé leur histoire digne d'être écrite par son éloquente plume. Son gendre Rudiger, appelé par les Églises protestantes du Palatinat, leur préféra celle de la Moravie, dont il voulut être ministre[1]; et de toutes les sectes séparées de Rome avant Luther, celle-ci est la plus louée par les protestants : mais sa naissance et sa doctrine feront bientôt voir qu'il n'y a aucun avantage à en tirer.

Pour sa naissance, plusieurs, trompés par le nom et par quelque conformité de doctrine, font descendre ces bohémiens des anciens vaudois : mais pour eux ils renoncent à cette origine, comme il paraît clairement dans la préface qu'ils mirent à la tête de leur Confession de foi en 1572[2]. Ils y expliquent amplement leur origine, et ils disent entre autres choses que les vaudois sont plus anciens qu'eux; que ceux-ci avaient à la vérité quelques Églises dispersées dans la Bohême, lorsque les leurs commencèrent à paraître, mais qu'ils ne les connaissaient pas; que néanmoins ces vaudois se firent connaître à eux dans la suite, mais sans vouloir entrer, disent-ils, dans le fond de leur doctrine : « Nos annales, « poursuivent-ils, nous apprennent qu'ils ne furent « jamais unis à nos Églises, pour deux raisons : la « première, parce qu'ils ne donnaient aucun témoi« gnage de leur foi et de leur doctrine; la seconde, « parce que pour conserver la paix ils ne faisaient « point de difficulté d'assister aux messes célébrées « par ceux de l'Église, romaine. » D'où ils concluaient, non-seulement qu'ils « n'avaient jamais fait au« cune union avec les vaudois, » mais encore qu'ils « avaient toujours cru qu'ils ne le pouvaient faire « en sûreté de conscience. » C'est ainsi qu'ils s'éloignent de l'origine vaudoise; et ce qui est ambitieusement recherché par les calvinistes, est rejeté par ceux-ci avec mépris.

[1] *De Eccl. fratr. in Boh. et Morav. Hist. Heid.* 1606. — [2] *De orig. Eccl. Boh. et Conf. ab iis editis. Heid. an.* 1605, *cum hist. Joac. Camer. p.* 173.

Camérarius écrit la même chose dans son Histoire des frères de Bohême : mais Rudiger, un de leurs pasteurs dans la Moravie, dit encore plus clairement que ces Églises sont bien différentes de celles des vaudois[1]; que « les vaudois sont de l'an « 1160, au lieu que les frères n'ont commencé à pa« raître que dans le quinzième siècle; » et qu'enfin, « il est écrit dans les annales des frères, qu'ils ont « toujours refusé constamment de faire union avec « les vaudois, à cause qu'ils ne donnaient pas une « pleine confession de leur foi, et participaient à la « messe. »

Aussi voyons-nous que ces frères s'intitulent, dans tous leurs synodes et dans tous leurs actes, les frères de Bohême, *faussement appelés vaudois*[2]. Il détestent encore plus le nom de picards : « Il y « a bien de l'apparence, dit Rudiger[3], que ceux qui « l'ont donné les premiers à nos ancêtres l'ont tiré « d'un certain Picard, qui, renouvelant l'ancienne « hérésie des adamites, introduisait et des nudités « et des actions infâmes : et comme cette hérésie « pénétra dans la Bohême environ le temps de l'é« tablissement de nos Églises, on les déshonora « par un si infâme titre, comme si nous n'eussions « été que de misérables restes de cet impudique « Picard. » On voit par là comme les frères rejettent ces deux origines, la picarde et la vaudoise. « Ils tiennent même à injure d'être appelés picards « et vaudois[4]; » et si la première origine leur déplaît, la seconde, dont nos protestants se glorifient, leur paraît seulement un peu moins honteuse; mais nous allons voir maintenant que celle qu'ils se donnent eux-mêmes n'est guère plus honorable.

HISTOIRE DE JEAN VICLEF,

ANGLAIS.

Ils se vantent d'être disciples de Jean Hus : mais pour juger de leur prétention, il faut encore remonter plus haut, puisque Jean Hus lui-même s'est glorifié d'avoir eu Viclef pour maître. Je dirai donc en peu de paroles ce qu'il faut croire de Viclef, sans produire d'autres pièces que ses ouvrages, et le témoignage de tous les protestants de bonne foi.

Le principal de tous ses ouvrages, c'est le Trialogue, ce livre fameux qui souleva toute la Bohême et excita tant de troubles en Angleterre. Voici quelle en était la théologie : « Que tout arrive par « nécessité; qu'il a longtemps regimbé contre cette « doctrine, à cause qu'elle était contraire à la li« berté de Dieu; mais qu'à la fin il avait fallu céder, « et reconnaître en même temps que tous les pé« chés qu'on fait dans le monde sont nécessaires et

[1] *Hist. p.* 105, *etc. Rudig. de Eccl. fratr. in Boh. et Mor. narr. p.* 147. — [2] *In Synt. Sendom. Synt. Gen.* II. *part. p.* 219. — [3] *Rudig. ibid. p.* 148. — [4] *Apol.* 1532. *ap. Lyd. t.* II, *p.* 1:7.

« inévitables [1] : que Deu ne pouvait pas empêcher « le péché du premier homme, ni le pardonner « sans la satisfaction de Jésus-Christ; mais aussi « qu'il était impossible que le Fils de Dieu ne s'in- « carnât pas, ne satisfît pas, ne mourût pas : que « Dieu à la vérité pouvait bien faire autrement, s'il « eût voulu, mais qu'il ne pouvait pas vouloir au- « trement; qu'il ne pouvait pas ne point pardonner « à l'homme : que le péché de l'homme venait de « séduction et d'ignorance, et qu'ainsi il avait fallu « par nécessité que la Sagesse divine s'incarnât pour « le réparer [2] : que Jésus-Christ ne pouvait pas sau- « ver les démons, que leur péché était un péché con- « tre le Saint-Esprit; qu'il eût donc fallu pour les « sauver que le Saint-Esprit se fût incarné, ce qui « était absolument impossible; qu'il n'y avait donc « aucun moyen possible pour sauver les démons en « général : que rien n'était possible à Dieu que ce qui « arrivait actuellement : que cette puissance qu'on « admettait pour les choses qui n'arrivaient pas est « une illusion : que Dieu ne peut rien produire au « dedans de lui qu'il ne le produise nécessairement; « ni au dehors qu'il ne le produise aussi nécessaire- « ment en son temps : que lorsque Jésus-Christ a « dit qu'il pouvait demander à son Père plus de « douze légions d'anges, il faut entendre qu'il le pou- « vait s'il eût voulu; mais reconnaître en même « temps qu'il ne pouvait le vouloir [3], que la puissance « de Dieu était bornée dans le fond, et qu'elle n'est « infinie qu'à cause qu'il n'y a pas une plus grande « puissance [4] : en un mot, que le monde et tout ce qui « existe est d'une absolue nécessité, et que s'il y « avait quelque chose de possible à qui Dieu refu- « sât l'être, il serait ou impuissant ou envieux; que « comme il ne pouvait refuser l'être à tout ce qui « le pouvait avoir, aussi ne pouvait-il rien anéan- « tir [5] : qu'il ne faut point demander pourquoi « Dieu n'empêche pas le péché, c'est qu'il ne peut « pas; ni en général pourquoi il fait ou ne fait pas « quelque chose, parce qu'il fait nécessairement tout « ce qu'il peut faire [6] : qu'il ne laisse pas d'être li- « bre; mais comme il est libre à produire son Fils, « qu'il produit néanmoins nécessairement [7] : que « la liberté qu'on appelle de contradiction, par la- « quelle on peut faire et ne pas faire, est un terme « erroné introduit par les docteurs; et que la pen- « sée que nous avons que nous sommes libres est « une perpétuelle illusion, semblable à celle d'un « enfant qui croit qu'il marche tout seul, pendant « qu'on le mène : qu'on délibère néanmoins, qu'on « avise à ses affaires, qu'on se damne; mais que « tout cela est inévitable, aussi bien que tout ce « qui se fait et ce qui s'omet dans le monde ou par « la créature, ou par Dieu même [8] : que Dieu a « tout déterminé; qu'il nécessite tant les prédesti- « nés que les réprouvés à tout ce qu'ils font, et « chaque créature particulière à chacune de ses ac- « tions; que c'est de là qu'il arrive qu'il y a des pré- « destinés et des réprouvés; qu'ainsi il n'est pas « au pouvoir de Dieu de sauver un seul des réprou- « vés [1] : qu'il se moque de ce qu'on dit des sens « composés et divisés, puisque Dieu ne peut sau- « ver que ceux qui sont sauvés actuellement [2] : « qu'il y a une conséquence nécessaire qu'on pèche, « si certaines choses sont : que Dieu veut que ces « choses soient, et que cette conséquence soit « bonne, parce que autrement elle ne serait pas « nécessaire; ainsi, qu'il veut qu'on pèche : qu'il « veut le péché à cause du bien qu'il en tire; et « qu'encore qu'il ne plaise pas à Dieu que Pierre « pèche, le péché de Pierre lui plaît : que Dieu ap- « prouve qu'on pèche; qu'il nécessite au péché que « l'homme ne peut pas mieux faire qu'il ne fait : « que les pécheurs et les damnés ne laissent pas « d'être obligés à Dieu; et qu'il fait miséricorde « aux damnés en leur donnant l'être, qui leur est « plus utile et plus désirable que le non-être. Qu'à « la vérité il n'ose pas assurer tout à fait cette opi- « nion, ni pousser les hommes à pécher, en ensei- « gnant qu'il est agréable à Dieu qu'ils pèchent ainsi, « et que Dieu leur donne cela comme une récom- « pense : qu'il voit bien que les méchants pour- « raient prendre occasion de cette doctrine de « commettre de grands crimes, et que s'ils le peu- « vent ils le font; mais que si on n'a point de meil- « leures raisons à lui dire que celles dont on se « sert, il demeurera confirmé dans son sentiment « sans en dire un mot [3]. »

On voit par là qu'il ressent une horreur secrète des blasphèmes qu'il profère : mais il y est entraîné par l'esprit d'orgueil et de singularité auquel il s'est livré lui-même; et il ne peut retenir sa plume emportée. Voilà un extrait fidèle de ses blasphèmes; ils se réduisent à deux chefs, à faire un Dieu dominé par la nécessité, et, ce qui en est une suite, un Dieu auteur et approbateur de tous les crimes, c'est-à-dire un Dieu que les athées auraient raison de nier : de sorte que la religion d'un si grand réformateur est pire que l'athéisme.

On voit en même temps combien de ses dogmes ont été suivis par Luther. Pour Calvin et les calvinistes, on le verra dans la suite; et en ce sens ce n'est pas en vain qu'ils auront compté cet impie parmi leurs prédécesseurs.

Au milieu de tous ces blasphèmes il affectait d'imiter la fausse piété des vaudois, en attribuant l'effet des sacrements au mérite des personnes : « en « disant que les clefs n'opèrent que dans ceux qui « sont saints, et que ceux qui n'imitent pas Jésus- « Christ n'en peuvent avoir la puissance : que cette « puissance pour cela n'est pas perdue dans l'Église; « qu'elle subsiste dans des personnes humbles et « inconnues : que les laïques peuvent consacrer et « administrer les sacrements [4] : que c'est un grand « crime aux ecclésiastiques de posséder des biens « temporels; un grand crime aux princes de leur en « avoir donné, et de ne pas employer leur autorité

[1] *Lib.* III, *c.* 7, 8, 23, *p.* 56, 82, *edit.* 1525. — [2] *Ibid.* III, *c.* 24, 25, *p.* 85, *etc.* — [3] *Ibid. c.* 27, *l.* 1, *c.* 10, *p.* 15. *Ibid. c.* 11, *p.* 18. — [4] *Lib.* III, *c.* 2. — [5] *Ibid. c.* 4. *Ibid. c.* X, *p.* 16. [6] — *Lib.* III, *c.* 9. — [7] *Lib.* I, *c.* 10. — [8] *Ibid.* 10, 11.

[1] *Lib.* I, *l.* III, *c.* 9; *l.* II, *c.* 14, *l.* III, *c.* 4. — [2] *Lib.* III, *c.* 8. — [3] *Lib.* III, *v.* 4, 8. — [4] *Lib.* IV, *c.* 10, 14, 23, 25, 32.

« à les en priver[1]. » Me permettra-t-on de le dire ? voilà dans un Anglais le premier modèle de la réformation anglicane et de la déprédation des Églises. On dira que nous combattons pour nos biens : non : nous découvrons la malignité des esprits outres, qui sont, comme on voit, capables de tous excès.

M. de La Roque prétend qu'on a calomnié Viclef dans le concile de Constance[2], et qu'on lui a imputé des propositions qu'il ne croyait pas; entre autres celle-ci : *Dieu est obligé d'obéir au diable*[3]. Mais si nous trouvons tant de blasphèmes dans un seul ouvrage qui nous reste de Viclef, on peut bien croire qu'il y en avait beaucoup d'autres dans ses livres, qu'on avait alors en si grand nombre : et en particulier celui-ci est une suite manifeste de la doctrine qu'on vient de voir; puisque Dieu, qui en toutes choses agissait par nécessité, était entraîné par la volonté du diable à faire certaines choses lorsqu'il y fallait nécessairement concourir.

On ne trouve non plus dans le Trialogue la proposition imputée à Viclef : qu'*un roi cessait d'être roi pour un péché mortel*[4]. Il y avait assez d'autres livres de Viclef où elle se pouvait trouver. En effet, nous avons une Conférence entre les catholiques de Bohême et les calixtins, en présence du roi George Pogiebrac, où Hilaire, doyen de Prague, soutient à Roquesane, chef des calixtins, que Viclef avait écrit en termes exprès : « Qu'une vieille pouvait « être roi et pape, si elle était meilleure et plus « vertueuse que le pape et que le roi; qu'alors la « vieille dirait au roi : LEVEZ-VOUS, JE SUIS PLUS « DIGNE que vous d'être assise sur le trône[5]. » Comme Roquesane répondait que ce n'était pas la pensée de Viclef, le même Hilaire s'offrit à faire voir à toute l'assemblée ces propositions, et encore celle-ci : « Que celui qui était par sa vertu le plus « digne de louange, était aussi le plus digne en « dignité; et que la plus sainte vieille devait être « mise dans le plus saint office[6]. » Roquesane demeura muet : et le fait passa pour constant.

Le même Viclef consentait à l'invocation des saints, en honorait les images, en reconnaissait les mérites, et croyait le purgatoire.

Pour ce qui est de l'eucharistie, le grand effort est contre la transsubstantiation, qu'il dit être la plus détestable hérésie qu'on ait jamais introduite[7]. C'est donc son grand article, de trouver du pain dans ce sacrement. Quant à la présence réelle, il y a des passages contre, il y en a pour. Il dit que « le « corps est caché dans chaque parcelle et dans cha- « que point du pain[8]. » En un autre endroit, après avoir dit, selon sa mauvaise maxime, que la sainteté du ministre est nécessaire pour consacrer validement, il ajoute qu'il faut présumer pour la sainteté des prêtres : mais, dit-il, « parce qu'on n'en a « qu'une simple probabilité, j'adore sous condition « l'hostie que je vois, et j'adore absolument Jésus- « Christ, qui est dans le ciel. » Il ne doute donc de la présence qu'à cause qu'il n'est pas certain de la sainteté du ministre qu'il y croit absolument nécessaire. On trouverait d'autres passages semblables : mais il importe fort peu d'en savoir davantage.

Un fait plus important est avancé par M. de La Roque le fils[1]. Il nous produit une Confession de foi où la présence réelle est clairement établie, et la transsubstantiation non moins clairement rejetée : mais ce qu'il y a de plus important, c'est qu'il nous assure que cette Confession de foi fut proposée à Viclef dans le concile de Londres, où arriva ce grand tremblement de terre, qu'on appela pour cette raison *concilium terræ motus;* les uns disant que la terre avait eu horreur de la décision des évêques, et les autres de l'hérésie de Viclef.

Mais sans m'informer davantage de cette Confession de foi, dont nous parlerons avec plus de certitude quand nous en aurons vu toute la suite, je puis bien assurer par avance qu'elle ne peut pas avoir été proposée à Viclef par le concile. Je le prouve par Viclef même, qui répète quatre fois que *dans le concile de Londres, où la terre trembla* (*in suo concilio terræ motus*,) on définit en termes exprès, que *la substance du pain et du vin ne demeurait pas après la consécration*[2] : donc il est plus clair que le jour que la Confession de foi, où ce changement de substance est rejeté, ne peut pas être de ce concile.

Je crois M. de La Roque d'assez bonne foi pour se rendre à une preuve si constante. En attendant, nous lui sommes obligés de nous avoir épargné la peine de prouver ici la lâcheté de Viclef, sa palinodie devant le concile; celle « de ses disciples, qui « n'eurent pas d'abord plus de fermeté que lui[3]; « la honte qu'il eut de sa lâcheté, ou bien de s'être « écarté des sentiments reçus alors[4], » qui lui fit rompre commerce avec les hommes; d'où vient que depuis sa rétractation on n'entend plus parler de lui; et enfin sa mort dans sa cure et dans l'exercice de sa charge : ce qui démontre, aussi bien que sa sépulture en terre sainte, qu'il était mort à l'extérieur dans la communion de l'Église.

Il ne me reste donc plus qu'à conclure avec cet auteur, qu'il n'y a que de la honte à tirer pour les protestants de la conduite de Viclef, « ou hypocrite « prévaricateur, ou catholique romain, qui mourut « dans l'Église même, en assistant au sacrifice, où « l'on mettait l'éloignement entre les deux partis[5]. »

Ceux qui voudront savoir le sentiment de Melanchton sur Viclef le trouveront dans la préface de ses Lieux communs, où il dit qu'on « peut juger « de l'esprit de Viclef par les erreurs dont il est « plein[6]. Il n'a, dit-il, rien compris dans la justice « de la foi : il brouille l'Évangile et la politique : « il soutient qu'il n'est pas permis aux prêtres d'a- « voir rien en propre : il parle de la puissance ci- « vile d'une manière séditieuse et pleine de sophis-

[1] *Liv.* IV, *c.* 17, 18, 19, 21. — [2] *Hist. de l'Euch.* — [3] *Conc. Const. Sess.* 8, *prop.* 6. *Conc. Labb. t.* XII, *col.* 46. — [4] *Ibid. prop.* 15. — [5] *Disp. cum Rokys. apud Canis. ant. Lect. t.* III, II. *part. p.* 474. — [6] *Ibid.* 500. — [7] *Lib.* III, *c.* 30; *l.* II, *c.* 14; *l.* III, *c.* 5; *l.* IV, *c.* 6, 7, 40, 41; *l.* IV, *c.* 1, 6. — [8] *Lib.* IV, *c.* 1.

[1] *Nouv. accus. cont. M. Varill. p.* 73. — [2] *Lib.* IV, *c.* 36, 37, 38. — [3] *La Roque, ibid.* 70. — [4] *Ibid. p.* 81, 85, 88, 89, 98. — [5] *Ibid.* — [6] *Præf. ad Mycon. Hosp.* II. *part. ad an.* 1560, *f.* 116.

respiraient que l'amour du monde, ils lui reprochèrent son ambition; qu'il n'était qu'un mondain, et qu'il les abandonnerait plutôt que ses honneurs [1]. En même temps ils mirent à leur tête un Kelesiski, maître cordonnier, qui leur fit un corps de doctrine qu'on appela *les formes de Kelesiski*. Dans la suite ils se choisirent un pasteur nommé Matthias Convalde, homme laïque et ignorant; et, en l'an 1467, ils se séparèrent publiquement des calixtins, comme les calixtins avaient fait de Rome. Telle a été la naissance des frères de Bohême; et voilà ce que Camérarius, et eux-mêmes, tant dans leurs Annales que dans leurs Apologies et dans les préfaces de leurs Confessions de foi, nous racontent de leur origine : si ce n'est qu'ils mettent leur séparation en 1457; et il me paraît plus net de la mettre dix ans après en 1467, dans le temps qu'ils marquent eux-mêmes la création de leurs nouveaux pasteurs.

Je trouve ici un peu de contradiction entre ce qu'ils racontent de leur histoire dans leur Apologie de 1532, et ce qu'ils en disent dans la préface de 1572 : car ils disent dans cette préface qu'en 1457, dans le temps qu'ils se séparèrent d'avec les calixtins, ils étaient un peuple ramassé de toute sorte de conditions [2]; et dans leur Apologie de 1532, où ils étaient un peu moins fiers, ils reconnaissent franchement qu'ils étaient ramassés *du menu peuple et de quelques prêtres bohémiens en petit nombre, tous ensemble un très-petit nombre de gens, petit reste et méprisables ordures*, ou, comme on voudra traduire, *miserabiles quisquiliæ, laissées dans le monde par Jean Hus* [3]. C'est ainsi qu'ils se séparèrent des calixtins, c'est-à-dire des seuls hussites qui fussent alors. Voilà comme ils sont disciples de Jean Hus : morceau rompu d'un morceau, schisme séparé d'un schisme; hussites divisés des hussites, et qui n'en avaient presque retenu que la désobéissance et la rupture avec l'Église romaine.

Si on demande comment ils pouvaient reconnaître Jean Hus, comme ils font partout, pour un docteur évangélique, pour un *saint martyr*, pour *leur maître*, et pour *l'apôtre des Bohémiens*, et en même temps rejeter comme sacrilége la messe que leur apôtre avait dite constamment jusqu'à la fin, la transsubstantiation et les autres dogmes qu'il avait toujours retenus : c'est qu'ils disaient que *Jean Hus n'avait fait que commencer le rétablissement de l'Évangile;* et ils voulaient croire qu'*il aurait bien changé d'autres choses, si on lui en eût laissé le temps* [4]. En attendant, il ne laissait pas d'être martyr et apôtre, encore qu'il persévérât dans des pratiques si damnables, selon eux; et les frères en célébraient le martyre dans leurs églises le huitième juillet, comme nous l'apprenons de Rudiger [5].

[1] *Camer. de Eccles. frat. p.* 67, 84, *etc. Apol. frat.* 1532, *I. part.* — [2] *De orig. Eccl. Boh. post hist. Camer. p.* 267. — [3] *I. part. Apol. Lyd. t.* II, 221 *et* 222, 232, *etc.* — [4] *Apol* 1532, *I. part. ap. Lyd. t.* II, *p.* 116, 117, 118, *etc.* — [5] *Rudig. narr. post. Cam. hist. p.* 151.

Camérarius demeure d'accord de leur extrême ignorance, et fait ce qu'il peut pour l'excuser. Ce qui est de bien certain, c'est que Dieu ne fit pas des miracles pour les éclairer. Tant de siècles après que la question du baptême des hérétiques avait été si bien éclaircie du commun consentement de toute l'Église, ils furent si ignorants qu'ils rebaptisèrent *tous ceux qui venaient à eux des autres Églises* [1]. Ils persistèrent cent ans durant dans cette erreur, comme ils l'avouent dans tous leurs écrits; et ils reconnaissent dans la préface de 1558 qu'il n'y avait que très peu de temps qu'ils en étaient revenus [2]. Il ne faut pas s'imaginer que ce fût une erreur médiocre, puisque c'était dire que le baptême était perdu dans toute l'Église, et ne restait que parmi eux. C'est ce qu'osèrent penser deux ou trois mille hommes, plus ou moins, également révoltés et contre les calixtins parmi lesquels ils vivaient, et contre l'Église romaine, dont ils s'étaient séparés les uns et les autres trente ou quarante ans auparavant. Une si petite parcelle d'une autre parcelle, détachée depuis si peu d'années de l'Église catholique, osait rebaptiser tout le reste de l'univers, et réduire tout l'héritage de Jésus-Christ à un coin de la Bohême. Ils se croyaient donc les seuls chrétiens, puisqu'ils se croyaient les seuls baptisés; et quoi qu'ils aient pu dire pour se défendre de ce crime, leur rebaptisation les en convainquait. Pour toute excuse, ils répondaient que s'ils rebaptisaient les catholiques, les catholiques aussi les rebaptisaient. Mais on sait assez que l'Église romaine n'a jamais rebaptisé ceux qui avaient été baptisés par qui que ce fût au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit; et quand il y aurait eu dans la Bohême des catholiques assez ignorants pour ne savoir pas une chose si triviale, ceux qui se disaient leurs réformateurs ne devaient-ils pas en savoir davantage? Après tout, comment ces nouveaux rebaptisateurs ne se firent-ils pas rebaptiser eux-mêmes? Si, lorsqu'ils vinrent au monde, le baptême avait cessé dans toute la chrétienté, celui qu'ils avaient reçu ne valait pas mieux que celui des autres; et en cassant le baptême de ceux qui les avaient baptisés, que pouvait devenir le leur? Ils devaient donc aussitôt se faire rebaptiser, que de rebaptiser le reste de l'univers; et il n'y avait à cela qu'un inconvénient : c'est que, selon leurs principes, il n'y avait plus personne sur la terre qui leur pût rendre cet office, puisque le baptême, de quelque côté qu'il pût venir, était également nul. Voilà ce que c'est d'être réformés de la façon d'un cordonnier, qui de leur aveu, dans une préface de leur Confession de foi [3], ne sut jamais un mot de latin, et qui n'était pas moins présomptueux qu'ignorant. Voilà les hommes qu'on admire parmi les protestants. S'agit-il de condamner l'Église romaine, ils ne cessent de lui reprocher l'ignorance de ses prêtres et de ses moines. S'agit-il des ignorants de ces

[1] *Camer. Hist. narr. p* 103. — [2] *Praef. Apol.* 1538, *apud. Lyd. t.* II, *p.* 105. *Ibid. Apol. p. IV*, *p.* 274. *Conf. fid.* 1558, *art.* 12. *Synt. Gen. p.* 195. *Ibid. p.* 170. — [3] *Conf. fid.* 1558, *Synt. Gen. II. part. p.* 164.

derniers siècles, qui ont prétendu réformer l'Église par le schisme : ce sont des pécheurs devenus apôtres; encore que leur ignorance demeure marquée éternellement dès le premier pas qu'ils ont fait. N'importe : si nous en croyons les luthériens dans la préface qu'ils mirent à la tête de l'Apologie des frères, en l'imprimant à Vitemberg du temps de Luther; si, dis-je, nous les en croyons, c'était dans cette ignorante société, et dans cette poignée de gens, que « l'Église de Dieu s'était conservée, « lorsqu'on la croyait tout à fait perdue [1]. »

Cependant ces restes de l'Église, ces dépositaires de l'ancien christianisme, étaient eux-mêmes honteux de ne voir dans tout le monde aucune Église de leur croyance. Camérarius nous apprend [2] qu'au commencement de leur séparation, il leur vint en la pensée de s'informer s'ils ne trouveraient point en quelque endroit de la terre, et principalement en Grèce ou en Arménie, ou quelque part en Orient, le christianisme que l'Occident avait perdu tout à fait dans leur pensée. En ce temps, plusieurs prêtres grecs qui s'étaient sauvés, du sac de Constantinople, en Bohême, et que Roquesane y avait reçus dans sa maison, eurent permission de célébrer les saints mystères selon leur rit. Les frères y virent leur condamnation, et la virent encore plus dans les entretiens qu'ils eurent avec ces prêtres. Mais quoique ces Grecs les eussent assurés qu'en vain ils iraient en Grèce y chercher des chrétiens à leur mode, et qu'ils n'en trouveraient jamais, ils nommèrent des députés, gens habiles et avisés, dont les uns coururent tout l'Orient, d'autres allèrent du côté du Nord, dans la Moscovie; et d'autres prirent leur route vers la Palestine et l'Égypte; d'où s'étant rejoints à Constantinople, selon le projet qu'ils en avaient fait, ils revinrent enfin en Bohême, dire à leurs frères, pour toute réponse, qu'ils se pouvaient assurer d'être les seuls de leur croyance dans toute la terre.

Leur solitude, dénuée de la succession et de toute ordination légitime, leur fit tant d'horreur, qu'encore du temps de Luther ils envoyaient de leurs gens qui se coulaient furtivement dans les ordinations de l'Église romaine : un traité de Luther, que nous avons cité ailleurs, nous l'apprend. Pauvre Église, qui, destituée du principe de fécondité que Jésus-Christ a laissé à ses apôtres et dans l'ordre apostolique, était contrainte de se mêler parmi nous pour y venir mendier ou plutôt dérober les ordres !

Au reste, Luther leur reprochait qu'ils ne voyaient goutte, non plus que Jean Hus, dans la justification, qui était le point principal de l'Évangile : car « ils la mettaient, poursuit-il [3], « dans la foi et dans les œuvres ensemble, ainsi « qu'ont fait plusieurs Pères; et Jean Hus était « plongé dans cette opinion. » Il a raison : car ni les Pères, ni Jean Hus, ni Viclef son maître, ni les orthodoxes, ni les hérétiques, ni les albigeois, ni les vaudois, ni aucun autre, n'avaient songé avant lui à la justice imputative. C'est pourquoi il méprisait les frères de Bohême, « comme « des gens sérieux, rigides, d'un regard farouche, « qui se martyrisaient avec la loi et les œuvres, et « qui n'avaient pas la conscience joyeuse [1]. » C'est ainsi que Luther traitait les plus réguliers, à l'extérieur, de tous les réformateurs schismatiques, et les seuls restes de la vraie Église, à ce qu'on disait. Il fut bientôt satisfait : les frères outrèrent la justification luthérienne, jusqu'à donner aveuglément dans les excès des calvinistes, et même dans ceux dont les calvinistes d'aujourd'hui tâchent de se défendre. Les luthériens voulaient que nous fussions justifiés sans y coopérer, et sans y avoir part. Les frères ajoutèrent que c'était même « sans « le savoir et sans le sentir, comme un embryon « est vivifié dans le ventre de sa mère [2]. » Après qu'on était régénéré, Dieu commençait à se faire sentir : et si Luther voulait qu'on connût avec certitude sa justification, les frères voulaient encore qu'on fût *entièrement et indubitablement* assuré de sa persévérance et de son salut. Ils poussèrent l'imputation de la justice jusqu'à dire que *les péchés, quelque énormes qu'ils fussent, étaient véniels,* pourvu qu'on les commît *avec répugnance* [3], et que c'était de ces péchés que saint Paul disait qu'*il n'y avait point de damnation pour ceux qui étaient en Jésus-Christ* [4].

Les frères avaient comme nous sept sacrements dans la Confession de 1504, présentée au roi Ladislas. Ils les prouvaient par les Écritures, et ils les reconnaissaient *établis pour l'accomplissement des promesses que Dieu avait faites aux fidèles* [5].

Il fallait qu'ils conservassent encore cette doctrine des sept sacrements du temps de Luther, puisqu'il le trouva mauvais. La Confession de foi fut réformée, et les sacrements réduits à deux, le baptême et la cène, comme Luther l'avait prescrit. L'absolution fut reconnue, mais hors du rang des sacrements [6]. En 1504, on parlait de la confession des péchés comme d'une chose d'obligation. Cette obligation ne paraît plus si précise dans la Confession réformée, et on y dit seulement qu'il faut « demander au prêtre l'absolution de ses péchés par « les clefs de l'Église, et en obtenir la rémission par « ce ministère établi de Jésus-Christ pour cette « fin [7]. »

Pour la présence réelle, les défenseurs du sens littéral et les défenseurs du sens figuré ont également tâché de tirer à leur avantage les Confessions de foi des Bohémiens. Pour moi, à qui la chose est indifférente, je rapporterai seulement leurs paroles; et voici d'abord ce qu'ils écrivirent à Roquesane, comme ils le rapportent eux-mêmes dans leur Apo-

[1] *Joan. Eusleb. in orat. præfixa Apol. frat. sub hoc titulo : Œconomia, etc., ap. Lyd. t.* II, *p.* 95. — [2] *De Eccl. frat. p.* 91. — [3] *Luth. coll. p.* 298, *edit. Franc. an* 1676.

[1] *Ibid.* — [2] *Apol. part. IV, ap. Lyd. t.* II, *p.* 244, 248. — [3] *Ibid. II. part. p.* 172, 173. *IV. part. p.* 282. *Ibid. part. II, p.* 168. — [4] *Rom.* VIII, 1. — [5] *Conf. fid. ap. Lyd. t.* II, *p.* 8 *et seq. citat. in Apol.* 1531, *ap. eumd. Lyd.* 296, *t.* II, *Ien. Germ. liv. de l'ador. p.* 229, 230. — [6] *Ibid. art.* 11, 12, 13. — [7] *Ibid. art.* 5, 14. *Prof. fid. ad Lad. cap. de pœnit. laps. ad Lyd. t.* II, *p.* 15.

logie[1] : « Nous croyons qu'on reçoit le corps et le « sang de notre Seigneur sous les espèces du pain « et du vin ; » et un peu après : « Nous ne sommes « pas de ceux qui, entendant mal les paroles de notre « Seigneur, disent qu'il a donné le pain consacré « en mémoire de son corps, qu'il montrait avec « le doigt, en disant : *Ceci est mon corps*. D'au« tres disent que ce pain est le corps de notre Sei« gneur qui est dans le ciel, mais en signification. « Toutes ces explications nous paraissent éloignées « de l'intention de Jésus-Christ, et nous déplaisent « beaucoup. »

Dans leur Confession de foi de 1504, ils parlent ainsi[2] : Toutes les fois « qu'un digne prêtre avec « un peuple fidèle prononce ces paroles : *Ceci est* « *mon corps, ceci est mon sang*, le pain présent « est le corps de Jésus-Christ qui a été offert pour « nous à la mort, et le vin est le sang répandu « pour nous; et ce corps et ce sang sont présents « sous les espèces du pain et du vin, en mémoire de « sa mort. » Et pour montrer la fermeté de leur foi, ils ajoutent qu'ils en croiraient autant d'une pierre, si Jésus-Christ avait dit que ce fût son corps[3].

On voit ici le même langage dont se servent les catholiques : on voit le corps et le sang *sous les espèces* incontinent après les paroles; et on les y voit non point *en figure*, mais en vérité. Ce qu'ils ont de particulier, c'est qu'ils veulent que ces paroles soient prononcées par un digne prêtre. Voilà ce qu'ils ajoutaient à la doctrine catholique. Pour accomplir l'œuvre de Dieu dans le pain de l'eucharistie, la parole de Jésus-Christ ne suffisait pas, et le mérite du ministre était nécessaire : c'est ce qu'ils avaient appris de Jean Viclef et de Jean Hus.

Ils répètent la même chose dans un autre endroit : « Lors, disent-ils[4], qu'un digne prêtre « prie avec son peuple fidèle, et dit : *Ceci est mon* « *corps, ceci est mon sang;* aussitôt le pain pré« sent est le même corps qui a été livré à la mort, « et le vin présent est son sang, qui a été répandu « pour notre rédemption. » On voit donc qu'ils ne changent rien sur la présence réelle dans la doctrine catholique : au contraire, ils semblent choisir les termes les plus forts pour l'établir, en disant « qu'incontinent après les paroles le pain est le vrai « corps de Jésus-Christ, le même qui est né de la « Vierge et qui devait être livré à la croix; et le vin « son vrai sang naturel, le même qui devait être « répandu pour nos péchés[5] : » et tout cela, « sans « délai, et au moment même, et d'une présence très« réelle et très-véritable[6], » *præsentissime*, comme ils parlent. Et le sens figuratif leur parut, disent-ils, *si odieux, dans un de leurs synodes, qu'un des leurs, nommé Jean Czizco*, qui avait osé le soutenir, *fut chassé de leur communion*[7]. Ils ajoutent qu'ils ont publié divers écrits contre cette présence en signe, et que ceux qui la défendent les tiennent pour leurs adversaires; qu'ils les appellent des papistes, des antechrists et des idolâtres[1].

C'est encore une autre preuve de leur sentiment, de dire que Jésus-Christ *est présent dans le pain et dans le vin par son corps et par son sang* : autrement, continuent-ils[2], « ni ceux qui sont di« gnes ne recevraient que du pain et du vin, ni ceux « qui sont indignes ne seraient coupables du corps « et du sang, ne pouvant être coupables de ce qui « n'y est pas. » D'où il s'ensuit qu'ils y sont, non-seulement pour les dignes, mais encore pour les indignes.

Il est vrai qu'ils ne veulent pas qu'on adore Jésus-Christ dans l'eucharistie, pour deux raisons : l'une, qu'il ne l'a pas commandé; l'autre, qu'il y a deux présences de Jésus-Christ : la personnelle, la corporelle et la sensible, laquelle seule doit attirer nos adorations; et la spirituelle ou sacramentelle, qui ne les doit pas attirer[3]. Mais encore qu'ils parlent ainsi, ils ne laissent pas de reconnaître la *substance du corps* de Jésus-Christ dans le sacrement[4] : « Il ne nous est pas ordonné, disent-ils[5], d'honorer « cette substance du corps de Jésus-Christ consacré; « mais la substance de Jésus-Christ qui est à la droite « du Père. » Voilà donc dans le sacrement et dans le ciel la substance du corps de Jésus-Christ; mais adorable dans le ciel, et non pas dans le sacrement. Et de peur qu'on ne s'en étonne, ils ajoutent que Jésus-Christ « n'a pas même voulu obliger les « hommes à l'adorer sur la terre, encore qu'il y « fût présent, à cause qu'il attendait le temps de « sa gloire[6] : » ce qui montre que leur intention n'était pas d'exclure la présence substantielle en excluant l'adoration; et qu'au contraire ils la supposaient, puisque, s'ils ne l'eussent pas cru, ils n'auraient eu en aucune sorte à s'excuser de n'adorer pas dans le sacrement ce qui en effet n'y eût pas été.

Ne leur demandons pas au reste où ils prennent cette rare doctrine, qu'il ne suffit pas de savoir Jésus-Christ présent pour l'adorer, et que ce n'était pas son intention qu'on l'adorât sur la terre, ni autre part que dans sa gloire : je me contente de rapporter ce qu'ils prononcent sur la présence réelle; et encore sur la présence réelle, non à la mode des melanchtonistes dans le seul usage, mais incontinent après la consécration.

Avec des expressions apparemment si précises et si décisives pour la présence réelle, ils s'embarrassent ailleurs d'une si étrange manière, qu'ils semblent n'avoir rien tant appréhendé que de laisser un témoignage clair et certain de leur foi : car ils répètent sans cesse que Jésus-Christ n'est pas *en personne* dans l'eucharistie[7]. Il est vrai qu'ils appellent y être *en personne*, y être *corporellement et sensiblement*[8] : expressions qu'ils font toujours marcher ensemble, et qu'ils opposent à une manière d'être spirituelle qu'ils reconnaissent. Mais ce qui les rejette dans un nouvel embarras, c'est qu'ils semblent dire

[1] *Apol.* 1532, *IV. part. ap. Lyd.* 296. — [2] *Prof. fid. ad Lad. cap. de Euch. ap. Lyd. t.* II, *p.* 10, *citat. Apol. IV. part. Ibid.* 296. — [3] *Prof. fid. ad Lad. cap. de Euch. ap. Lyd. t.* II, *p.* 12. — [4] *Apol. ad Lad. ibid.* 42. — [5] *Prof. fid. ad Ladist. ibid. p.* 27. *Apol.* 66, *etc.* — [6] *Ibid. Apol.* 132, *I. part.* 290. — [7] *Ibid. p.* 208.

[1] *Ibid. p.* 291, 299. — [2] *Ibid.* 309. — [3] *Apol. ad Lad. p.* 67, *et alibi passim.* — [4] *Ibid. p.* 301, 306, 307, 309, 311, *etc.* — [5] *Apol. ad Lad. Ibid. p.* 67. — [6] *Prof. fid. ad Lad. p.* 29. *Apol. ad eumd. p.* 68. — [7] *Apol. ad Lad. ibid. p.* 68, 69 *etc*, 71, 73. — [8] *Ibid. p.* 301, 306, 307, 309, 311, *etc.*

que Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie de cette présence spirituelle, comme il l'est dans le baptême et dans la prédication de la parole[1], comme il a été mangé par les anciens Hébreux dans le désert; comme saint Jean-Baptiste était Élie. On ne sait aussi ce qu'ils veulent dire avec cette bizarre expression : Jésus-Christ n'est pas ici *avec son corps naturel d'une manière existante et corporelle, existenter et corporaliter;* mais il y est *spirituellement, puissamment, par manière de bénédiction, et en vertu : spiritualiter, potenter, benedicte, in virtute*[2]. Ce qu'ils ajoutent n'est pas plus intelligible, que *Jésus-Christ est ici dans la demeure de bénédiction;* c'est-à-dire, selon leur langage, qu'il est dans l'eucharistie *comme il est à la droite de Dieu, mais non pas comme il est dans les cieux.* S'il y est comme à la droite de Dieu, il y est donc en personne. C'est ainsi qu'on devrait conclure naturellement; mais comment distinguer les cieux d'avec la droite de Dieu? C'est où on se perd. Les frères avaient parlé précisément, en disant : « Il n'y « a qu'un Seigneur Jésus, qui est tel dans le sa« crement avec son corps naturel; mais qui est d'une « autre manière à la droite de son Père : car c'est « autre chose de dire : C'est là Jésus-Christ, ceci « est mon corps; autre chose de dire, qu'il y est de « telle manière[3]. » Mais ils n'ont pas plutôt parlé nettement, qu'ils s'égarent dans des discours alambiqués, où les jette la confusion et l'incertitude de leur esprit et de leurs pensées, avec un vain désir de contenter les deux partis de la réforme.

Plus ils allaient en avant, plus ils devenaient importants et mystérieux; et comme chacun les voulait tirer à soi, ils semblaient aussi de leur côté vouloir contenter les deux partis. Voici enfin ce qu'ils dirent en 1558, et c'est à quoi ils parurent s'en vouloir tenir. Ils se plaignent d'abord qu'on les accuse de « ne pas croire que la présence « du vrai corps et du vrai sang soit présente[4]. » Bizarres expressions, que la présence soit présente! C'est ainsi qu'ils parlent dans la préface : mais dans le corps de la Confession ils enseignent qu'il faut « reconnaître que le pain est le vrai corps de Jé« sus-Christ, et que la coupe est son vrai sang, « sans rien ajouter du sien à ses paroles. » Mais pendant qu'ils ne veulent pas qu'on ajoute rien aux paroles de Jésus-Christ, ils y ajoutent eux-mêmes le mot de *vrai*, qui n'y est pas; et au lieu que Jésus-Christ a dit, *ceci est mon corps*, ils supposent qu'il ait dit, *ce pain est mon corps :* ce qui est fort différent, comme on l'a pu voir ailleurs. Que s'il leur a été libre d'ajouter ce qu'ils jugeaient nécessaire pour marquer une vraie présence, il a été libre aux autres d'ajouter aussi ce qu'il fallait pour ôter toute équivoque; et rejeter ces expressions après les disputes nées, c'est être ennemi de la lumière, et laisser les questions indécises. C'est pourquoi Calvin leur écrivit qu'il ne pouvait approuver *leur obscure et captieuse brièveté*, et il voulait qu'ils expliquassent *comment le pain est le corps de Jésus-Christ;* à faute de quoi il soutenait que *leur Confession de foi ne pouvait être souscrite sans péril, et serait une occasion de grandes disputes*[1]. Mais Luther était content d'eux, à cause qu'ils approchaient de ses expressions, et qu'ils inclinaient davantage vers la Confession d'Augsbourg. Car même ils continuaient à se plaindre de ceux *qui niaient que le pain et le vin fussent le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ,* et qui les appelaient des *papistes*, des *idolâtres* et des *antechrists*[2], à cause qu'ils reconnaissaient la véritable présence. Enfin, pour faire voir combien ils penchaient à la présence réelle, ils veulent que les ministres en distribuant ce sacrement, et *en récitant les paroles de notre Seigneur, exhortent le peuple* à croire *que la présence de Jésus-Christ est présente*[3]; et dans ce dessein ils ordonnent, quoique d'ailleurs peu portés à l'adoration, *qu'on reçoive le sacrement à genoux.*

Avec ces explications et avec les adoucissements que nous avons rapportés, ils satisfirent tellement Luther, qu'il mit son approbation à la tête d'une Confession de foi qu'ils publièrent, en déclarant néanmoins « qu'ils paraissaient à cette foi non-seu« lement plus ornés, plus libres et plus polis, mais « encore plus considérables et meilleurs[4] : » ce qui faisait assez connaître qu'il n'approuvait leur Confession qu'à cause qu'elle avait été réformée selon ses maximes.

Il ne paraît pas qu'on les ait inquiétés ni sur les jeûnes réglés qu'ils conservaient parmi eux, ni sur les fêtes qu'ils célébraient en interdisant tout travail, non-seulement à l'honneur de notre Seigneur, mais encore de la sainte Vierge et des saints[5]. On ne leur reprochait pas que c'était observer les jours contre le précepte de l'apôtre, ni que ces fêtes à l'honneur des saints fussent autant d'actes d'idolâtrie. On ne les accuse non plus d'ériger des temples aux saints, sous prétexte qu'ils continuent, comme nous, à nommer temple de la Vierge, *in templo divæ Virginis*, de saint Pierre et de saint Paul, les églises consacrées à Dieu en leur mémoire[6]. On les laisse pareillement ordonner le célibat à leurs prêtres, en les privant du sacerdoce lorsqu'ils se marient[7]; car constamment c'était leur pratique, aussi bien que celle des taborites. Tout cela est sans venin pour les frères; et il n'y a que nous seuls où tout est poison[8].

Je voudrais encore qu'on leur demandât où ils trouvent dans l'Écriture ce qu'ils disent de la sainte Vierge : Qu'*elle est vierge devant l'enfantement et après l'enfantement*[9]. Il est vrai que les saints Pères l'ont tellement cru, qu'ils ont rejeté le contraire comme un blasphème exécrable; mais c'est aussi ce qui nous fait voir qu'on peut compter parmi les blasphèmes beaucoup de choses dont le contraire n'est écrit nulle part : de sorte que, lorsqu'on se vante de ne parler qu'après l'Écriture, ce n'est

[1] *Apol. ad Lad. ibid. p.* 302, 304, 307, 308. — [2] *Ibid.* 74. — [3] *Ibid. p.* 78. — [4] *P.* 162.

[1] *Calv. Epist. ad Vald. p.* 312 *et seq.* — [2] *Ibid.* 195. — [3] *Ibid. p.* 396. — [4] *Ibid. p.* 211. — [5] *Art.* 15, 17. — [6] *Act. Syn. Torin.* 1595. *Synt. II. part. p.* 240, 242. — [7] *Art.* 9. — [8] *Æn. Sylv. Hist. Boh. ap. Lyd. p.* 395, 405. — [9] *Orat. Exc. ap. Lyd. p.* 30; *art.* 17, *p.* 201.

pas un discours sérieux ; mais c'est qu'on trouve bon de parler ainsi, et que ce respect apparent pour l'Écriture éblouit les simples.

On prétend que ces frères bohémiens, dont les paroles étaient si douces et si respecteuses envers les puissances ; à mesure qu'ils s'engageaient dans les sentiments des luthériens, entrèrent aussi dans leurs intrigues et dans leurs guerres. Ferdinand les trouva mêlés dans la rébellion de l'électeur de Saxe contre Charles V, et les chassa de Bohême. Ils se réfugièrent en Pologne ; et il paraît par une lettre de Musculus aux protestants de Pologne, de 1556, qu'il n'y avait que peu d'années qu'on avait reçu dans ce *royaume-là ces réfugiés de Bohême*[1].

Quelque temps après on fit l'union des trois sectes des protestants de Pologne ; c'est-à-dire des luthériens, des bohémiens et des zuingliens. L'acte d'union fut passé en 1570 au synode de Sendomir, et il est intitulé en cette sorte : « L'union et « consentement mutuel fait entre les Églises de « Pologne, à savoir, entre ceux de la Confession « d'Augsbourg, ceux de la Confession des frères de « Bohême, et ceux de la Confession des Églises « helvétiques[2], » ou des zuingliens. Dans cet acte les bohémiens se qualifient : *les frères de Bohême, que les ignorants appellent vaudois*[3]. Il paraît donc clairement qu'il s'agissait de ces vaudois qu'on nommait ainsi par erreur, comme nous l'avons fait voir, et qui aussi désavouaient cette origine. Car pour ce qui est des anciens vaudois, nous apprenons d'un ancien auteur qu'il n'y en avait presque point *dans le royaume de Cracovie*, c'est-à-dire dans la Pologne, *non plus que dans l'Angleterre, dans les Pays-Bas, en Danemarck, en Suède, en Norwége et en Prusse*[4] ; et depuis le temps de cet auteur ce petit nombre était tellement réduit à rien, qu'on n'en entend plus parler en tous ces pays.

L'accord fut fait en ces termes : pour y expliquer le point de la cène, on y transcrivit tout entier l'article de la Confession saxonique où cette matière est traitée. Nous avons vu que Mclanchton avait dressé cette Confession en 1551, pour être portée à Trente[5]. On y disait que Jésus-Christ est vraiment et substantiellement présent dans la communion, et qu'on le donne vraiment à ceux qui reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ. A quoi ils ajoutent, par une manière de parler étrange, que « la présence « substantielle de Jésus-Christ n'est pas seulement « signifiée, mais vraiment rendue présente, dis- « tribuée et donnée à ceux qui mangent ; les signes « n'étant pas nus, mais joints à la chose même, se- « lon la nature des sacrements[6]. »

Il semble qu'on presse beaucoup la *présence substantielle*, lorsqu'on dit, pour l'inculquer avec plus de force, qu'elle n'est pas signifiée, *mais vraiment présente :* mais je me défie de ces fortes expressions de la réforme, qui, plus elle diminue la vérité du corps et du sang dans l'eucharistie, plus elle est riche en paroles ; comme si par là elle prétendait réparer la perte qu'elle fait des choses. Au reste, en venant au fond : quoique cette déclaration soit pleine d'équivoques, et qu'elle laisse des échappatoires à chaque parti pour conserver sa propre doctrine ; toutefois ce sont les zuingliens qui font la plus grande avance, puisqu'au lieu qu'ils disaient dans leur Confession que le corps de notre Seigneur, étant dans le ciel *absent de nous*, nous devient présent seulement *par sa vertu*, les termes de l'accord portent que Jésus-Christ nous est *substantiellement* présent : et, malgré toutes les règles du langage humain, une presence envertu devient tout à coup une présence en substance.

Il y a des termes, dans l'accord, que les luthériens auraient peine à sauver, si on ne s'accoutumait dans la nouvelle réforme à tout expliquer comme on veut. Par exemple, ils semblent s'éloigner beaucoup de la croyance qu'ils ont que le corps de Jésus-Christ est pris par la bouche, et même par les indignes, lorsqu'ils disent, dans cet accord, que *les signes de la cène donnent par la foi aux croyants ce qu'ils signifient*[1]. Mais outre qu'ils peuvent dire qu'ils ont parlé de la sorte parce que la présence réelle n'est connue que par la foi, ils pourront encore ajouter qu'en effet il y a des biens dans la cène qui ne sont donnés qu'aux seuls croyants, comme la vie éternelle et la nourriture des âmes ; et que c'est de ceux-là qu'ils veulent parler, lorsqu'ils disent que *les signes donnent par la foi ce qu'ils signifient.*

Je ne m'étonne pas que les bohémiens aient souscrit sans peine à cet accord. Séparés depuis quarante et cinquante ans de l'Église catholique, et réduits à ne trouver le christianisme que dans le coin qu'ils occupaient en Bohême ; quand ils virent paraître les protestants, ils ne songèrent qu'à s'appuyer de leur secours. Ils surent gagner Luther par leurs soumissions : on avait tout de Bucer par des équivoques : les zuingliens se laissaient flatter aux expressions générales des frères, qui disaient, sans néanmoins le pratiquer, qu'il ne fallait rien ajouter aux termes dont notre Seigneur s'était servi. Calvin fut plus difficile. Nous avons vu, dans la lettre qu'il écrivit aux frères bohémiens réfugiés en Pologne[2], comme il y blâme l'ambiguïté de leur Confession de foi, et déclare qu'on n'y peu[t] souscrire sans ouvrir la porte à la dissension o[u] à l'erreur.

Contre son avis tout fut souscrit, la Confess[ion] helvétique, la bohémique et la saxonique, la prés[ence] substantielle avec la présence par la seule [foi] c'est-à-dire les deux doctrines contraires, a[vec les] équivoques qui les flattaient toutes deux. On [ajouta] tout ce qu'on voulut aux paroles de notre Se[igneur], et en même temps on approuva la Confessio[n] où l'on posait pour maxime qu'il n'y fa[llait rien] ajouter : tout passa, et par ce moyen on [...] On voit comment se séparent et comment [...]

[1] *Syntag. Gen. II. part. p.* 212. — [2] *Ibid. p.* 218. — [3] *Ibid. p.* 219. — [4] *Pylicd. cont. Vald. c.* 15, *t.* IV. *Bibl. PP. II. part. p.* 785. — [5] *V.* sup. *l.* VIII, *p.* 654, *Synt. Conf. I. part. p.* 166, *II. part. p.* 72. — [6] *Ibid. p.* 146.

[1] *V.* sup. *l.* VIII. *p.* 654. *Synt. Conf. I. part.* [...] *ad Vald. p.* 317.

ces sectes séparées de l'unité catholique : en ›arant de la chaire de saint Pierre, elles se nt entre elles, et portent le juste supplice r méprisé le lien de leur unité. Lorsqu'elles aissent en apparence, elles n'en sont pas plus dans le fond ; et leur union, cimentée par des ›s politiques, ne sert qu'à faire connaître par ouvelle preuve qu'elles n'ont pas seulement de l'unité chrétienne, puisqu'elles n'en vienamais à *s'unir dans les sentiments*, comme Paul l'a ordonné [1].

l nous soit maintenant permis de faire un peu de on sur cette histoire des vaudois, des albigeois bohémiens. On voit si les protestants ont eu de les compter parmi leurs ancêtres ; si cette dance leur fait honneur ; et en particulier s'ils l regarder la Bohême depuis Jean Hus comme re *des Églises réformées*[2]. Il est plus clair jour, d'un côté, qu'on ne nous allègue ces que dans la nécessité de trouver dans les passés des témoins de ce qu'on croit être la ; et de l'autre, qu'il n'y a rien de plus misé- jue d'alléguer de tels témoins, qui sont tous incus de faux en des matières capitales, et fond ne s'accordent ni avec les protestants nous, ni avec eux-mêmes. C'est la première on que doivent faire les protestants.

seconde n'est pas moins importante. Ils doionsidérer que toutes ces sectes si différentes elles, et si opposées à la fois tant à nous protestants, conviennent avec eux du comrincipe de se régler par les Écritures : non mme l'Église les aura entendues de tous temps, ette règle est très-véritable, mais comme n les pourra entendre par lui-même. Voilà ce produit toutes les erreurs et toutes les con-. tés que nous avons vues. Sous le nom de ture, chacun a suivi sa pensée ; et l'Écriture en cette sorte, loin d'unir les esprits, les a s, et a fait adorer à chacun les illusions de eur sous le nom de la vérité éternelle.

is il y a une dernière et beaucoup plus imnte réflexion à faire sur toutes les choses qu'on de voir dans cette histoire abrégée des albiset des vaudois. On y découvre la raison pour elle le Saint-Esprit a inspiré à saint Paul cette phétie[3] : « L'Esprit dit expressément que, dans s derniers temps, quelques-uns abandonneront a foi, en suivant des esprits d'erreur et des docrines de démons ; qui enseigneront le mensonge vec hypocrisie, et dont la conscience sera flétrie l'un cautère ; qui défendront de se marier, et bligeront de s'abstenir des viandes que Dieu a éées pour être reçues avec action de grâces par fidèles et par ceux qui connaissent la vérité, e que tout ce que Dieu a créé est bon ; et doit rien rejeter de ce qui se mange avec de grâces, puisqu'il est sanctifié par la Dieu et par la prière. » Tous les saints d'accord qu'il s'agit ici de la secte impie des marcionites et des manichéens, qui enseignaient deux principes, et attribuaient au mauvais la création de l'univers ; ce qui leur faisait détester et la propagation du genre humain, et l'usage de beaucoup de nourritures qu'ils croyaient immondes et mauvaises par leur nature, comme l'ouvrage d'un créateur qui était lui-même impur et mauvais. Saint Paul désigne donc ces sectes maudites par deux pratiques si marquées ; et sans parler d'abord du principe d'où on tirait ces deux mauvaises conséquences, il s'attache à exprimer les deux caractères sensibles par lesquels nous avons vu que ces sectes infâmes ont été reconnues dans tous les temps.

Mais encore que saint Paul n'exprime pas d'abord la cause profonde pour laquelle ces abuseurs défendaient l'usage de deux choses si naturelles, il la marque assez dans la suite, lorsqu'il dit, pour combattre ces erreurs, que *tout ce que Dieu a créé est bon* [1] ; renversant par ce principe le détestable sentiment de ceux qui trouvaient de l'impureté dans l'œuvre de Dieu ; et ensemble nous faisant voir que la racine du mal était de ne pas connaître la création et de blasphémer le Créateur. C'est aussi ce que saint Paul appelle en particulier, plus que toutes les autres doctrines, *des doctrines de démons*[2], parce qu'il n'y a rien de plus convenable à la jalousie de ces esprits séducteurs contre Dieu et contre les hommes, que d'attaquer la création, condamner les œuvres de Dieu, blasphémer contre l'auteur de la loi et contre la loi elle-même, et souiller la nature humaine par toute sorte d'impuretés et d'illusions. Car c'est là ce que faisait le manichéisme : et voilà une vraie doctrine de démons, surtout si on ajoute les enchantements et les prestiges dont il est constant, par tous les auteurs, qu'on a si souvent usé dans cette secte. De détourner maintenant ce sens si simple et si naturel de saint Paul contre ceux qui reconnaissant et le mariage et toutes les viandes comme une institution et un ouvrage de Dieu, s'en abstiennent volontairement pour mortifier les sens et purifier l'esprit, c'est une illusion trop manifeste ; et nous avons vu que les saints Pères s'en sont moqués avant nous. On voit donc très-clairement à qui saint Paul en voulait, et on ne peut pas méconnaître ceux qu'il a si bien marqués par leurs propres caractères.

Pourquoi parmi tant d'hérésies le Saint-Esprit n'a voulu marquer expressément que celle-ci ; les saints Pères en ont été étonnés, et en ont rendu des raisons telles qu'ils l'ont pu en leur siècle. Mais le temps, fidèle interprète des prophéties, nous en a découvert la cause profonde ; et on ne s'étonnera plus que le Saint-Esprit ait pris un soin si particulier de nous prémunir contre cette secte, après qu'on a vu que c'est celle qui a le plus longtemps et le plus dangereusement infecté le christianisme : le plus longtemps, par tant de siècles qu'on lui a vu occuper, et le plus dangereusement, parce que, sans rompre avec éclat comme les autres, elle se tenait cachée autant qu'il était

— [2] Jur. *Avis aux Protest. de l'Europe*, à *[illegible]*, p. 9. — [3] *I. Tim.* IV, 1, 2, 3, 4, 5.

[1] *I. Tim.* IV, 4. — [2] *Ibid.* 1.

possible dans l'Église même, et s'insinuait sous les apparences de la même foi, du même culte, et encore d'un extérieur étonnant de piété. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul a marqué si expressément son *hypocrisie*. Jamais l'esprit de *mensonge*, que cet apôtre remarque, n'a été plus justement attribué à aucune secte; parcequ'outre que celle-ci enseignait comme les autres une fausse doctrine, elle excellait au-dessus des autres à dissimuler sa croyance. Nous avons vu que ces malheureux avouaient tout ce qu'on voulait : le mensonge ne leur coûtait rien dans les choses les plus essentielles; ils n'épargnaient pas le parjure pour cacher leurs dogmes : la facilité qu'ils avaient à trahir leurs consciences y faisait voir une certaine insensibilité, que saint Paul exprime admirablement par le *cautère*, qui rend les chairs insensibles en les mortifiant, comme le docte Théodoret l'a remarqué en ce lieu[1]; et je ne crois pas que jamais une prophétie ait pu être vérifiée par des caractères plus sensibles que celle-ci l'a été.

Il ne faut plus s'étonner pourquoi le Saint-Esprit a voulu que la prédiction de cette hérésie fût si particulière et si précise. C'était plus que toutes les autres hérésies l'erreur *des derniers temps*, comme l'appelle saint Paul[2]; soit que nous prenions pour les derniers temps, selon le style de l'Écriture, tous les temps de la loi nouvelle; soit que nous prenions pour les derniers temps la fin des siècles, où *Satan* devait *être déchaîné* de nouveau[3]. Dès le second et le troisième siècle, l'Église a vu naître et Cerdon, et Marcion, et Manès, ces ennemis du Créateur. On trouve partout des semences de cette doctrine : on en trouve chez Tatien, qui condamnait et le vin et le mariage, et qui dans sa concordance des Évangiles avait rayé tous les passages où il est porté que Jésus-Christ est sorti du sang de David[4]. Cent autres sectes infâmes avaient attaqué le Dieu des Juifs, mais avant Manès et Marcion; et nous apprenons de Théodoret que ce dernier n'avait fait que tourner d'une autre manière les impiétés de Simon le Magicien[5]. Ainsi cette erreur a commencé dès l'origine du christianisme : c'était le vrai *mystère d'iniquité* qui commençait du temps de saint Paul[6] : mais le Saint-Esprit, qui prévoyait que cette peste se devait un jour déclarer d'une manière plus manifeste, l'a fait prédire par cet apôtre avec une précision et une évidence étonnante. Marcion et Manès ont mis dans une plus grande évidence ce mystère d'iniquité : la détestable secte a toujours eu depuis ce temps-là sa suite funeste. Nous l'avons vu; et jamais erreur n'avait plus longtemps troublé l'Église, ni étendu plus loin ses branches. Mais lorsque, par l'éminente doctrine de saint Augustin, et par les soins de saint Léon et de saint Gélase, elle fut éteinte dans tout l'Occident, et dans Rome même où elle avait tâché de s'établir, on voit enfin arriver le terme fatal du *déchaînement de Satan*. *Mille ans* après que *ce fort armé eut été lié* par Jésus-Christ venu au monde[1], l'esprit d'erreur revient plus que jamais; les restes du manichéisme, trop bien conservés en Orient, se débordent sur l'Église latine. Qui nous empêche de regarder ces malheureux temps comme un des termes du déchaînement de Satan, sans préjudice des autres sens plus cachés? Si pour accomplir la prophétie il ne faut que *Gog et Magog*[2], nous trouverons dans l'Arménie, près de Samosate, la province nommée Gogarène, où demeuraient les pauliciens, et nous trouverons Magog dans les Scythes, dont les Bulgares sont sortis[3]. C'est de là que sont venus ces ennemis innombrables de la *cité sainte*[4], par qui l'Italie est attaquée la première. Le mal est porté en un instant jusqu'à l'extrémité du Nord : une étincelle allume un grand feu; l'embrasement s'étend presque par toute la terre. On y découvre partout le venin caché : avec le manichéisme, l'arianisme et toutes les hérésies reviennent sous cent noms bizarres et inouïs. A peine put-on éteindre ce feu durant trois à quatre cents ans, et on en voyait encore des restes au quinzième siècle.

Après qu'il n'en resta plus que la cendre, le mal ne finit pas pour cela. Satan avait mis dans la secte impie de quoi renouveler l'incendie d'une manière plus dangereuse que jamais. La discipline ecclésiastique s'était relâchée par toute la terre; les désordres et les abus portés jusqu'aux environs de l'autel faisaient gémir les bons, les humiliaient, les pressaient à se rendre encore meilleurs : mais ils firent un autre effet dans les esprits aigres et superbes. L'Église romaine, la mère et le lien des Églises, devint l'objet de la haine de tous les esprits indociles : des satires envenimées animent le monde contre le clergé; l'hypocrite manichéen en fait retentir tout l'univers, et donne le nom d'Antechrist à l'Église romaine : car c'est alors qu'est née cette pensée, parmi les ordures du manichéisme, et au milieu des précurseurs de l'Antechrist même. Ces impies s'imaginent paraître plus saints, en disant qu'il faut être saint pour administrer les sacrements. L'ignorant vaudois avale ce poison. On ne veut plus recevoir les sacrements par des ministres odieux et décriés : *le filet se rompt*[5] de tous côtés, et les schismes se multiplient. Satan n'a plus besoin du manichéisme : la haine contre l'Église s'est répandue. La damnable secte a laissé une engeance semblable à elle, et un principe de schisme trop fécond. N'importe que les hérétiques n'aient pas la même doctrine : l'aigreur et la haine les dominent, et les réunissent contre l'Église; c'en est assez. Le vaudois ne croit pas comme l'albigeois; mais, comme l'albigeois, il hait l'Église, et se publie le seul saint, le seul ministre des sacrements. Viclef ne croit pas comme les vaudois; mais Viclef publie, comme les vaudois, que le pape et tout son clergé est déchu de toute autorité par ses déréglements. Jean Hus ne croit pas comme

[1] *Comm. in hunc locum* t. III, p. 479. — [2] I. *Tim.* IV. — [3] *Apoc.* XX, 3, 7. — [4] *Epiph. Hær.* XLVI. p. 390, *etc. Theod.* t. IV, *Hær. fab.* 20, p. 208. — [5] *Theod. ibid.* c. 24. — [6] II. *Thess.* II, 7.

[1] *Apoc.* XX, 2, 3, 7. *Matth.* XII, 29. *Luc.* XI, 21, 22. — [2] *Apoc.* XX, 7, 8. — [3] *Boch. Phal. lib.* III, 13. — [4] *Apoc. ibid.* — [5] *Luc.* V, 6.

Viclef, quoiqu'il l'admire : ce qu'il en admire le plus, et ce qu'il en suit presque uniquement, c'est que les crimes font perdre l'autorité. Ces petits bohémiens prirent cet esprit, comme on a vu ; et ils le firent paraître principalement, lorsqu'ils osèrent, une poignée d'hommes ignorants, rebaptiser toute la terre.

Mais une plus grande apostasie se préparait par le moyen de ces sectes. Le monde rempli d'aigreur enfante Luther et Calvin, qui cantonnent la chrétienté. Les tours sont différents, mais le fond est le même : c'est toujours la haine contre le clergé et contre l'Église romaine ; et nul homme de bonne foi ne peut nier que ce n'ait là été la cause visible de leur progrès étonnant. Il fallait se réformer : qui ne le reconnaît ? Mais il était encore plus nécessaire de ne pas rompre. Ceux qui prêchaient la rupture étaient-ils meilleurs que les autres ? Ils en faisaient le semblant ; et c'était assez pour tromper et *gagner comme la gangrène,* selon l'expression de saint Paul[1]. Le monde voulait condamner et rejeter ses conducteurs : cela s'appelle réforme. Un nom spécieux éblouit les peuples ; et, pour exciter la haine, on n'épargne pas la calomnie : ainsi notre doctrine est défigurée ; on la hait devant que de la connaître.

Avec de nouvelles doctrines on bâtit de nouveaux corps d'Église. Les luthériens et les calvinistes font les deux plus grands : mais ils ne peuvent trouver dans toute la terre une seule Église qui croie comme eux, ni d'où ils puissent tirer une mission ordinaire et légitime. Les vaudois et les albigeois, que quelques-uns nous allèguent, ne servent de rien. Nous venons de les faire voir de purs laïques, aussi embarrassés de leur envoi et de leur titre que ceux qui ont recours à eux. On sait que ces hérétiques toulousains ne sont jamais parvenus jusqu'à tromper aucun prêtre. Les prédicateurs des vaudois sont des marchands, des gens de métier, des femmes même. Les bohémiens n'ont pas une meilleure origine, comme nous l'avons prouvé ; et lorsque les protestants nous allèguent toutes ces sectes, ce n'est pas leurs auteurs qu'ils nous nomment, mais leurs complices.

Mais peut-être que s'ils ne trouvent pas dans ces sectes la suite des personnes, ils y trouveront la suite de la doctrine. Encore moins : semblables par certains endroits aux hussites, par d'autres aux vaudois, par d'autres aux albigeois et aux autres sectes, ils les démentent en d'autres articles. Ainsi, sans rencontrer rien qui soit uniforme, et prenant de côté et d'autre ce qui paraît les accommoder, sans suite, sans unité, sans prédécesseurs véritables, ils remontent le plus haut qu'ils peuvent. Ils ne sont pas les premiers à rejeter les honneurs des saints, ni les oblations pour les morts. Ils trouvent avant eux des corps d'Église de cette même croyance sur ces deux points. Les bohémiens les reçoivent : mais on a vu que ces bohémiens cherchèrent en vain des associés sur la terre. Quoi qu'il en soit, voilà une Église devant Luther : c'est quelque chose à qui n'a rien. Mais, après tout, cette Église qui est devant Luther n'est que cinquante ans devant ; il faudrait tâcher d'aller plus haut : on trouvera les vaudois, et un peu plus haut les manichéens de Toulouse. On trouvera au quatrième siècle les manichéens d'Afrique contraires au culte des saints : un seul Vigilance les suit dans ce seul point ; mais on ne trouvera point plus haut d'auteur certain : et c'est de quoi il s'agit. On ira un peu plus loin sur l'oblation pour les morts. Le prêtre Aërius paraîtra ; mais seul et sans suite, arien de plus : c'est tout ce qu'on trouvera de positif ; tout ce qu'on alléguera au-dessus sera visiblement allégué en l'air. Mais voyons ce qu'on trouvera sur la présence réelle, et souvenons-nous qu'il s'agit de faits positifs et constants. Carlostad n'est pas le premier qui a soutenu que le pain n'est pas fait le corps : Bérenger l'avait déjà dit quatre cents ans auparavant, dans l'onzième siècle. Mais Bérenger n'est pas le premier : ces manichéens d'Orléans venaient de le dire ; et le monde était plein encore du bruit de leur mauvaise doctrine, quand Bérenger en recueillit cette petite partie. Plus haut je trouve bien des prétentions et des procès qu'on nous fait sur cette matière ; mais non pas des faits avérés et positifs.

Au reste, les sociniens ont une suite plus manifeste : en prenant un mot d'un côté et un mot de l'autre, ils nommeront dans tous les siècles des ennemis déclarés de la divinité de Jésus-Christ, et à la fin ils trouveront Cérinthus sous les apôtres. Ils n'en seront pas mieux fondés, pour avoir trouvé quelque chose de semblable parmi tant de témoins discordants d'ailleurs, puisqu'au fond la suite leur manque avec l'uniformité. A le prendre de cette sorte, c'est-à-dire en composant chacun son Église de tout ce qu'on trouvera de conforme à ses sentiments deçà et delà, sans aucune liaison ; rien n'empêche, comme on l'aura pu remarquer, que de toutes les sectes qu'on voit aujourd'hui, et de toutes celles qu'on verra jamais, on ne remonte jusqu'à Simon le Magicien, et jusqu'à ce *mystère d'iniquité* qui commençait du temps de saint Paul[1].

LIVRE XII.

Depuis 1571 *jusqu'à* 1579, *et depuis* 1603 *jusqu'à* 1615.

SOMMAIRE.

En France même les Églises de la réforme troublées du mot de substance. Il est maintenu comme établi selon la parole de Dieu dans un synode ; et dans l'autre réduit à rien en faveur des Suisses, qui se fâchaient de la décision. Foi pour la France, et foi pour la Suisse. Assemblée de Francfort, et projet de nouvelle Confession de foi pour tout le second parti des protestants ; ce qu'on y voulait supprimer en faveur des luthériens. Détestation de la présence réelle, établie et supprimée en même temps. L'affaire de Piscator ; et décision doctrinale de quatre synodes nationaux réduite à rien. Principes des calvinistes, et démonstrations qu'on en tire en notre faveur. Propositions de Dumoulin reçues au synode d'Ay. Rien de solide ni de sérieux dans la réforme.

L'union de Sendomir n'eut son effet qu'en Polo-

[1] II. *Tim.* II, 17.

[1] II. *Thess.* II, 7.

gne. En Suisse, les zuingliens demeurèrent fermes à rejeter les équivoques. Déjà les Français commençaient à entrer dans leurs sentiments. Plusieurs soutenaient ouvertement qu'il fallait rejeter le mot de substance, et changer l'article XXXVI de la Confession de foi présentée à Charles IX, où la Cène était expliquée. Ce n'était pas des particuliers qui faisaient cette dangereuse proposition, mais les Églises entières; et encore les principales Églises, celles de l'Ile-de-France et de Brie, celle de Paris, celle de Meaux, où l'exercice du calvinisme avait commencé, et les voisines. Ces Églises voulaient changer un article si considérable de la Confession de foi que dix ans auparavant on avait donnée comme n'enseignant autre chose que la pure parole de Dieu : c'eût été trop décrier le nouveau parti. Le synode de la Rochelle, où Bèze fut président, résolut de condamner ces réformateurs de la réforme en 1571.

C'était le cas de parler précisément. La contestation étant émue, et les parties étant présentes, il n'y avait qu'à trancher en peu de mots : mais ce n'est que les idées nettes qui produisent la brièveté. Voici donc de mot à mot comme on parla; et je demande seulement qu'il me soit permis de diviser le décret en plusieurs parties, et de le citer comme à trois reprises.

On commence par rejeter ce qui est mauvais, et on le fait assez bien. Poser, ce sera la grande peine : mais lisons. « Sur le XXXVI[e] article de la « Confession de foi, les députés de l'Ile-de-France « représentèrent qu'il serait besoin d'expliquer cet « article, en ce qu'il parle de la participation de la « substance de Jésus-Christ. Après une assez lon« gue conférence, le synode, approuvant l'article « XXXVI, REJETTE L'OPINION de ceux qui ne veu« lent recevoir le mot de substance; par lequel mot « on n'entend aucune confusion, commixtion ou « conjonction qui soit d'une façon charnelle ni au« trement naturelle; mais une conjonction vraie, « très-étroite, et d'une façon spirituelle, par la« quelle Jésus-Christ lui-même est tellement fait « nôtre, et nous siens, qu'il n'y a aucune conjonc« tion de corps ni naturelle ni artificielle qui soit « tant étroite; laquelle ne tend point à cette fin tou« tefois que de sa substance et personne, jointe avec « nos substances et personnes, soit composée quel« que troisième personne et substance; mais seule« ment à ce que sa VERTU, et tout ce qui est en lui « requis à notre salut, nous soit par ce moyen plus « étroitement donné et communiqué: ne consentant « avec ceux qui nous disent que nous nous joignons « avec TOUS SES MÉRITES ET DONS ET AVEC SON « ESPRIT seulement, sans que lui-même soit nôtre. » Voilà bien des paroles sans rien dire. Ce n'est pas une commixtion charnelle ni naturelle : qui ne le sait pas? Elle n'a rien de commun avec les mélanges vulgaires : la fin en est divine, la manière en est toute céleste, et en ce sens spirituelle : qui en doute? Mais quelqu'un a-t-il jamais seulement songé que de la substance de Jésus-Christ unie à la nôtre il s'en fît une troisième personne, une troisième substance? Il ne faut point tant perdre de temps à rejeter ces prodiges, qui ne sont jamais entrés dans aucun esprit.

C'est quelque chose de rejeter ceux qui ne veulent participer qu'aux mérites de Jésus-Christ, à ses dons et à son esprit, sans que lui-même se donne à nous : il ne faudrait qu'ajouter qu'il se donne à nous en la propre et naturelle substance de sa chair et de son sang; car c'est de quoi il s'agit, c'est ce qu'il faut expliquer. Les catholiques le font très-nettement; car ils disent que Jésus-Christ, en prononçant *Ceci est mon corps*, le même *qui a été livré pour vous; ceci est mon sang*, le même *qui a été répandu pour vous*[1], en désigne non la figure, mais la substance, laquelle en disant *prenez*, il rend toute nôtre, n'y ayant rien qui soit plus à nous que ce qui nous est donné de cette sorte. Cela parle, cela s'entend. Au lieu de s'expliquer ainsi nettement et précisément, nous allons voir nos ministres se perdre en vagues discours, et entasser passages sur passages sans rien conclure. Reprenons où nous avons fini; voici ce qui se présente : « Ne consentant, « poursuivent-ils, avec ceux qui disent que nous « nous joignons avec ses mérites et avec ses dons « et son esprit seulement, ainsi admirant avec l'a« pôtre, *Eph.* 5, ce secret supernaturel et incom« préhensible à notre raison, nous croyons que nous « sommes faits participants du corps livré pour « nous, que nous sommes *chair de sa chair et os « de ses os*, et le recevons avec tous ses dons avec « lui par foi engendré en nous par l'efficace et vertu « incompréhensible du Saint-Esprit; en entendant « ainsi ce qui est dit, *Qui mange la chair et boit le « sang a la vie éternelle*; item, *Christ est le cep, et « nous les sarments*, et qu'il nous fait *demeurer « en lui afin de porter son fruit*, et que nous som« mes *membres de son corps, de sa chair et de ses « os*. » On craint assurément d'être entendu, ou plutôt on ne s'entend pas soi-même, quand on se charge de tant de paroles inutiles, de tant de phrases enveloppées, de tant de passages confusément entassés. Car, enfin, ce qu'il faut montrer c'est le tort qu'ont ceux qui ne voulant reconnaître dans l'eucharistie que la communication des mérites et de l'esprit de Jésus-Christ, rejettent de ce mystère la *propre substance de son corps et de son sang*. Or c'est ce qui ne paraît dans aucun de ces passages entassés. Ces passages concluent seulement que nous recevons quelque chose découlée de Jésus-Christ pour nous vivifier, comme les membres reçoivent du chef l'esprit qui les anime; mais ne concluent nullement que nous recevions la propre substance de son corps et de son sang. Il n'y a aucun de ces passages, à la réserve d'un seul, c'est-à-dire, celui de saint Jean VI, qui regarde l'eucharistie; et encore celui de saint Jean VI ne la regarde-t-il pas, si nous en croyons les calvinistes. Et si ce passage bien entendu montre en effet dans l'eucharistie la propre substance de la chair et du sang de Jésus-Christ, il ne la montre plus de la manière qu'il est ici employé par les ministres; puisque tout leur discours se réduit enfin à dire que *nous recevons Jésus-Christ avec tous ses*

[1] *Matth.* XX, VI, 26, 28. *Luc.* XXII, 19, 20. *I. Cor.* IX, 24.

dons avec lui par foi engendré en nous. Or Jésus-Christ *par foi engendré en nous* n'est rien moins que Jésus-Christ uni à nous en la propre et véritable substance de sa chair et de son sang; la première de ces unions n'étant que morale, faite par de pieuses affections de l'âme, et la seconde étant physique, réelle et immédiate de corps à corps et de substance à substance : ainsi ce grand synode n'explique rien moins que ce qu'il veut expliquer.

Je remarque dans ce décret que les calvinistes, ayant entrepris d'expliquer le mystère de l'eucharistie, et dans ce mystère la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ qui en est le fond, nous allèguent tout autre chose que les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang;* car ils sentent bien qu'en disant que ces mots emportent la propre substance du corps et du sang, c'est faire clairement paraître que le dessein de notre Seigneur a été d'exprimer le corps et le sang, non point en figure ni même en vertu, mais en effet, en vérité et en substance. Ainsi cette substance sera non-seulement par la foi dans l'esprit et dans la pensée du fidèle, mais en effet et en vérité sous les espèces sacramentelles où Jésus-Christ la désigne, et par là même dans nos corps où il nous est ordonné de la recevoir, afin qu'en toutes manières nous jouissions de notre Sauveur et participions à notre victime.

Au reste, comme le décret n'avait allégué aucun passage qui établît la propre substance dont il était question, mais plutôt qu'il l'avait excluse en ne montrant Jésus-Christ uni que *par foi,* on revient enfin à la substance par les paroles suivantes : « Et « de fait, ainsi que nous tirons notre mort du pre- « mier Adam, en tant que nous participons à sa « substance; ainsi faut-il que nous participions « vraiment au second Adam Jésus-Christ, afin d'en « tirer notre vie. Partant seront tous pasteurs, et « généralement tous fidèles, exhortés à ne donner « aucun lieu aux opinions contraires à ce que des- « sus, qui a fondement EXPRÈS EN LA PAROLE DE « DIEU. »

Les saints Pères se sont servis de cette comparaison d'Adam pour montrer que Jésus-Christ devait être en nous autrement que par foi ou par affection, ou moralement : car ce n'est point seulement par affection et par la pensée qu'Adam et les parents sont dans leurs enfants; c'est par la communication du même sang et de la même substance : et c'est pourquoi l'union que nous avons avec nos parents, et par leur moyen avec Adam d'où nous sommes tous descendus, n'est pas seulement morale, mais physique et substantielle. Les Pères ont conclu de là que le nouvel Adam devait être en nous d'une manière aussi physique et aussi substantielle, afin que nous puissions tirer de lui l'immortalité, comme nous tirons la mortalité de notre premier père. C'est aussi ce qu'ils ont trouvé, et bien plus abondamment dans l'eucharistie que dans la génération ordinaire, puisque ce n'est pas une portion du sang et de la substance, mais que c'est toute la substance et tout le sang de notre Seigneur Jésus-Christ qui nous y est communiqué. Dire maintenant avec les ministres que cette communication se fasse simplement par foi, c'est non-seulement affaiblir la comparaison, mais encore anéantir le mystère; c'est en ôter la substance : et au lieu qu'elle se trouve plus abondamment en Jésus-Christ qu'en Adam, c'est faire qu'elle s'y trouve beaucoup moins, ou plutôt point du tout.

C'est ainsi que nos docteurs s'embarrassent, et que plus ils font d'efforts pour s'expliquer, plus ils jettent d'obscurité dans les esprits. Cependant à travers ces obscurités on démêle clairement que, parmi les défenseurs du sens figuré, il y avait à la vérité une opinion qui ne voulait dans l'eucharistie que les dons et les mérites de Jésus-Christ ou tout au plus son esprit, et non pas la propre substance de sa chair et de son sang; mais que cette opinion était expressément contraire à la parole de Dieu, et ne devait trouver aucun lieu parmi les fidèles.

Il n'est pas malaisé de deviner qui étaient les défenseurs de cette opinion : c'étaient les Suisses, disciples de Zuingle, et les Français, qui, en approuvant leur sentiment, voulaient faire réformer l'article. C'est pourquoi on entendit aussitôt les plaintes des Suisses, qui crurent voir leur condamnation dans le synode de la Rochelle, et la fraternité rompue; puisque, malgré le tour de douceur qu'on prenait dans le décret, leur doctrine au fond était rejetée comme contraire à la parole de Dieu, avec expresse exhortation à n'y donner aucun lieu parmi les pasteurs et les fidèles.

Ils écrivirent à Bèze dans cet esprit [1], et la réponse qu'on leur fit fut surprenante. Bèze eut ordre de leur écrire que le décret du synode de la Rochelle ne les regardait pas, mais seulement certains Français; de sorte qu'il y avait une Confession de foi pour la France, et une autre pour la Suisse, comme si la foi variait selon les pays, et qu'il ne fût pas aussi véritable qu'en Jésus-Christ il n'y a ni Suisses ni Français, qu'il est véritable, selon saint Paul, qu'il n'y a *ni Scythe ni Grec* [2]. Au surplus, ajoutait Bèze pour contenter les Suisses, que *les Églises de France détestaient la présence substantielle et charnelle,* avec les monstres de la transsubstantiation et de la consubstantiation. Voilà donc, en passant, les luthériens aussi maltraités que les catholiques, et leur doctrine regardée comme également monstrueuse; mais c'est en écrivant aux Suisses : nous avons vu qu'on sait s'adoucir quand on écrit aux luthériens, et que la consubstantiation est épargnée.

Les Suisses ne se payèrent pas de ces subtilités du synode de la Rochelle, et ils virent bien qu'on les attaquait sous le nom de ces Français. Bullinger, ministre de Zurich, qui eut ordre de répondre à Bèze, lui sut bien dire que c'était eux en effet que l'on avait condamnés : « Vous condamnez, répon- « dit-il [3], ceux qui rejettent le mot de propre subs- « tance; et qui ne sait que nous sommes de ce nom- « bre? » Ce que Bèze avait ajouté contre la présence charnelle et substantielle n'ôtait pas la difficulté :

[1] *Hospin.* 1571, p. 344. — [2] *Coloss.* III, 11. — [3] *Hosp. ibid.*

respiraient que l'amour du monde, ils lui reprochèrent son ambition; qu'il n'était qu'un mondain, et qu'il les abandonnerait plutôt que ses honneurs [1]. En même temps ils mirent à leur tête un Kelesiski, maître cordonnier, qui leur fit un corps de doctrine qu'on appela *les formes de Kelesiski*. Dans la suite ils se choisirent un pasteur nommé Matthias Convalde, homme laïque et ignorant; et, en l'an 1467, ils se séparèrent publiquement des calixtins, comme les calixtins avaient fait de Rome. Telle a été la naissance des frères de Bohême; et voilà ce que Camérarius, et eux-mêmes, tant dans leurs Annales que dans leurs Apologies et dans les préfaces de leurs Confessions de foi, nous racontent de leur origine : si ce n'est qu'ils mettent leur séparation en 1457 ; et il me paraît plus net de la mettre dix ans après en 1467, dans le temps qu'ils marquent eux-mêmes la création de leurs nouveaux pasteurs.

Je trouve ici un peu de contradiction entre ce qu'ils racontent de leur histoire dans leur Apologie de 1532, et ce qu'ils en disent dans la préface de 1572 : car ils disent dans cette préface qu'en 1457, dans le temps qu'ils se séparèrent d'avec les calixtins, ils étaient un peuple ramassé de toute sorte de conditions [2]; et dans leur Apologie de 1532, où ils étaient un peu moins fiers, ils reconnaissent franchement qu'ils étaient ramassés *du menu peuple et de quelques prêtres bohémiens en petit nombre, tous ensemble un très-petit nombre de gens, petit reste et méprisables ordures*, ou, comme on voudra traduire, *miserabiles quisquiliæ, laissées dans le monde par Jean Hus* [3]. C'est ainsi qu'ils se séparèrent des calixtins, c'est-à-dire des seuls hussites qui fussent alors. Voilà comme ils sont disciples de Jean Hus : morceau rompu d'un morceau, schisme séparé d'un schisme; hussites divisés des hussites, et qui n'en avaient presque retenu que la désobéissance et la rupture avec l'Église romaine.

Si on demande comment ils pouvaient reconnaître Jean Hus, comme ils font partout, pour un docteur évangélique, pour un *saint martyr*, pour *leur maître*, et pour *l'apôtre des Bohémiens*, et en même temps rejeter comme sacrilége la messe que leur apôtre avait dite constamment jusqu'à la fin, la transsubstantiation et les autres dogmes qu'il avait toujours retenus : c'est qu'ils disaient que *Jean Hus n'avait fait que commencer le rétablissement de l'Évangile;* et ils voulaient croire qu'*il aurait bien changé d'autres choses, si on lui en eût laissé le temps* [4]. En attendant, il ne laissait pas d'être martyr et apôtre, encore qu'il persévérât dans des pratiques si damnables, selon eux; et les frères en célébraient le martyre dans leurs églises le huitième juillet, comme nous l'apprenons de Rudiger [5].

[1] *Camer. de Eccles. frat. p.* 67, 84, *etc. Apol. frat.* 1532, *I. part.* — [2] *De orig. Eccl. Boh. post hist. Camer. p.* 267. — [3] *I. part. Apol. Lyd. t.* II, 221 *et* 222, 232, *etc.* — [4] *Apol* 1532, *I. part. ap. Lyd. t.* II, *p.* 116, 117, 118, *etc.* — [5] *Rudig. narr. post. Cam. hist. p.* 151.

Camérarius demeure d'accord de leur extrême ignorance, et fait ce qu'il peut pour l'excuser. Ce qui est de bien certain, c'est que Dieu ne fit pas des miracles pour les éclairer. Tant de siècles après que la question du baptême des hérétiques avait été si bien éclaircie du commun consentement de toute l'Église, ils furent si ignorants qu'ils rebaptisèrent *tous ceux qui venaient à eux des autres Églises* [1]. Ils persistèrent cent ans durant dans cette erreur, comme ils l'avouent dans tous leurs écrits; et ils reconnaissent dans la préface de 1558 qu'il n'y avait que très peu de temps qu'ils en étaient revenus [2]. Il ne faut pas s'imaginer que ce fût une erreur médiocre, puisque c'était dire que le baptême était perdu dans toute l'Église, et ne restait que parmi eux. C'est ce qu'osèrent penser deux ou trois mille hommes, plus ou moins, également révoltés et contre les calixtins parmi lesquels ils vivaient, et contre l'Église romaine, dont ils s'étaient séparés les uns et les autres trente ou quarante ans auparavant. Une si petite parcelle d'une autre parcelle, détachée depuis si peu d'années de l'Église catholique, osait rebaptiser tout le reste de l'univers, et réduire tout l'héritage de Jésus-Christ à un coin de la Bohême. Ils se croyaient donc les seuls chrétiens, puisqu'ils se croyaient les seuls baptisés; et quoi qu'ils aient pu dire pour se défendre de ce crime, leur rebaptisation les en convainquait. Pour toute excuse, ils répondaient que s'ils rebaptisaient les catholiques, les catholiques aussi les rebaptisaient. Mais on sait assez que l'Église romaine n'a jamais rebaptisé ceux qui avaient été baptisés par qui que ce fût au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit; et quand il y aurait eu dans la Bohême des catholiques assez ignorants pour ne savoir pas une chose si triviale, ceux qui se disaient leurs réformateurs ne devaient-ils pas en savoir davantage? Après tout, comment ces nouveaux rebaptisateurs ne se firent-ils pas rebaptiser eux-mêmes? Si, lorsqu'ils vinrent au monde, le baptême avait cessé dans toute la chrétienté, celui qu'ils avaient reçu ne valait pas mieux que celui des autres; et en cassant le baptême de ceux qui les avaient baptisés, que pouvait devenir le leur? Ils devaient donc aussitôt se faire rebaptiser, que de rebaptiser le reste de l'univers; et il n'y avait à cela qu'un inconvénient : c'est que, selon leurs principes, il n'y avait plus personne sur la terre qui leur pût rendre cet office, puisque le baptême, de quelque côté qu'il pût venir, était également nul. Voilà ce que c'est d'être réformés de la façon d'un cordonnier, qui de leur aveu, dans une préface de leur Confession de foi [3], ne sut jamais un mot de latin, et qui n'était pas moins présomptueux qu'ignorant. Voilà les hommes qu'on admire parmi les protestants. S'agit-il de condamner l'Église romaine, ils ne cessent de lui reprocher l'ignorance de ses prêtres et de ses moines. S'agit-il des ignorants de ces

[1] *Camer. Hist. narr. p* 102. — [2] *Præf. Apol.* 1558, *apud. Lyd. t.* II, *p.* 105. *Ibid. Apol. p. IV*, *p.* 274. *Conf. fid.* 1558, *art.* 12. *Synt. Gen. p.* 195. *Ibid. p.* 170. — [3] *Conf. fid.* 1558, *Synt. Gen. II. part. p.* 164.

derniers siècles, qui ont prétendu réformer l'Église par le schisme : ce sont des pécheurs devenus apôtres; encore que leur ignorance demeure marquée éternellement dès le premier pas qu'ils ont fait. N'importe : si nous en croyons les luthériens dans la préface qu'ils mirent à la tête de l'Apologie des frères, en l'imprimant à Vitemberg du temps de Luther; si, dis-je, nous les en croyons, c'était dans cette ignorante société, et dans cette poignée de gens, que « l'Église de Dieu s'était conservée, « lorsqu'on la croyait tout à fait perdue [1]. »

Cependant ces restes de l'Église, ces dépositaires de l'ancien christianisme, étaient eux-mêmes honteux de ne voir dans tout le monde aucune Église de leur croyance. Camérarius nous apprend [2] qu'au commencement de leur séparation, il leur vint en la pensée de s'informer s'ils ne trouveraient point en quelque endroit de la terre, et principalement en Grèce ou en Arménie, ou quelque part en Orient, le christianisme que l'Occident avait perdu tout à fait dans leur pensée. En ce temps, plusieurs prêtres grecs qui s'étaient sauvés, du sac de Constantinople, en Bohême, et que Roquesane y avait reçus dans sa maison, eurent permission de célébrer les saints mystères selon leur rit. Les frères y virent leur condamnation, et la virent encore plus dans les entretiens qu'ils eurent avec ces prêtres. Mais quoique ces Grecs les eussent assurés qu'en vain ils iraient en Grèce y chercher des chrétiens à leur mode, et qu'ils n'en trouveraient jamais, ils nommèrent des députés, gens habiles et avisés, dont les uns coururent tout l'Orient, d'autres allèrent du côté du Nord, dans la Moscovie; et d'autres prirent leur route vers la Palestine et l'Égypte; d'où s'étant rejoints à Constantinople, selon le projet qu'ils en avaient fait, ils revinrent enfin en Bohême, dire à leurs frères, pour toute réponse, qu'ils se pouvaient assurer d'être les seuls de leur croyance dans toute la terre.

Leur solitude, dénuée de la succession et de toute ordination légitime, leur fit tant d'horreur, qu'encore du temps de Luther ils envoyaient de leurs gens qui se coulaient furtivement dans les ordinations de l'Église romaine : un traité de Luther, que nous avons cité ailleurs, nous l'apprend. Pauvre Église, qui, destituée du principe de fécondité que Jésus-Christ a laissé à ses apôtres et dans l'ordre apostolique, était contrainte de se mêler parmi nous pour y venir mendier ou plutôt dérober les ordres !

Au reste, Luther leur reprochait qu'ils ne voyaient goutte, non plus que Jean Hus, dans la justification, qui était le point principal de l'Évangile : car « ils la mettaient, poursuit-il [3], « dans la foi et dans les œuvres ensemble, ainsi « qu'ont fait plusieurs Pères; et Jean Hus était « plongé dans cette opinion. » Il a raison : car ni les Pères, ni Jean Hus, ni Viclef son maître, ni les orthodoxes, ni les hérétiques, ni les albigeois, ni les vaudois, ni aucun autre, n'avaient songé avant lui à la justice imputative. C'est pourquoi il méprisait les frères de Bohême, « comme « des gens sérieux, rigides, d'un regard farouche, « qui se martyrisaient avec la loi et les œuvres, et « qui n'avaient pas la conscience joyeuse [1]. » C'est ainsi que Luther traitait les plus réguliers, à l'extérieur, de tous les réformateurs schismatiques, et les seuls restes de la vraie Église, à ce qu'on disait. Il fut bientôt satisfait : les frères outrèrent la justification luthérienne, jusqu'à donner aveuglément dans les excès des calvinistes, et même dans ceux dont les calvinistes d'aujourd'hui tâchent de se défendre. Les luthériens voulaient que nous fussions justifiés sans y coopérer, et sans y avoir part. Les frères ajoutèrent que c'était même « sans « le savoir et sans le sentir, comme un embryon « est vivifié dans le ventre de sa mère [2]. » Après qu'on était régénéré, Dieu commençait à se faire sentir : et si Luther voulait qu'on connût avec certitude sa justification, les frères voulaient encore qu'on fût *entièrement et indubitablement* assuré de sa persévérance et de son salut. Ils poussèrent l'imputation de la justice jusqu'à dire que *les péchés, quelque énormes qu'ils fussent, étaient véniels*, pourvu qu'on les commît *avec répugnance* [3], et que c'était de ces péchés que saint Paul disait qu'*il n'y avait point de damnation pour ceux qui étaient en Jésus-Christ* [4].

Les frères avaient comme nous sept sacrements dans la Confession de 1504, présentée au roi Ladislas. Ils les prouvaient par les Écritures, et ils les reconnaissaient *établis pour l'accomplissement des promesses que Dieu avait faites aux fidèles* [5].

Il fallait qu'ils conservassent encore cette doctrine des sept sacrements du temps de Luther, puisqu'il le trouva mauvais. La Confession de foi fut réformée, et les sacrements réduits à deux, le baptême et la cène, comme Luther l'avait prescrit. L'absolution fut reconnue, mais hors du rang des sacrements [6]. En 1504, on parlait de la confession des péchés comme d'une chose d'obligation. Cette obligation ne paraît plus si précise dans la Confession réformée, et on y dit seulement qu'il faut « demander au prêtre l'absolution de ses péchés par « les clefs de l'Église, et en obtenir la rémission par « ce ministère établi de Jésus-Christ pour cette « fin [7]. »

Pour la présence réelle, les défenseurs du sens littéral et les défenseurs du sens figuré ont également tâché de tirer à leur avantage les Confessions de foi des Bohémiens. Pour moi, à qui la chose est indifférente, je rapporterai seulement leurs paroles; et voici d'abord ce qu'ils écrivirent à Roquesane, comme ils le rapportent eux-mêmes dans leur Apo-

[1] *Joan. Eusleb. in orat. præfixa Apol. frat. sub hoc titulo : Œconomia*, etc., *ap. Lyd. t.* II, *p.* 95. — [2] *De Eccl. frat. p.* 91. — [3] *Luth. coll. p.* 286, *edit. Franc. an.* 1676.

[1] *Ibid.* — [2] *Apol. part. IV, ap. Lyd. t.* II, *p.* 244, 248. — [3] *Ibid. II. part. p.* 172, 173. *IV. part. p.* 282. *Ibid. part. II, p.* 168. — [4] *Rom.* VIII, 1. — [5] *Conf. fid. ap. Lyd. t.* II, *p.* 8 *et seq. citat. in Apol.* 1531, *ap. eumd. Lyd.* 296, *t.* II, *Ien. Germ. liv. de l'ador. p.* 229, 230. — [6] *Ibid. art.* 11, 12, 13. — [7] *Ibid. art.* 5, 14. *Prof. fid. ad Lad. cap. de pœnit. laps. ad Lyd. t.* II, *p.* 15.

logie [1] : « Nous croyons qu'on reçoit le corps et le « sang de notre Seigneur sous les espèces du pain « et du vin ; » et un peu après : « Nous ne sommes « pas de ceux qui, entendant mal les paroles de notre « Seigneur, disent qu'il a donné le pain consacré « en mémoire de son corps, qu'il montrait avec « le doigt, en disant : *Ceci est mon corps.* D'au« tres disent que ce pain est le corps de notre Sei« gneur qui est dans le ciel, mais en signification. « Toutes ces explications nous paraissent éloignées « de l'intention de Jésus-Christ, et nous déplaisent « beaucoup. »

Dans leur Confession de foi de 1504, ils parlent ainsi [2] : Toutes les fois « qu'un digne prêtre avec « un peuple fidèle prononce ces paroles : *Ceci est « mon corps, ceci est mon sang*, le pain présent « est le corps de Jésus-Christ qui a été offert pour « nous à la mort, et le vin est le sang répandu « pour nous; et ce corps et ce sang sont présents « sous les espèces du pain et du vin, en mémoire de « sa mort. » Et pour montrer la fermeté de leur foi, ils ajoutent qu'ils en croiraient autant d'une pierre, si Jésus-Christ avait dit que ce fût son corps [3].

On voit ici le même langage dont se servent les catholiques : on voit le corps et le sang *sous les espèces* incontinent après les paroles; et on les y voit non point *en figure*, mais en vérité. Ce qu'ils ont de particulier, c'est qu'ils veulent que ces paroles soient prononcées par un digne prêtre. Voilà ce qu'ils ajoutaient à la doctrine catholique. Pour accomplir l'œuvre de Dieu dans le pain de l'eucharistie, la parole de Jésus-Christ ne suffisait pas, et le mérite du ministre était nécessaire : c'est ce qu'ils avaient appris de Jean Viclef et de Jean Hus.

Ils répètent la même chose dans un autre endroit : « Lors, disent-ils [4], qu'un digne prêtre « prie avec son peuple fidèle, et dit : *Ceci est mon « corps, ceci est mon sang;* aussitôt le pain pré« sent est le même corps qui a été livré à la mort, « et le vin présent est son sang, qui a été répandu « pour notre rédemption. » On voit donc qu'ils ne changent rien sur la présence réelle dans la doctrine catholique : au contraire, ils semblent choisir les termes les plus forts pour l'établir, en disant « qu'incontinent après les paroles le pain est le vrai « corps de Jésus-Christ, le même qui est né de la « Vierge et qui devait être livré à la croix; et le vin « son vrai sang naturel, le même qui devait être « répandu pour nos péchés [5] : » et tout cela, « sans « délai, et au moment même, et d'une présence très« réelle et très-véritable [6], » *præsentissime,* comme ils parlent. Et le sens figuratif leur parut, disent-ils, *si odieux, dans un de leurs synodes, qu'un des leurs, nommé Jean Czizco,* qui avait osé le soutenir, *fut chassé de leur communion* [7]. Ils ajoutent qu'ils ont publié divers écrits contre cette présence en signe, et que ceux qui la défendent les tiennent pour leurs adversaires; qu'ils les appellent des papistes, des antechrists et des idolâtres [1].

C'est encore une autre preuve de leur sentiment, de dire que Jésus-Christ *est présent dans le pain et dans le vin par son corps et par son sang :* autrement, continuent-ils [2], « ni ceux qui sont di« gnes ne recevraient que du pain et du vin, ni ceux « qui sont indignes ne seraient coupables du corps « et du sang, ne pouvant être coupables de ce qui « n'y est pas. » D'où il s'ensuit qu'ils y sont, non-seulement pour les dignes, mais encore pour les indignes.

Il est vrai qu'ils ne veulent pas qu'on adore Jésus-Christ dans l'eucharistie, pour deux raisons : l'une, qu'il ne l'a pas commandé; l'autre, qu'il y a deux présences de Jésus-Christ : la personnelle, la corporelle et la sensible, laquelle seule doit attirer nos adorations; et la spirituelle ou sacramentelle, qui ne les doit pas attirer [3]. Mais encore qu'ils parlent ainsi, ils ne laissent pas de reconnaître la *substance du corps* de Jésus-Christ dans le sacrement [4] : « Il ne nous est pas ordonné, disent-ils [5], d'honorer « cette substance du corps de Jésus-Christ consacré; « mais la substance de Jésus-Christ qui est à la droite « du Père. » Voilà donc dans le sacrement et dans le ciel la substance du corps de Jésus-Christ; mais adorable dans le ciel, et non pas dans le sacrement. Et de peur qu'on ne s'en étonne, ils ajoutent que Jésus-Christ « n'a pas même voulu obliger les « hommes à l'adorer sur la terre, encore qu'il y « fût présent, à cause qu'il attendait le temps de « sa gloire [6] : » ce qui montre que leur intention n'était pas d'exclure la présence substantielle en excluant l'adoration; et qu'au contraire ils la supposaient, puisque, s'ils ne l'eussent pas cru, ils n'auraient eu en aucune sorte à s'excuser de n'adorer pas dans le sacrement ce qui en effet n'y eût pas été.

Ne leur demandons pas au reste où ils prennent cette rare doctrine, qu'il ne suffit pas de savoir Jésus-Christ présent pour l'adorer, et que ce n'était pas son intention qu'on l'adorât sur la terre, ni autre part que dans sa gloire : je me contente de rapporter ce qu'ils prononcent sur la présence réelle; et encore sur la présence réelle, non à la mode des melanchtonistes dans le seul usage, mais incontinent après la consécration.

Avec des expressions apparemment si précises et si décisives pour la présence réelle, ils s'embarrassent ailleurs d'une si étrange manière, qu'ils semblent n'avoir rien tant appréhendé que de laisser un témoignage clair et certain de leur foi : car ils répètent sans cesse que Jésus-Christ n'est pas *en personne* dans l'eucharistie [7]. Il est vrai qu'ils appellent y être *en personne*, y être *corporellement et sensiblement* [8] : expressions qu'ils font toujours marcher ensemble, et qu'ils opposent à une manière d'être spirituelle qu'ils reconnaissent. Mais ce qui les rejette dans un nouvel embarras, c'est qu'ils semblent dire

[1] *Apol.* 1532, *IV. part. ap. Lyd.* 295. — [2] *Prof. fid. ad Lad. cap. de Euch. ap. Lyd. t.* II, *p.* 10, *citat. Apol. IV. part. Ibid.* 296. — [3] *Prof. fid. ad Lad. cap. de Euch. ap. Lyd. t.* II, *p.* 12. — [4] *Apol. ad Lad. ibid.* 42. — [5] *Prof. fid. ad Ladisl. ibid. p.* 27. *Apol.* 66, *etc.* — [6] *Ibid. Apol.* 132, *I. part.* 290. — [7] *Ibid. p.* 208.

[1] *Ibid. p.* 291, 299. — [2] *Ibid.* 309. — [3] *Apol. ad Lad. p.* 67, *et alibi passim.* — [4] *Ibid. p.* 301, 306, 307, 309, 311, *etc.* — [5] *Apol. ad Lad. Ibid. p.* 67. — [6] *Prof. fid. ad Lad. p.* 21. *Apol. ad eumd. p.* 68. — [7] *Apol. ad Lad. ibid. p.* 68, 69 *etc,* 71, 73. — [8] *Ibid. p.* 301, 306, 307, 309, 311, *etc.*

que Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie de cette présence spirituelle, comme il l'est dans le baptême et dans la prédication de la parole[1], comme il a été mangé par les anciens Hébreux dans le désert; comme saint Jean-Baptiste était Élie. On ne sait aussi ce qu'ils veulent dire avec cette bizarre expression : Jésus-Christ n'est pas ici *avec son corps naturel d'une manière existante et corporelle, existenter et corporaliter;* mais il y est *spirituellement, puissamment, par manière de bénédiction, et en vertu : spiritualiter, potenter, benedicte, in virtute*[2]. Ce qu'ils ajoutent n'est pas plus intelligible, que *Jésus-Christ est ici dans la demeure de bénédiction;* c'est-à-dire, selon leur langage, qu'il est dans l'eucharistie *comme il est à la droite de Dieu, mais non pas comme il est dans les cieux.* S'il y est comme à la droite de Dieu, il y est donc en personne. C'est ainsi qu'on devrait conclure naturellement; mais comment distinguer les cieux d'avec la droite de Dieu? C'est où on se perd. Les frères avaient parlé précisément, en disant : « Il n'y « a qu'un Seigneur Jésus, qui est tel dans le sa- « crement avec son corps naturel; mais qui est d'une « autre manière à la droite de son Père : car c'est « autre chose de dire : C'est là Jésus-Christ, ceci « est mon corps; autre chose de dire, qu'il y est de « telle manière[3]. » Mais ils n'ont pas plutôt parlé nettement, qu'ils s'égarent dans des discours alambiqués, où les jette la confusion et l'incertitude de leur esprit et de leurs pensées, avec un vain désir de contenter les deux partis de la réforme.

Plus ils allaient en avant, plus ils devenaient importants et mystérieux; et comme chacun les voulait tirer à soi, ils semblaient aussi de leur côté vouloir contenter les deux partis. Voici enfin ce qu'ils dirent en 1558, et c'est à quoi ils parurent s'en vouloir tenir. Ils se plaignent d'abord qu'on les accuse de « ne pas croire que la présence « du vrai corps et du vrai sang soit présente[4]. » Bizarres expressions, que la présence soit présente! C'est ainsi qu'ils parlent dans la préface : mais dans le corps de la Confession ils enseignent qu'il faut « reconnaître que le pain est le vrai corps de Jé- « sus-Christ, et que la coupe est son vrai sang, « sans rien ajouter du sien à ses paroles. » Mais pendant qu'ils ne veulent pas qu'on ajoute rien aux paroles de Jésus-Christ, ils y ajoutent eux-mêmes le mot de *vrai*, qui n'y est pas; et au lieu que Jésus-Christ a dit, *ceci est mon corps*, ils supposent qu'il ait dit, *ce pain est mon corps :* ce qui est fort différent, comme on l'a pu voir ailleurs. Que s'il leur a été libre d'ajouter ce qu'ils jugeaient nécessaire pour marquer une vraie présence, il a été libre aux autres d'ajouter aussi ce qu'il fallait pour ôter toute équivoque; et rejeter ces expressions après les disputes nées, c'est être ennemi de la lumière, et laisser les questions indécises. C'est pourquoi Calvin leur écrivit qu'il ne pouvait approuver *leur obscure et captieuse brièveté*, et il voulait qu'ils expliquassent *comment le pain est le corps de Jésus-Christ;* à faute de quoi il soutenait que *leur Confession de foi ne pouvait être souscrite sans péril, et serait une occasion de grandes disputes*[1]. Mais Luther était content d'eux, à cause qu'ils approchaient de ses expressions, et qu'ils inclinaient davantage vers la Confession d'Augsbourg. Car même ils continuaient à se plaindre de ceux *qui niaient que le pain et le vin fussent le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ*, et qui les appelaient des *papistes*, des *idolâtres* et des *antechrists*[2], à cause qu'ils reconnaissaient la véritable présence. Enfin, pour faire voir combien ils penchaient à la présence réelle, ils veulent que les ministres en distribuant ce sacrement, et *en récitant les paroles de notre Seigneur, exhortent le peuple* à croire *que la présence de Jésus-Christ est présente*[3]; et dans ce dessein ils ordonnent, quoique d'ailleurs peu portés à l'adoration, *qu'on reçoive le sacrement à genoux.*

Avec ces explications et avec les adoucissements que nous avons rapportés, ils satisfirent tellement Luther, qu'il mit son approbation à la tête d'une Confession de foi qu'ils publièrent, en déclarant néanmoins « qu'ils paraissaient à cette foi non-seu- « lement plus ornés, plus libres et plus polis, mais « encore plus considérables et meilleurs[4] : » ce qui faisait assez connaître qu'il n'approuvait leur Confession qu'à cause qu'elle avait été réformée selon ses maximes.

Il ne paraît pas qu'on les ait inquiétés ni sur les jeûnes réglés qu'ils conservaient parmi eux, ni sur les fêtes qu'ils célébraient en interdisant tout travail, non-seulement à l'honneur de notre Seigneur, mais encore de la sainte Vierge et des saints[5]. On ne leur reprochait pas que c'était observer les jours contre le précepte de l'apôtre, ni que ces fêtes à l'honneur des saints fussent autant d'actes d'idolâtrie. On ne les accuse non plus d'ériger des temples aux saints, sous prétexte qu'ils continuent, comme nous, à nommer temple de la Vierge, *in templo divæ Virginis*, de saint Pierre et de saint Paul, les églises consacrées à Dieu en leur mémoire[6]. On les laisse pareillement ordonner le célibat à leurs prêtres, en les privant du sacerdoce lorsqu'ils se marient[7]; car constamment c'était leur pratique, aussi bien que celle des taborites. Tout cela est sans venin pour les frères; et il n'y a que nous seuls où tout est poison[8].

Je voudrais encore qu'on leur demandât où ils trouvent dans l'Écriture ce qu'ils disent de la sainte Vierge : Qu'*elle est vierge devant l'enfantement et après l'enfantement*[9]. Il est vrai que les saints Pères l'ont tellement cru, qu'ils ont rejeté le contraire comme un blasphème exécrable; mais c'est aussi ce qui nous fait voir qu'on peut compter parmi les blasphèmes beaucoup de choses dont le contraire n'est écrit nulle part : de sorte que, lorsqu'on se vante de ne parler qu'après l'Écriture, ce n'est

[1] *Apol. ad Lad. ibid. p.* 302, 304, 307, 308. — [2] *Ibid.* 74. — [3] *Ibid. p.* 78. — [4] *P.* 162.

[1] *Calv. Epist. ad Vald. p.* 312 *et seq.* — [2] *Ibid.* 195. — [3] *Ibid. p.* 398. — [4] *Ibid. p.* 211. — [5] *Art.* 15, 17. — [6] *Act. Syn. Torin.* 1595. *Synt. II. part. p.* 240, 242. — [7] *Art.* 9. — [8] *Æn. Sylv. Hist. Boh. ap. Lyd. p.* 395, 405. — [9] *Orat. Enc. ap. Lyd. p.* 30; *art.* 17, *p.* 201.

pas un discours sérieux; mais c'est qu'on trouve bon de parler ainsi, et que ce respect apparent pour l'Écriture éblouit les simples.

On prétend que ces frères bohémiens, dont les paroles étaient si douces et si respecteuses envers les puissances; à mesure qu'ils s'engageaient dans les sentiments des luthériens, entrèrent aussi dans leurs intrigues et dans leurs guerres. Ferdinand les trouva mêlés dans la rébellion de l'électeur de Saxe contre Charles V, et les chassa de Bohême. Ils se réfugièrent en Pologne; et il paraît par une lettre de Musculus aux protestants de Pologne, de 1556, qu'il n'y avait que peu d'années qu'on avait reçu dans ce *royaume-là ces réfugiés de Bohême*[1].

Quelque temps après on fit l'union des trois sectes des protestants de Pologne; c'est-à-dire des luthériens, des bohémiens et des zuingliens. L'acte d'union fut passé en 1570 au synode de Sendomir, et il est intitulé en cette sorte : « L'union et « consentement mutuel fait entre les Églises de « Pologne, à savoir, entre ceux de la Confession « d'Augsbourg, ceux de la Confession des frères de « Bohême, et ceux de la Confession des Églises « helvétiques[2], » ou des zuingliens. Dans cet acte les bohémiens se qualifient : *les frères de Bohême, que les ignorants appellent vaudois*[3]. Il paraît donc clairement qu'il s'agissait de ces vaudois qu'on nommait ainsi par erreur, comme nous l'avons fait voir, et qui aussi désavouaient cette origine. Car pour ce qui est des anciens vaudois, nous apprenons d'un ancien auteur qu'il n'y en avait presque point *dans le royaume de Cracovie*, c'est-à-dire dans la Pologne, *non plus que dans l'Angleterre, dans les Pays-Bas, en Danemarck, en Suède, en Norwége et en Prusse*[4]; et depuis le temps de cet auteur ce petit nombre était tellement réduit à rien, qu'on n'en entend plus parler en tous ces pays.

L'accord fut fait en ces termes : pour y expliquer le point de la cène, on y transcrivit tout entier l'article de la Confession saxonique où cette matière est traitée. Nous avons vu que Mclanchton avait dressé cette Confession en 1551, pour être portée à Trente[5]. On y disait que Jésus-Christ est vraiment et substantiellement présent dans la communion, et qu'on le donne vraiment à ceux qui reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ. A quoi ils ajoutent, par une manière de parler étrange, que « la présence « substantielle de Jésus-Christ n'est pas seulement « signifiée, mais vraiment rendue présente, dis- « tribuée et donnée à ceux qui mangent; les signes « n'étant pas nus, mais joints à la chose même, se- « lon la nature des sacrements[6]. »

Il semble qu'on presse beaucoup la *présence substantielle*, lorsqu'on dit, pour l'inculquer avec plus de force, qu'elle n'est pas signifiée, *mais vraiment présente :* mais je me défie de ces fortes expressions de la réforme, qui, plus elle diminue la vérité du corps et du sang dans l'eucharistie, plus elle est riche en paroles; comme si par là elle prétendait réparer la perte qu'elle fait des choses. Au reste, en venant au fond : quoique cette déclaration soit pleine d'équivoques, et qu'elle laisse des échappatoires à chaque parti pour conserver sa propre doctrine; toutefois ce sont les zuingliens qui font la plus grande avance, puisqu'au lieu qu'ils disaient dans leur Confession que le corps de notre Seigneur, étant dans le ciel *absent de nous*, nous devient présent seulement *par sa vertu*, les termes de l'accord portent que Jésus-Christ nous est *substantiellement* présent : et, malgré toutes les règles du langage humain, une presence envertu devient tout à coup une présence en substance.

Il y a des termes, dans l'accord, que les luthériens auraient peine à sauver, si on ne s'accoutumait dans la nouvelle réforme à tout expliquer comme on veut. Par exemple, ils semblent s'éloigner beaucoup de la croyance qu'ils ont que le corps de Jésus-Christ est pris par la bouche, et même par les indignes, lorsqu'ils disent, dans cet accord, que *les signes de la cène donnent par la foi aux croyants ce qu'ils signifient*[1]. Mais outre qu'ils peuvent dire qu'ils ont parlé de la sorte parce que la présence réelle n'est connue que par la foi, ils pourront encore ajouter qu'en effet il y a des biens dans la cène qui ne sont donnés qu'aux seuls croyants, comme la vie éternelle et la nourriture des âmes; et que c'est de ceux-là qu'ils veulent parler, lorsqu'ils disent que *les signes donnent par la foi ce qu'ils signifient*.

Je ne m'étonne pas que les bohémiens aient souscrit sans peine à cet accord. Séparés depuis quarante et cinquante ans de l'Église catholique, et réduits à ne trouver le christianisme que dans le coin qu'ils occupaient en Bohême; quand ils virent paraître les protestants, ils ne songèrent qu'à s'appuyer de leur secours. Ils surent gagner Luther par leurs soumissions : on avait tout de Bucer par des équivoques : les zuingliens se laissaient flatter aux expressions générales des frères, qui disaient, sans néanmoins le pratiquer, qu'il ne fallait rien ajouter aux termes dont notre Seigneur s'était servi. Calvin fut plus difficile. Nous avons vu, dans la lettre qu'il écrivit aux frères bohémiens réfugiés en Pologne[2], comme il y blâme l'ambiguïté de leur Confession de foi, et déclare qu'on n'y peut souscrire sans ouvrir la porte à la dissension ou à l'erreur.

Contre son avis tout fut souscrit, la Confession helvétique, la bohémique et la saxonique, la présence substantielle avec la présence par la seule vertu, c'est-à-dire les deux doctrines contraires, avec les équivoques qui les flattaient toutes deux. On ajouta tout ce qu'on voulut aux paroles de notre Seigneur; et en même temps on approuva la Confession de foi où l'on posait pour maxime qu'il n'y fallait rien ajouter : tout passa, et par ce moyen on fit la paix. On voit comment se séparent et comment s'unissent

[1] *Syntag. Gen. II. part. p.* 212. — [2] *Ibid. p.* 218. — [3] *Ibid. p.* 219. — [4] *Pylicd. cont. Vald. c.* 15, *t.* IV. *Bibl. PP. II. part. p.* 785. — [5] *V.* sup. *l.* VIII, *p.* 664, *Synt. Conf. I. part. p.* 160, *II. part. p.* 72. — [6] *Ibid. p.* 116

[1] *V.* sup. *l.* VIII. *p.* 654. *Synt. Conf. I. part. p.* 164. — [2] *Ep. ad Vald. p.* 317.

toutes ces sectes séparées de l'unité catholique : en se séparant de la chaire de saint Pierre, elles se séparent entre elles, et portent le juste supplice d'avoir méprisé le lien de leur unité. Lorsqu'elles se réunissent en apparence, elles n'en sont pas plus unies dans le fond ; et leur union, cimentée par des intérêts politiques, ne sert qu'à faire connaître par une nouvelle preuve qu'elles n'ont pas seulement l'idée de l'unité chrétienne, puisqu'elles n'en viennent jamais à *s'unir dans les sentiments*, comme saint Paul l'a ordonné [1].

Qu'il nous soit maintenant permis de faire un peu de réflexion sur cette histoire des vaudois, des albigeois et des bohémiens. On voit si les protestants ont eu raison de les compter parmi leurs ancêtres ; si cette descendance leur fait honneur ; et en particulier s'ils ont dû regarder la Bohême depuis Jean Hus comme *la mère des Églises réformées*[2]. Il est plus clair que le jour, d'un côté, qu'on ne nous allègue ces sectes que dans la nécessité de trouver dans les siècles passés des témoins de ce qu'on croit être la vérité ; et de l'autre, qu'il n'y a rien de plus misérable que d'alléguer de tels témoins, qui sont tous convaincus de faux en des matières capitales, et qui au fond ne s'accordent ni avec les protestants ni avec nous, ni avec eux-mêmes. C'est la première réflexion que doivent faire les protestants.

La seconde n'est pas moins importante. Ils doivent considérer que toutes ces sectes si différentes entre elles, et si opposées à la fois tant à nous qu'aux protestants, conviennent avec eux du commun principe de se régler par les Écritures : non pas comme l'Église les aura entendues de tous temps, car cette règle est très-véritable, mais comme chacun les pourra entendre par lui-même. Voilà ce qui a produit toutes les erreurs et toutes les contrariétés que nous avons vues. Sous le nom de l'Écriture, chacun a suivi sa pensée ; et l'Écriture prise en cette sorte, loin d'unir les esprits, les a divisés, et a fait adorer à chacun les illusions de son cœur sous le nom de la vérité éternelle.

Mais il y a une dernière et beaucoup plus importante réflexion à faire sur toutes les choses qu'on vient de voir dans cette histoire abrégée des albigeois et des vaudois. On y découvre la raison pour laquelle le Saint-Esprit a inspiré à saint Paul cette prophétie [3] : « L'Esprit dit expressément que, dans « les derniers temps, quelques-uns abandonneront « la foi, en suivant des esprits d'erreur et des doc« trines de démons ; qui enseigneront le mensonge « avec hypocrisie, et dont la conscience sera flétrie « d'un cautère ; qui défendront de se marier, et « obligeront de s'abstenir des viandes que Dieu a « créées pour être reçues avec action de grâces par « les fidèles et par ceux qui connaissent la vérité, « parce que tout ce que Dieu a créé est bon ; et on ne doit rien rejeter de ce qui se mange avec « action de grâces, puisqu'il est sanctifié par la « parole de Dieu et par la prière. » Tous les saints Pères sont d'accord qu'il s'agit ici de la secte impie des marcionites et des manichéens, qui enseignaient deux principes, et attribuaient au mauvais la création de l'univers ; ce qui leur faisait détester et la propagation du genre humain, et l'usage de beaucoup de nourritures qu'ils croyaient immondes et mauvaises par leur nature, comme l'ouvrage d'un créateur qui était lui-même impur et mauvais. Saint Paul désigne donc ces sectes maudites par deux pratiques si marquées ; et sans parler d'abord du principe d'où on tirait ces deux mauvaises conséquences, il s'attache à exprimer les deux caractères sensibles par lesquels nous avons vu que ces sectes infâmes ont été reconnues dans tous les temps.

Mais encore que saint Paul n'exprime pas d'abord la cause profonde pour laquelle ces abuseurs défendaient l'usage de deux choses si naturelles, il la marque assez dans la suite, lorsqu'il dit, pour combattre ces erreurs, que *tout ce que Dieu a créé est bon* [1] ; renversant par ce principe le détestable sentiment de ceux qui trouvaient de l'impureté dans l'œuvre de Dieu ; et ensemble nous faisant voir que la racine du mal était de ne pas connaître la création et de blasphémer le Créateur. C'est aussi ce que saint Paul appelle en particulier, plus que toutes les autres doctrines, *des doctrines de démons*[2], parce qu'il n'y a rien de plus convenable à la jalousie de ces esprits séducteurs contre Dieu et contre les hommes, que d'attaquer la création, condamner les œuvres de Dieu, blasphémer contre l'auteur de la loi et contre la loi elle-même, et souiller la nature humaine par toute sorte d'impuretés et d'illusions. Car c'est là ce que faisait le manichéisme : et voilà une vraie doctrine de démons, surtout si on ajoute les enchantements et les prestiges dont il est constant, par tous les auteurs, qu'on a si souvent usé dans cette secte. De détourner maintenant ce sens si simple et si naturel de saint Paul contre ceux qui reconnaissant et le mariage et toutes les viandes comme une institution et un ouvrage de Dieu, s'en abstiennent volontairement pour mortifier les sens et purifier l'esprit, c'est une illusion trop manifeste ; et nous avons vu que les saints Pères s'en sont moqués avant nous. On voit donc très-clairement à qui saint Paul en voulait, et on ne peut pas méconnaître ceux qu'il a si bien marqués par leurs propres caractères.

Pourquoi parmi tant d'hérésies le Saint-Esprit n'a voulu marquer expressément que celle-ci ; les saints Pères en ont été étonnés, et en ont rendu des raisons telles qu'ils l'ont pu en leur siècle. Mais le temps, fidèle interprète des prophéties, nous en a découvert la cause profonde ; et on ne s'étonnera plus que le Saint-Esprit ait pris un soin si particulier de nous prémunir contre cette secte, après qu'on a vu que c'est celle qui a le plus longtemps et le plus dangereusement infecté le christianisme : le plus longtemps, par tant de siècles qu'on lui a vu occuper, et le plus dangereusement, parce que, sans rompre avec éclat comme les autres, elle se tenait cachée autant qu'il était

[1] *Philip.* II, 2. — [2] *Jur. Avis aux Protest. de l'Europe, à la tête des Préj. légitimes*, p. 9. — [3] *I. Tim.* IV, 1, 2, 3, 4, 5.

[1] *I. Tim.* IV, 4. — [2] *Ibid.* 1.

possible dans l'Eglise même, et s'insinuait sous les apparences de la même foi, du même culte, et encore d'un extérieur étonnant de piété. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul a marqué si expressément son *hypocrisie*. Jamais l'esprit de *mensonge*, que cet apôtre remarque, n'a été plus justement attribué à aucune secte; parcequ'outre que celle-ci enseignait comme les autres une fausse doctrine, elle excellait au-dessus des autres à dissimuler sa croyance. Nous avons vu que ces malheureux avouaient tout ce qu'on voulait : le mensonge ne leur coûtait rien dans les choses les plus essentielles; ils n'épargnaient pas le parjure pour cacher leurs dogmes : la facilité qu'ils avaient à trahir leurs consciences y faisait voir une certaine insensibilité, que saint Paul exprime admirablement par le *cautère*, qui rend les chairs insensibles en les mortifiant, comme le docte Théodoret l'a remarqué en ce lieu[1]; et je ne crois pas que jamais une prophétie ait pu être vérifiée par des caractères plus sensibles que celle-ci l'a été.

Il ne faut plus s'étonner pourquoi le Saint-Esprit a voulu que la prédiction de cette hérésie fût si particulière et si précise. C'était plus que toutes les autres hérésies l'erreur *des derniers temps*, comme l'appelle saint Paul[2]; soit que nous prenions pour les derniers temps, selon le style de l'Écriture, tous les temps de la loi nouvelle; soit que nous prenions pour les derniers temps la fin des siècles, où *Satan* devait *être déchaîné* de nouveau[3]. Dès le second et le troisième siècle, l'Église a vu naître et Cerdon, et Marcion, et Manès, ces ennemis du Créateur. On trouve partout des semences de cette doctrine : on en trouve chez Tatien, qui condamnait et le vin et le mariage, et qui dans sa concordance des Évangiles avait rayé tous les passages où il est porté que Jésus-Christ est sorti du sang de David[4]. Cent autres sectes infâmes avaient attaqué le Dieu des Juifs, mais avant Manès et Marcion; et nous apprenons de Théodoret que ce dernier n'avait fait que tourner d'une autre manière les impiétés de Simon le Magicien[5]. Ainsi cette erreur a commencé dès l'origine du christianisme : c'était le vrai *mystère d'iniquité* qui commençait du temps de saint Paul[6] : mais le Saint-Esprit, qui prévoyait que cette peste se devait un jour déclarer d'une manière plus manifeste, l'a fait prédire par cet apôtre avec une précision et une évidence étonnante. Marcion et Manès ont mis dans une plus grande évidence ce mystère d'iniquité : la détestable secte a toujours eu depuis ce temps-là sa suite funeste. Nous l'avons vu; et jamais erreur n'avait plus longtemps troublé l'Église, ni étendu plus loin ses branches. Mais lorsque, par l'éminente doctrine de saint Augustin, et par les soins de saint Léon et de saint Gélase, elle fut éteinte dans tout l'Occident, et dans Rome même où elle avait tâché de s'établir,

[1] *Comm. in hunc locum t.* III, *p.* 479. — [2] I. *Tim.* IV. — [3] *Apoc.* XX, 3, 7. — [4] *Epiph. Hær.* XLVI. *p.* 390, *etc. Theod. t.* IV, *Hær. fab.* 20, *p.* 208. — [5] *Theod. ibid. c.* 24. — [6] II. *Thess.* II, 7.

on voit enfin arriver le terme fatal du *déchaînement de Satan*. *Mille ans* après que *ce fort armé eut été lié* par Jésus-Christ venu au monde[1], l'esprit d'erreur revient plus que jamais; les restes du manichéisme, trop bien conservés en Orient, se débordent sur l'Église latine. Qui nous empêche de regarder ces malheureux temps comme un des termes du déchaînement de Satan, sans préjudice des autres sens plus cachés? Si pour accomplir la prophétie il ne faut que *Gog et Magog*[2], nous trouverons dans l'Arménie, près de Samosate, la province nommée Gogarène, où demeuraient les pauliciens, et nous trouverons Magog dans les Scythes, dont les Bulgares sont sortis[3]. C'est de là que sont venus ces ennemis innombrables de la *cité sainte*[4], par qui l'Italie est attaquée la première. Le mal est porté en un instant jusqu'à l'extrémité du Nord : une étincelle allume un grand feu; l'embrasement s'étend presque par toute la terre. On y découvre partout le venin caché : avec le manichéisme, l'arianisme et toutes les hérésies reviennent sous cent noms bizarres et inouïs. A peine put-on éteindre ce feu durant trois à quatre cents ans, et on en voyait encore des restes au quinzième siècle.

Après qu'il n'en resta plus que la cendre, le mal ne finit pas pour cela. Satan avait mis dans la secte impie de quoi renouveler l'incendie d'une manière plus dangereuse que jamais. La discipline ecclésiastique s'était relâchée par toute la terre; les désordres et les abus portés jusqu'aux environs de l'autel faisaient gémir les bons, les humiliaient, les pressaient à se rendre encore meilleurs : mais ils firen[t] un autre effet dans les esprits aigres et superbe[s]. L'Église romaine, la mère et le lien des Églises, d[e]vint l'objet de la haine de tous les esprits indocile[s] des satires envenimées animent le monde contre clergé; l'hypocrite manichéen en fait retentir t[out] l'univers, et donne le nom d'Antechrist à l'Églis[e ro]maine : car c'est alors qu'est née cette pensée, [par]mi les ordures du manichéisme, et au milieu [des] précurseurs de l'Antechrist même. Ces impies s'i[ma]ginent paraître plus saints, en disant qu'il faut [être] saint pour administrer les sacrements. L'ign[orant] vaudois avale ce poison. On ne veut plus rec[evoir] les sacrements par des ministres odieux et déc[riés]; *le filet se rompt*[5] de tous côtés, et les schism[es se] multiplient. Satan n'a plus besoin du manich[éisme;] la haine contre l'Église s'est répandue. La dam[née] secte a laissé une engeance semblable à elle, principe de schisme trop fécond. N'importe [que les] hérétiques n'aient pas la même doctrine : l'[orgueil] et la haine les dominent, et les réunissent [contre] l'Église; c'en est assez. Le vaudois ne cr[oit pas] comme l'albigeois; mais, comme l'albigeois, [il quitte] l'Église, et se publie le seul saint, le seul [ministre] des sacrements. Viclef ne croit pas comm[e les vau]dois; mais Viclef publie, comme les vau[dois, que le] pape et tout son clergé est déchu de to[ute autorité] par ses déréglements. Jean Hus ne cro[it ...]

[1] *Apoc.* XX, 2, 3, 7. *Matth.* XII, 29. *Luc.* ... — [2] *Apoc.* XX, 7, 8. — [3] *Boch. Phal. lib.* III, ... — [5] *Luc.* V, 6.

Viclef, quoiqu'il l'admire : ce qu'il en admire le plus, et ce qu'il en suit presque uniquement, c'est que les crimes font perdre l'autorité. Ces petits bohémiens prirent cet esprit, comme on a vu; et ils le firent paraître principalement, lorsqu'ils osèrent, une poignée d'hommes ignorants, rebaptiser toute la terre.

Mais une plus grande apostasie se préparait par le moyen de ces sectes. Le monde rempli d'aigreur enfante Luther et Calvin, qui cantonnent la chrétienté. Les tours sont différents, mais le fond est le même : c'est toujours la haine contre le clergé et contre l'Église romaine; et nul homme de bonne foi ne peut nier que ce n'ait là été la cause visible de leur progrès étonnant. Il fallait se réformer : qui ne le reconnaît? Mais il était encore plus nécessaire de ne pas rompre. Ceux qui prêchaient la rupture étaient-ils meilleurs que les autres? Ils en faisaient le semblant; et c'était assez pour tromper et *gagner comme la gangrène,* selon l'expression de saint Paul . Le monde voulait condamner et rejeter ses conducteurs : cela s'appelle réforme. Un nom spécieux éblouit les peuples; et, pour exciter la haine, on n'épargne pas la calomnie : ainsi notre doctrine est défigurée; on la hait devant que de la connaître.

Avec de nouvelles doctrines on bâtit de nouveaux corps d'Église. Les luthériens et les calvinistes font les deux plus grands : mais ils ne peuvent trouver dans toute la terre une seule Église qui croie comme eux, ni d'où ils puissent tirer une mission ordinaire et légitime. Les vaudois et les albigeois, que quelques-uns nous allèguent, ne servent de rien. Nous venons de les faire voir de purs laïques, aussi embarrassés de leur envoi et de leur titre que ceux qui ont recours à eux. On sait que ces hérétiques toulousains ne sont jamais parvenus jusqu'à tromper aucun prêtre. Les prédicateurs des vaudois sont des marchands, des gens de métier, des femmes même. Les bohémiens n'ont pas une meilleure origine, comme nous l'avons prouvé; et lorsque les protestants nous allèguent toutes ces sectes, ce n'est pas leurs auteurs qu'ils nous nomment, mais leurs complices.

Mais peut-être que s'ils ne trouvent pas dans ces sectes la suite des personnes, ils y trouveront la suite de la doctrine. Encore moins : semblables par certains endroits aux hussites, par d'autres aux vaudois, par d'autres aux albigeois et aux autres sectes, ils les démentent en d'autres articles. Ainsi, sans rencontrer rien qui soit uniforme, et prenant de côté et d'autre ce qui paraît les accommoder, sans suite, sans unité, sans prédécesseurs véritables, ils remontent le plus haut qu'ils peuvent. Ils ne sont pas les premiers à rejeter les honneurs des saints, ni les oblations pour les morts. Ils trouvent avant eux des corps d'Église de cette même croyance sur ces deux points. Les bohémiens les reçoivent : mais on a vu que ces bohémiens cherchèrent en vain des associés sur la terre. Quoi qu'il en soit, voilà une Église devant Luther : c'est quelque chose à qui n'a rien. Mais, après tout, cette Église qui est devant Luther n'est que cinquante ans devant; il faudrait tâcher d'aller plus haut : on trouvera les vaudois, et un peu plus haut les manichéens de Toulouse. On trouvera au quatrième siècle les manichéens d'Afrique contraires au culte des saints : un seul Vigilance les suit dans ce seul point; mais on ne trouvera point plus haut d'auteur certain : et c'est de quoi il s'agit. On ira un peu plus loin sur l'oblation pour les morts. Le prêtre Aërius paraîtra; mais seul et sans suite, a rien de plus : c'est tout ce qu'on trouvera de positif; tout ce qu'on alléguera au-dessus sera visiblement allégué en l'air. Mais voyons ce qu'on trouvera sur la présence réelle, et souvenons-nous qu'il s'agit de faits positifs et constants. Carlostad n'est pas le premier qui a soutenu que le pain n'est pas fait le corps : Bérenger l'avait déjà dit quatre cents ans auparavant, dans l'onzième siècle. Mais Bérenger n'est pas le premier : ces manichéens d'Orléans venaient de le dire; et le monde était plein encore du bruit de leur mauvaise doctrine, quand Bérenger en recueillit cette petite partie. Plus haut je trouve bien des prétentions et des procès qu'on nous fait sur cette matière; mais non pas des faits avérés et positifs.

Au reste, les sociniens ont une suite plus manifeste : en prenant un mot d'un côté et un mot de l'autre, ils nommeront dans tous les siècles des ennemis déclarés de la divinité de Jésus-Christ, et à la fin ils trouveront Cérinthus sous les apôtres. Ils n'en seront pas mieux fondés, pour avoir trouvé quelque chose de semblable parmi tant de témoins discordants d'ailleurs, puisqu'au fond la suite leur manque avec l'uniformité. A le prendre de cette sorte, c'est-à-dire en composant chacun son Église de tout ce qu'on trouvera de conforme à ses sentiments deçà et delà, sans aucune liaison; rien n'empêche, comme on l'aura pu remarquer, que de toutes les sectes qu'on voit aujourd'hui, et de toutes celles qu'on verra jamais, on ne remonte jusqu'à Simon le Magicien, et jusqu'à ce *mystère d'iniquité* qui commençait du temps de saint Paul [1].

Tim. II, 17.

[1] II. *Thess.* II, 7.

LIVRE XII.

Depuis 1571 *jusqu'à* 1579, *et depuis* 1603 *jusqu'à* 1615.

SOMMAIRE.

En France même les Églises de la réforme troublées du mot de substance. Il est maintenu comme établi selon la parole de Dieu dans un synode; et dans l'autre réduit à rien en faveur des Suisses, qui se fâchaient de la décision. Foi pour la France, et foi pour la Suisse. Assemblée de Francfort, et projet de nouvelle Confession de foi pour tout le second parti des protestants; ce qu'on y voulait supprimer en faveur des luthériens. Détestation de la présence réelle, établie et supprimée en même temps. L'affaire de Piscator; et décision doctrinale de quatre synodes nationaux réduite à rien. Principes des calvinistes, et démonstrations qu'on en tire en notre faveur. Propositions de Dumoulin reçues au synode d'Ay. Rien de solide ni de sérieux dans la réforme.

L'union de Sendomir n'eut son effet qu'en Polo-

« tification consiste non-seulement en la rémission « des péchés, mais en l'imputation de la justice acti- « ve : et, M'ASSUJETTISSANT A LA PAROLE DE DIEU, « je crois que *le Fils de l'homme est venu pour ser- « vir, et non pour être servi*, et qu'il a servi pour « ce qu'il est venu ; PROMETTANT DE NE ME DÉ- « PARTIR JAMAIS DE LA DOCTRINE REÇUE EN « NOS ÉGLISES, ET DE M'ASSUJETTIR AUX RÈ- « GLEMENTS DES SYNODES NATIONAUX SUR CE « SUJET. »

A quoi sert à la justice imputée que Jésus-Christ soit *venu pour servir, et non pour être servi ;* et ce que fait ce passage venu tout à coup sans liaison au milieu de ce décret, le devine qui pourra. Je ne vois pas aussi à quoi nous sert l'imputation de la loi *cérémoniale*, qui n'a jamais été faite pour nous; ni pour quelle raison il a fallu que Jésus-Christ y fût *sujet non-seulement pour notre bien, mais en notre place*. Je comprends bien comment Jésus-Christ, ayant dissipé par sa mort les ombres et les figures de la loi, nous a laissés libres de la servitude des lois cérémonielles, qui n'étaient qu'ombres et figures : mais qu'il ait fallu pour cela qu'il y ait été sujet en notre place, la conséquence en serait pernicieuse; et on conclurait de même qu'il nous a aussi déchargés de la loi morale en l'accomplissant. Tout cela montre le peu de justesse de nos réformés, plus soigneux d'étaler de l'érudition, et de jeter en l'air de grands mots, que de parler avec précision dans leurs décrets.

Je ne sais pourquoi l'affaire de Piscator tenait si extraordinairement au cœur à nos réformés de France, ni pourquoi le synode de Privas en était venu aux dernières précautions, en ordonnant la souscription que nous avons vue. Il fallait du moins s'en tenir là. Un formulaire de foi qu'on fait souscrire à tous les pasteurs, doit expliquer la matière pleinement et précisément. Néanmoins, après cette souscription et tous les décrets précédents, on eut besoin de faire encore une nouvelle déclaration, au synode de Tonneins en 1614. Quatre grands décrets coup sur coup, et en termes si différents, sur un article particulier, et dans une matière si bornée, c'est assurément beaucoup : mais dans la nouvelle réforme on trouve toujours quelque chose qu'il faut ajouter ou diminuer, et jamais on n'y explique la foi si sincèrement, ni avec une si pleine suffisance, qu'on s'en tienne précisément aux premières décisions.

Pour achever cette affaire, je ferai une courte réflexion sur le fond de la doctrine, et quelques autres réflexions sur la procédure.

Sur le fond j'entends bien que la mort de Jésus-Christ, et le payement qu'il a fait pour nous à la justice divine, de la peine dont nous étions redevables envers elle, nous est imputé comme on impute à un débiteur le payement que sa caution fait à sa décharge. Mais que la justice parfaite accom[illegible]
par notre Seigneur dans sa vie et dans sa m[illegible]
l'obéissance absolue qu'il a rendue à la [illegible]
imputée ou, comme on parle, [illegible]
même sens que le payement de [illegible]

puté au débiteur; c'est dire que par sa justice il nous décharge de l'obligation d'être gens de bien, comme par son supplice il nous décharge de l'obligation de subir celui que nos péchés avaient mérité.

J'entends donc et très-clairement d'une autre manière à quoi il nous sert d'avoir un Sauveur d'une sainteté infinie. Car par là je le vois seul digne de nous impétrer toutes les grâces nécessaires pour nous faire justes. Mais que formellement nous soyons faits justes parce que Jésus-Christ l'a été, et que sa justice nous soit allouée comme s'il avait accompli la loi à notre décharge ; ni l'Écriture ne le dit, ni aucun homme de bon sens ne le peut entendre.

Par ce moyen, en comptant pour rien la justice que nous avons intérieurement, et celle que nous pratiquons par la grâce, on nous fait tous dans le fond également justes, parce que la justice de Jésus-Christ, qu'on suppose être la seule qui nous rende justes, est infinie.

On ravit aussi aux élus de Dieu la couronne de justice, que le juste Juge réserve à chacun en particulier; puisqu'on suppose qu'ils ont tous la même justice, qui est infinie : ou si enfin on avoue que cette justice infinie nous est allouée par divers degrés, suivant que nous en approchons plus ou moins par la justice particulière que la grâce met en nous, c'est, avec des expressions extraordinaires, ne dire que la même chose que les catholiques.

Voilà en peu de paroles ce que j'avais à dire sur le fond. J'aurai encore plus tôt fait sur la procédure : elle n'a rien que de faible, rien de grave ni de sérieux. L'acte le plus important est le formulaire de souscription ordonné au synode de Privas : mais d'abord on n'y songe pas seulement à convaincre Piscator par les Écritures. Il s'agissait d'établir *que l'obéissance de Jésus-Christ, par laquelle il a accompli toute la loi dans sa vie et dans sa mort, nous est allouée pour nous rendre justes ;* ce qu'on appelle dans le formulaire de Privas, comme on avait fait à Gap, l'imputation de la justice active.

Or tout ce qu'on a pu trouver en quatre synodes pour établir cette doctrine, et l'imputation de cette justice active par les Écritures, c'est que *le Fils de l'homme est venu non pas pour être servi, mais pour servir ;* passage si peu convenant à la justice imputée, qu'on ne peut pas même entrevoir pourquoi il est allégué.

C'est-à-dire que dans la nouvelle réforme, pourvu qu'on ait nommé la parole de Dieu avec emphase, et qu'ensuite on ait jeté un passage en l'air, on croit avoir satisfait à la profession qu'on a faite de n'en croire que l'Écriture en termes exprès. Les peuples sont éblouis de ses magnifiques promesses, et ne sentent pas même ce que fait sur eux l'autorité de leurs ministres, quoique ce soit elle au fond qui les détermine.

seulement on n'a rien trouvé contre Pisca-

sait rien que de général et d'indéfini, on s'avise de faire dire dans le formulaire : « Je déclare et proteste « que j'entends l'article XVIII de notre Confession « de foi selon le sens reçu en nos Églises, approuvé « par les synodes, et conforme à la parole de Dieu. »

La parole de Dieu eût suffi seule : mais comme on en disputait, pour finir il en fallut revenir à l'autorité des choses jugées, et s'en tenir à l'article de la Confession de foi, *en l'entendant*, non selon ses termes précis, mais *selon le sens reçu dans les Églises, et approuvé dans les synodes nationaux*; ce qui enfin règle la dispute par la tradition, et nous montre que le moyen le plus assuré pour entendre ce qui est écrit, c'est de voir comment on l'a toujours entendu.

Voilà ce qui se passa dans l'affaire de Piscator, en quatre synodes nationaux. Le dernier avait été celui de Tonneins, tenu en 1614, où, après la souscription ordonnée dans le synode de Privas, tout paraissait défini de la manière du monde la plus sérieuse; et néanmoins ce n'était rien : car l'année d'après, sans aller plus loin, c'est-à-dire en 1615, Dumoulin, le plus célèbre de tous les ministres, s'en moqua ouvertement avec l'approbation de tout un synode; en voici l'histoire.

On était toujours inquiet, dans le parti de la réforme opposé au luthéranisme, de n'y avoir jamais pu parvenir à une commune Confession de foi qui en réunît tous les membres, comme la Confession d'Augsbourg réunissait les luthériens. Tant de diverses Confessions de foi montraient un fond de division qui affaiblissait le parti. On revint donc encore une fois au dessein de les réunir. Dumoulin en proposa les moyens dans un écrit envoyé au synode de l'Ile-de-France. Tout allait à dissimuler les dogmes dont on ne pouvait convenir; et Dumoulin écrit en termes formels que, parmi les choses qu'il faudra *dissimuler* dans cette nouvelle Confession de foi, il faut mettre la *question de Piscator, touchant la justification* [1]; une doctrine tant *détestée* par quatre synodes nationaux devient tout à coup indifférente, selon l'opinion de ce ministre; et le synode de l'Ile-de-France, de la même main dont il venait de souscrire à la condamnation de Piscator, et la plume, pour ainsi dire, encore toute trempée de l'encre dont il avait fait cette souscription, remercie Dumoulin, par lettres expresses, de cette ouverture [2] : tant il y a d'instabilité dans la nouvelle réforme, et tant on y sacrifie les plus grandes choses à cette commune Confession qui ne s'est pu faire.

Les paroles de Dumoulin sont trop mémorables pour n'être pas rapportées. *Là*, dit-il [3], dans cette assemblée qu'on tiendra pour cette nouvelle Confession de foi, « je ne voudrais point qu'on disputât « de la religion : car depuis que les esprits se sont échauffés, ils ne se rendent jamais, et chacun en [illegible] dit qu'il a vaincu; mais je vou[illegible] mise la Confession des [illegible]terre, d'Écosse, des [illegible]isses, etc.; que de [illegible] dresser UNE COM« MUNE, en laquelle ON DISSIMULAT plusieurs cho« ses, sans la connaissance desquelles on peut être « sauvé, COMME EST LA QUESTION DE PISCATOR « sur la justification, et plusieurs opinions subtiles « proposées PAR ARMINIUS sur le franc arbitre, la « prédestination et la persévérance des saints. »

Il ajoute que Satan, qui *a corrompu l'Église romaine par le trop avoir*, c'est-à-dire *par l'avarice et l'ambition, tâche à corrompre les Églises* de la nouvelle réforme *par le trop savoir*, c'est-à-dire par la curiosité, qui est en effet la tentation où succombent tous les hérétiques, et le piége où ils sont pris; et conclut que sur les voies d'accommodement « on aura fait une grande partie du « chemin, si on veut se commander d'ignorer plu« sieurs choses, se contenter des nécessaires à sa« lut, et se supporter dans les autres. »

La question eût été d'en convenir : car si par les choses dont la connaissance est nécessaire à salut, il entend celles que chaque particulier est obligé à savoir expressément sous peine de damnation; cette commune Confession de foi est déjà faite dans le Symbole des apôtres, ou dans celui de Nicée. L'union que l'on ferait sur ce fondement s'étendrait bien loin au delà des Églises nouvellement réformées, et on ne pourrait s'empêcher de nous y comprendre : mais *si par la connaissance des choses nécessaires à salut* il entend la pleine explication de toutes les vérités expressément révélées de Dieu, qui n'en a révélé aucune dont la connaissance ne tende à assurer le salut de ses fidèles; *y dissimuler* ce que les synodes ont déclaré *expressément révélé de Dieu* avec *détestation* des erreurs contraires, c'est se moquer de l'Église, en tenir les décrets pour des illusions, même après les avoir signés; trahir sa religion et sa conscience.

Au reste, quand on verra que ce même Dumoulin, qui passe ici si légèrement avec les propositions de Piscator les propositions bien plus importantes d'Arminius, en fut dans la suite un des plus impitoyables censeurs; on reconnaîtra dans son procédé la perpétuelle inconstance de la nouvelle réforme, qui accommode ses dogmes à l'occasion.

Pour achever le récit du projet de réunion qu'on fit alors; après cette commune Confession de foi du parti opposé aux luthériens, on voulait encore en faire une plus vague et plus générale, où les luthériens seraient compris. Dumoulin développe ici toutes les manières dont on pourrait s'expliquer, *sans condamner ni la présence réelle, ni l'ubiquité, ni la nécessité du baptême* [1], ni les autres dogmes luthériens : et ce qu'il ne peut sauver par des équivoques ou des expressions vagues, il l'enveloppe le mieux qu'il peut dans le silence : il espère par ce moyen abolir les mots de *luthériens*, de *calvinistes*, de *sacramentaires*, et faire par ses équivoques qu'il ne reste plus aux protestants que le nom commun d'*Église chrétienne réformée*. Tout le synode de l'Ile-de-France applaudit à ce beau projet; et c'est après cette union qu'il serait temps, poursuit Dumoulin, de solliciter d'accord l'Eglise romaine :

[illegible] —[2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* n. 4.

[1] *Act. auth. Blond.* n. 12, 13.

mais il doute qu'on y réussît. Il a raison; car nous n'avons point d'exemple qu'en matière de religion elle ait jamais approuvé des équivoques, ou consenti à la suppression des articles qu'elle a crus une fois révélés de Dieu.

Au reste, je n'accorde pas à Dumoulin, et aux autres du même parti, que les diversités de leurs Confessions de foi ne soient que dans la méthode et dans les expressions, ou bien en police et cérémonies; ou si c'était sur les matières de foi, que ce fût en choses qui n'étaient encore passées en loi ni règlement public : car on a pu voir et on verra le contraire dans toute la suite de cette histoire. Et peut-on dire, par exemple, que la doctrine de l'épiscopat, où l'Église d'Angleterre est si ferme, et qu'elle pousse si loin qu'elle ne reçoit les ministres calvinistes qu'en les ordonnant de nouveau, soit une affaire de langage, ou en tout cas de pure police et de pure cérémonie? N'est-ce rien de regarder une Église comme n'ayant point de pasteurs légitimement ordonnés? Il est vrai qu'on leur rend bien la pareille, puisqu'un fameux ministre du calvinisme a écrit ces mots : « Si quelqu'un des nôtres enseignait la distinction de l'évêque et du prêtre, et qu'il n'y a pas de vrai ministère sans évêques, nous ne le pourrions souffrir dans notre communion, c'est-à-dire, au moins dans notre ministère [1]. » Les protestants anglais en sont donc exclus. Est-ce là un différend de peu d'importance? Ce n'est pas ainsi qu'en parle le même ministre, puisqu'il demeure d'accord que *par ces différences*, qu'il veut appeler *petites, de gouvernement et de discipline, on se traite comme des excommuniés* [2]. Que si l'on vient au particulier de ces Confessions de foi, combien trouvera-t-on de points dans les unes qui ne sont point dans les autres? Et, en effet, si la différence n'était que dans les mots, il y aurait trop d'opiniâtreté à n'en pouvoir convenir après l'avoir si souvent tenté; si elle n'était qu'en cérémonies, la faiblesse serait trop grande de s'y arrêter : mais c'est que chacun ressent qu'on n'est pas d'accord dans le fond; et si on se vante cependant d'être bien unis, cela ne sert qu'à confirmer que l'union de la nouvelle réformation est plus politique qu'ecclésiastique.

Il ne me reste qu'à prier nos frères de considérer les grands pas qu'ils ont vu faire, non pas à des particuliers, mais à leurs Églises en corps, sur des choses qu'on y avait décidées avec toute l'autorité, disait-on, de la parole de Dieu : cependant tous ces décrets n'ont rien été. C'est un style de la réforme de nommer toujours la parole de Dieu; on n'en croit pas pour cela davantage, et on supprime sans crainte ce qu'on avait avancé avec une si grande autorité : mais il ne faut pas s'en étonner. Il n'y a rien de plus authentique dans la religion que des Confessions de foi : rien ne doit avoir été plus autorisé par la parole de Dieu, que ce que les calvinistes y avaient dit contre la présence réelle et contre les autres dogmes des luthériens. Ce n'était pas seulement Calvin qui avait traité de *détestable l'invention de la présence corporelle : De corporali præsentia detestabile commentum* [1] : toute la réforme de France venait de dire en corps, par la bouche de Bèze, qu'*elle détestait ce monstre et la consubstantiation* luthérienne, avec la *transsubstantiation* papistique [2]. Mais il n'y a rien de sincère ni de sérieux dans ces détestations de la présence réelle : puisqu'on a été prêt à retrancher tout ce qu'on avait dit contre, et que ce retranchement se devait faire non-seulement par un décret d'un synode national, mais encore par un commun résultat de tout le parti assemblé solennellement à Francfort. La doctrine du sens figuré, pour ne point parler ici des autres, après tant de combats et tant de martyrs prétendus, serait supprimée par un éternel silence, s'il avait plu aux luthériens. L'Angleterre, la France, l'Allemagne, les Suisses, les Pays-Bas, en un mot tout ce qu'il y a de calvinistes dans le monde, ont consenti à la suppression. Comment donc peut-on demeurer si attaché à un dogme qu'on voit si peu révélé de Dieu, que par les vœux communs de tout le parti il est déjà retranché de la profession du christianisme?

[1] *Jur. Syst. p.* 214. — [2] *Id. Av. aux Protest. n.* 5, *à la tête des Préjug. légit.*

LIVRE XIII.

Doctrine sur l'Antechrist, et variations sur cette matière depuis Luther jusqu'à nous.

SOMMAIRE.

Variations des protestants sur l'Antechrist. Vaines prédictions de Luther. Évasion de Calvin. Ce que Luther avait établi sur cette doctrine est contredit par Melanchton. Nouvel article de foi ajouté à la Confession dans le synode de Gap. Fondement visiblement faux de ce décret. Cette doctrine méprisée dans la Réforme. Absurdités, contrariétés et impiétés de la nouvelle interprétation des prophéties, proposée par Joseph Mède, et soutenue par le ministre Jurieu. Les plus saints docteurs de l'Église mis au rang des blasphémateurs et des idolâtres.

Les disputes d'Arminius mettaient en feu toutes les Provinces-Unies, et il serait temps d'en parler : mais comme ces questions et les décisions dont elles furent suivies sont d'une discussion plus particulière, avant que de m'y engager il faut rapporter un fameux décret du synode de Gap, dont j'ai différé le récit pour ne point interrompre l'affaire de Piscator.

Ce fut donc dans ce synode, et en 1603, qu'on fit un nouveau décret pour déclarer le pape Antechrist. On jugea ce décret de telle importance, qu'on en composa un nouvel article de foi qui devait être le XXXIe; et on lui donnait place après le XXXe, parce que c'était là qu'il était dit que tous vrais pasteurs sont égaux : de sorte que ce qui fait dans le pape le caractère d'Antechrist, c'est qu'il se dit supérieur des autres évêques. S'il est ainsi, il y a longtemps que l'Antechrist règne; et je ne sais pourquoi la réforme a été si lente à ranger parmi ce grand nombre d'antechrists qu'elle a introduits, saint Innocent, saint Léon, saint Grégoire, et les autres papes, dont les Épîtres nous font voir à toutes les pages l'exercice de cette supériorité.

[1] *II. Def. cont. Vestph. op.* 83. — [2] *Ci-dessus*, *p.* 77.

Au reste, quand Luther exagéra tant cette nouvelle doctrine de la papauté antichrétienne, il le fit avec cet air de prophète que nous avons remarqué. Nous avons vu de quel ton il avait prédit que la puissance pontificale allait être anéantie [1], et comme sa prédication était ce souffle de Jésus-Christ par lequel l'homme de péché allait tomber, sans armes, sans violence, sans qu'autre que lui s'en mêlât; tant il était ébloui et enivré de l'effet inespéré de son éloquence. Toute la réforme attendait un prompt accomplissement de cette nouvelle prophétie. Comme on vit que le pape subsistait toujours (car bien d'autres que Luther se briseront contre cette pierre), et que la puissance pontificale, loin de tomber par le souffle de ce faux prophète, se soutenait contre la conjuration de tant de princes soulevés, en sorte que l'attachement du peuple de Dieu pour cette autorité sainte, qui fait le lien de son unité, redoublait plutôt qu'il ne s'affaiblissait par tant de révoltes; on se moqua de l'illusion des prophéties de Luther, et de la folle crédulité de ceux qui les avaient prises pour des oracles célestes. Calvin y trouva pourtant une excuse; et il dit à quelqu'un qui s'en moquait, que « si le corps « de la papauté subsistait encore, l'esprit et la vie « en étaient sortis : de manière que ce n'était plus « qu'un corps mort [2]. » Ainsi on hasarde une prophétie; et quand l'événement n'y répond pas, on en sort par un tour d'esprit.

Mais on nous dit, avec un air sérieux, que c'est une prophétie non pas de Luther, mais de l'Écriture, et qu'on la voit avec évidence (car il le faut bien, puisque c'est un article de foi) dans saint Paul et dans Daniel. Pour ce qui est de l'Apocalypse, il ne plaisait pas à Luther d'employer ce livre, ni de le recevoir dans son canon. Mais pour saint Paul, qu'y avait-il de plus évident, puisque le pape *est assis dans le temple de Dieu* [3]? Dans l'Église, dit Luther, c'est-à-dire, sans difficulté, dans la vraie Église, dans le vrai temple de Dieu; n'y ayant dans l'Écriture aucun exemple qu'on appelle de ce nom un temple d'idoles : de sorte que le premier pas qu'il faut faire pour bien entendre que le pape est l'Antechrist, est de reconnaître pour la vraie Église celle dans laquelle il préside. La suite n'est pas moins claire. Qui ne voit que *le pape se montre comme un Dieu, en s'élevant au-dessus de tout ce qu'on adore,* principalement dans ce sacrifice tant condamné par nos réformés, où, pour se montrer Dieu, le pape confesse ses péchés avec tout le peuple, et s'élève au-dessus de tout, en priant et tous les saints et tous ses frères de demander pardon pour lui; déclarant aussi dans la suite, et dans la partie la plus sainte de ce sacrifice, qu'il espère ce pardon, *non par ses mérites, mais par bonté et par grâce, au nom de Jésus-Christ notre Seigneur?* Antechrist de nouvelle forme qui oblige tous ses adhérents à mettre leur espérance en Jésus-Christ, et qui, pour avoir toujours été le plus ferme défenseur de sa divinité, est mis par les sociniens à la tête de tous les antechrists comme le plus grand de tous, et le plus incompatible avec leur doctrine.

Mais encore, si un tel songe mérite qu'on s'y applique, lequel est-ce de tous les papes qui est *ce méchant et cet homme de péché* marqué par saint Paul? On ne voit dans l'Écriture de semblables expressions que pour caractériser quelque personne particulière. N'importe, ce sont tous les papes, après saint Grégoire, comme on disait autrefois; et, comme on le dit à présent, ce sont tous les papes depuis saint Léon, qui sont *cet homme de péché, ce méchant,* et cet Antechrist; encore qu'ils aient converti au christianisme l'Angleterre, l'Allemagne, la Suède, le Danemarck, la Hollande : si bien que tous ces pays, en embrassant la réforme, ont reconnu publiquement qu'ils avaient reçu le christianisme de l'Antechrist même.

Qui pourrait ici raconter les mystères que nos réformés ont trouvés dans l'Apocalypse, et les prodiges trompeurs de la bête, qui font les miracles que Rome attribue aux saints et à leurs reliques; afin que saint Augustin et saint Chrysostôme, et saint Ambroise, et les autres Pères, dont on convient qu'ils ont annoncé de pareils miracles d'un consentement unanime, soient des précurseurs de l'Antechrist? Que dirai-je du caractère que la bête imprime sur le front, qui veut dire le signe même de la croix de Jésus-Christ, et le saint chrême dont on se sert pour l'y imprimer, afin que saint Cyprien, et tous les autres évêques devant et après, qui constamment, comme on en demeure d'accord, ont appliqué ce caractère, soient des antechrists, et les fidèles, qui l'ont porté dès l'origine du christianisme, marqués à la marque de la bête; et le signe du Fils de l'homme, le sceau de son adversaire? On se lasse de raconter ces impiétés; et je crois pour moi que ce sont ces impertinences et ces profanations du saint livre de l'Apocalypse, qu'on voyait croître sans fin dans la nouvelle réforme, qui firent que les ministres eux-mêmes, las de les entendre, résolurent, dans le synode national de Saumur, que « nul pasteur « n'entreprendrait l'exposition de l'Apocalypse sans « le conseil du synode provincial [1]. »

Or, encore que les ministres n'aient cessé d'animer le peuple par ces idées odieuses d'antichristianisme; jamais on n'avait osé les faire paraître dans les Confessions de foi, quelque envenimées qu'elles fussent toutes contre le pape. Le seul Luther avait inséré parmi les articles de Smalcalde un long article de la papauté, qui ressemble plus à une outrageuse déclamation qu'à un article dogmatique, et il y avait inséré cette doctrine [2] : mais nul autre n'avait suivi cet exemple. Bien plus, lorsque Luther proposa l'article, Melanchton refusa de le souscrire [3]; et nous lui avons vu dire, du commun consentement de tout le parti, que la supériorité du pape était un si grand bien pour l'Église, qu'il la faudrait établir si elle n'était pas établie [4] : cependant c'est précisément dans cette supériorité que nos réformés

[1] Ci-dessus, *liv.* I. — [2] *Gratul. ad Ven. Presbyt. Opusc.* p. 331. — [3] *II. Thessal.* II, 4. Ci-dessus, *liv.* III.

[1] *Syn. de Saumur,* 1596. — [2] Ci-dessus, *liv.* IV. — [3] *Ibid.* p. 585. — [4] *Liv.* V, *p.* 598.

reconnurent le caractère de l'Antechrist dans le synode de Gap en 1603.

On y disait que l'évêque de Rome *prétendait domination sur toutes les églises et pasteurs, et se nommait Dieu*. En quel endroit? dans quel concile? dans quelle profession de foi? C'est ce qu'il fallait marquer, puisque c'était le fondement du décret. Mais on n'a osé; car on aurait vu qu'il n'y avait à produire que quelque impertinent glossateur, qui disait que d'une certaine manière, au sens que Dieu dit aux juges : *vous êtes des dieux*, le pape pouvait être appelé Dieu. Grotius s'était moqué de cette objection de son parti, en demandant depuis quand on prenait pour dogme reçu les hyperboles de quelque flatteur. Je suis bien aise de dire que le reproche qu'on fait au pape de *se nommer Dieu* n'a point d'autre fondement. Sur ce fondement, on décide « qu'il est proprement l'Antechrist, et le « fils de perdition marqué dans la parole de Dieu, « et la bête vêtue d'écarlate, que le Seigneur dé« confira, comme il l'a promis, et comme il com« mençait déjà : » et voilà ce qui devait composer le trente et unième article de foi des prétendus réformés de France, selon le décret de Gap, chapitre de la Confession de foi. Ce nouvel article avait pour titre : *article omis*. Le synode de la Rochelle ordonna en 1607 que cet article de Gap, « comme très« véritable et conforme à ce qui était prédit dans « l'Écriture, et que nous voyons en nos jours « CLAIREMENT ACCOMPLI, serait imprimé ès-exem« plaires de la Confession de foi qui seraient mis de « nouveau sous la presse. » Mais on jugea de dangereuse conséquence de permettre à une religion tolérée à certaine condition, et sous une certaine confession de foi, d'en multiplier les articles comme il plairait à ses ministres; et on empêcha l'effet de ce décret du synode.

On demandera peut-être par quel esprit on s'était porté à cette nouveauté. Le synode même de Gap nous en découvre le secret. Nous y lisons ces paroles dans le chapitre de la Discipline : « Sur ce que « plusieurs sont inquiétés pour avoir nommé le pape « Antechrist, la compagnie proteste que c'est la « créance et confession commune de NOUS TOUS, » par malheur omise pourtant dans toutes les éditions précédentes; « et que c'est un fondement de notre « séparation de l'Église romaine : fortement tiré « de l'Écriture, et scellé par le sang de tant de « martyrs. » Malheureux martyrs, qui versent leur sang pour un dogme profondément oublié dans toutes les Confessions de foi! Mais il est vrai que depuis peu il est devenu le plus important de tous, et le sujet le plus essentiel de la rupture.

Écoutons ici un auteur qui seul fait plus de bruit dans tout son parti que tous les autres ensemble, et à qui il semble qu'on ait remis la défense de la cause, puisqu'on ne voit plus que lui sur les rangs. Voici ce qu'il dit dans ce fameux livre intitulé : *L'accomplissement des prophéties*. Il se plaint avant toutes choses « que cette controverse de l'Antechrist « ait langui depuis un siècle. On l'a malheureuse« ment abandonnée par politique, et pour obéir aux « princes papistes. Si on avait perpétuellement mis « devant les yeux des réformés cette grande et im« portante vérité, que le papisme est l'antichristia« nisme, ils ne seraient pas tombés dans le relâche« ment où on les voit aujourd'hui. Mais il y avait « si longtemps qu'ils n'avaient ouï dire cela, qu'ils « l'avaient oublié [1]. » C'est donc ici un des fondements de la réforme : et cependant, poursuit cet auteur, il est arrivé, par un aveuglement manifeste, « qu'on se soit uniquement attaché à des contro« verses qui ne sont que des ACCESSOIRES; et qu'on « ait négligé celle-ci, que le papisme est l'empire « antichrétien [2]. » Plus il s'attache à cette matière, plus son imagination s'échauffe. « Selon moi, con« tinue-t-il, c'est ici une vérité si capitale, que sans « elle on ne saurait être vrai chrétien. » Et ailleurs : « Franchement, dit-il [3], je regarde si fort cela « comme un article de foi des vrais chrétiens, que « je ne saurais tenir pour bons chrétiens ceux qui « nient cette vérité, après que les événements et « les travaux de tant de grands hommes l'ont mise « dans une si grande évidence. » Voici un nouvel article fondamental, dont on ne s'était pas encore avisé, et qu'au contraire on *avait malheureusement abandonné* dans la réforme : « car, ajoute-t-il [4], « cette controverse était si bien amortie, que nos « adversaires la croyaient morte; et ils s'imaginaient « que nous avions renoncé à cette prétention, ET A « CE FONDEMENT de toute notre réforme. »

Il est vrai pour moi que depuis que je suis au monde je n'ai jamais trouvé parmi nos prétendus réformés aucun homme de bon sens qui fît fort sur cet article. De bonne foi, ils avaient honte d'un si grand excès; et ils étaient plus en peine de nous excuser les emportements de leurs gens qui avaient introduit au monde ce prodige, que nous ne l'étions à le combattre. Les habiles protestants nous déchargeaient de ce soin. On sait ce qu'a écrit sur ce sujet le savant Grotius, et combien clairement il a démontré que le pape ne pouvait être l'Antechrist [5]. Si l'autorité de Grotius ne paraît pas assez considérable à nos réformés, parce qu'en effet ce savant homme en étudiant soigneusement les Écritures, et en lisant les anciens auteurs ecclésiastiques, s'est désabusé peu à peu des erreurs où il était né; le docteur Hammond, ce savant Anglais, n'était pas suspect dans le parti. Cependant, il ne s'est pas moins attaché que Grotius à détruire les rêveries des protestants sur l'antichristianisme imputé au pape.

Ces auteurs, avec quelques autres, qu'il plaît à notre ministre d'appeler *la honte et l'opprobre non-seulement de la réforme, mais encore du nom chrétien* [6], étaient entre les mains de tout le monde, et recevaient des louanges non-seulement des catholiques, mais encore de tout ce qu'il y avait de gens habiles et modérés parmi les protestants. M. Jurieu lui-même était ébranlé par leur autorité. C'est pourquoi, dans ses Préjugés légitimes, il nous

[1] *Avis*, T. I, p. 48. — [2] *Ibid.* p. 48 *et suiv.* — [3] *Acc. des Prop.* I. *part.* c. XVI, p. 292. — [4] *Avis* etc. *Ibid.* p. 49, 50. — [5] *Avis.* p. 4. *Acc. I. part. ch.* XVI, p. 291. — [6] *Avis*, p. 48.

tout ce qu'il dit de l'Antechrist comme une
ui n'est pas unanimement reçue, comme une
ndécise, comme une peinture *de laquelle les*
ont applicables à divers sujets ; dont quel-
s sont déjà venus, et d'autres peut-être
venir [1]. Aussi l'usage qu'il en fait lui-même
ı faire *un préjugé contre le papisme*, et
s *une démonstration*. Mais cet article est
ıu à la mode : que dis-je? ce qui était *indé-*
devenu *le fondement de toute la réforma-*
Car certainement, dit notre auteur [2], je ne
is bien fondée, cette réformation, qu'à cause
a, que l'Église que nous avons abandonnée
véritable antichristianisme. » Qu'on ne se
nte pas à chercher, comme on a fait jus-
les articles fondamentaux : voici le fonde-
es fondements, sans lequel la réforme serait
nable. Que deviendra-t-elle donc, si cette
e, *que le papisme est le vrai antichristia-*
se détruit en l'exposant? La chose sera
pour peu qu'on écoute.

ıt seulement songer que tout le mystère
ə à faire bien voir ce qui constitue cet anti-
ınisme prétendu. Il en faut ensuite marquer
nencement, la durée, et la fin la plus prompte
ɔourra pour consoler ceux qui s'ennuient
i longue attente. On croit trouver dans l'A-
se [3] une lumière certaine pour développer
ɜt; et on suppose, en prenant les jours pour
, que les douze cent soixante jours destinés
Apocalypse à la persécution de l'Antechrist,
uze cent soixante ans. Prenons tout cela pour
ır il ne s'agit pas de disputer, mais de rappor-
toriquement la doctrine qu'on nous donne
fondement de la réforme.

ord on y est fort embarrassé de ces douze
ixante ans de persécution. La persécution
: lassante, et on voudrait bien trouver que
ıs finira bientôt : c'est ce que notre auteur
ıe ouvertement; car depuis les dernières af-
le France, « l'âme abîmée, dit-il [4], dans la
ɪrofonde douleur que j'aie jamais ressentie,
ɔulu, pour ma consolation, trouver des fon-
nts d'espérer une prompte délivrance pour
se. » Occupé de ce dessein, il va chercher
la source même des oracles sacrés, pour voir,
[5], si le Saint-Esprit ne m'apprendrait point,
A RUINE PROCHAINE de l'empire antichré-
quelque chose de plus sûr et de plus précis
e que les autres interprètes y avaient décou-
»

rouve ordinairement bien ou mal tout ce
'eut dans des prophéties, c'est-à-dire, dans
x obscurs, et dans des énigmes, quand on
te de violentes préventions. L'auteur nous
es siennes : « Je veux, dit-il [6], avouer de
e foi que j'ai abordé ces divins oracles plein
ıes préjugés, et tout disposé à croire que
étions près de la fin du regne et de l'empire
Antechrist. » Comme il se confesse prévenu
lui-même, il veut aussi qu'on le lise *avec de favo-
rables préventions* : alors il ne croit pas *qu'on puisse
s'éloigner de ses pensées* [1] : tout passera aisément
avec ce secours.

Le voilà donc bien convaincu, de son propre
aveu, d'avoir apporté à la lecture des livres divins
non pas un esprit dégagé de ses préjugés, et par là
prêt à recevoir toutes les impressions de la divine
lumière; mais au contraire un esprit *plein de ses
préjugés*, rebuté de persécutions, qui voulait abso-
lument en trouver la fin, et la ruine prochaine de
cet empire incommode. Il trouve que tous les inter-
prètes remettent l'affaire à longs jours. Joseph
Mède, qu'il avait choisi pour son conducteur, et
qui avait en effet si bien commencé à son gré, s'est
égaré à la fin : parce qu'au lieu qu'il espérait sous
un si bon guide *voir finir la persécution dans vingt-
cinq ou trente ans ;* pour accomplir ce que Mède
suppose, il faudrait plusieurs siècles. « Nous voilà,
« dit-il [2], bien reculés, et bien éloignés de notre
« compte : il nous faudra encore attendre plusieurs
« siècles. » Cela n'accommode pas un homme si
pressé de voir une fin, et d'annoncer de meilleures
nouvelles à ses frères.

Mais enfin, malgré qu'il en ait, il faut trouver
douze cent soixante ans de persécution bien comp-
tés. Pour en trouver bientôt la fin, il en faut placer
de bonne heure le commencement. La plupart des
calvinistes avaient commencé ce compte lorsqu'on
avait, selon eux, commencé à dire la messe et à ado-
rer l'eucharistie; car c'était là le dieu Maozim, que
l'Antechrist devait adorer, selon Daniel [3]. Entre
autres belles allégories, il y avait un rapport confus
entre Maozim et la messe. Crespin étale ce conte
dans son Histoire des Martyrs [4]; et tout le parti
est ravi de cette invention. Mais, quoi ! mettre l'a-
doration de l'eucharistie dans les premiers siècles,
c'est trop tôt : dans le dixième ou dans l'onzième,
sous Bérenger, cela se peut : la réforme ne se sou-
cie guère de ces siècles-là : mais enfin, à commen-
cer douze cent soixante ans entiers au dixième ou
onzième siècle, il y avait encore six cent soixante
ans au moins de mauvais temps à essuyer. Notre
auteur en est rebuté ; et son esprit lui servirait de
bien peu, s'il ne lui fournissait quelque expédient
plus favorable.

Jusqu'ici dans le parti on avait respecté saint
Grégoire. A la vérité on y trouvait bien des messes,
même pour les morts; bien des invocations de saints,
bien des reliques, et, ce qui est bien fâcheux à la
réforme, une grande persuasion de l'autorité de son
siége. Mais enfin sa sainte doctrine et sa sainte vie
imprimaient du respect. Luther et Calvin l'avaient
appelé le dernier évêque de Rome : après, ce n'était
que papes et antechrists : mais pour lui, il n'y avait
pas moyen de le mettre dans ce rang. Notre auteur
a été plus hardi; et dans ses Préjugés légitimes
(car il commençait dès lors à être inspiré pour l'in-
terprétation de l'Apocalypse), après avoir souvent
décidé, avec tous ses interprètes, que l'Antechrist

. Lég. I. part. c. IV, p. 72, 73. — [2] Ibid. p. 60. — [3] Apoc. XIII. — [4] Avis, p. 4. — [5] Ibid. 7, 8. — [6] Ibid. p. 8. —

[1] Pag. 53. — [2] Acc. II. part. ch IV, p. 60. — [3] Dan. XI, 38. — [4] Hist. des Mart. par Cresp. l. I.

commencerait avec la ruine de l'empire romain, il déclare que *cet empire a cessé* quand Rome a cessé *d'être la capitale des provinces, quand cet empire fut démembré en dix parties, ce qui arriva à la fin du cinquième siècle, et au commencement du sixième*[1]. C'est ce qu'il répète quatre ou cinq fois, afin qu'on n'en doute pas; et enfin il conclut ainsi: « Il est donc certain qu'au commencement du « sixième siècle les corruptions de l'Église étaient « assez grandes, et l'orgueil de l'évêque de Rome « était déjà monté assez haut, pour que l'on puisse « marquer DANS CET ENDROIT la première nais- « sance de l'empire antichrétien. » Et encore: « On « peut bien compter pour la naissance de l'empire « antichrétien un temps dans lequel on voyait déjà « tous les germes de la corruption et de la tyrannie « future[2]. » Et enfin: « Ce démembrement de « l'empire romain en dix parties arriva environ l'an « 500, un peu avant la fin du cinquième siècle et « dans le commencement du sixième[3]. » Il est donc clair que c'est de là qu'il faut commencer à compter les douze cent soixante ans assignés à la durée de l'empire du papisme.

Par malheur, on ne trouve pas l'Église romaine assez corrompue dans ce temps-là pour en faire une Église antichrétienne; car les papes de ces temps-là ont été les plus zélés défenseurs du mystère de l'incarnation et de la rédemption du genre humain, et tout ensemble des plus saints que l'Église ait eus. Il ne faut qu'entendre l'éloge que donne Denys le Petit[4], un homme si savant et si pieux, au pape saint Gélase, qui était assis dans la chaire de saint Pierre depuis l'an 492 jusqu'à l'an 496. On y verra que *toute la vie* de ce saint pape *était ou la lecture ou la prière:* ses jeûnes, sa pauvreté, et dans la pauvreté de sa vie son immense charité envers les pauvres, sa doctrine enfin, et sa vigilance qui lui faisait regarder le moindre relâchement dans un pasteur comme un grand péril des âmes, composaient en lui un évêque tel que saint Paul l'avait décrit. Voilà le pape que ce savant homme a vu dans la chaire de saint Pierre vers la fin du cinquième siècle, où l'on veut que l'Antechrist ait pris naissance. Encore cent ans après, saint Grégoire le Grand était assis dans cette chaire; et toute l'Église, en Orient comme en Occident, était remplie de la bonne odeur de ses vertus, parmi lesquelles éclataient son humilité et son zèle. Néanmoins il était assis dans le siége qui *commençait à devenir le siége d'orgueil, et celui de la bête*[5]. Voilà de beaux commencements pour l'Antechrist. Si ces papes avaient voulu être un peu plus méchants, et défendre avec un peu moins de zèle le mystère de Jésus-Christ et celui de la piété, le système cadrerait mieux: mais tout s'accommode; l'Antechrist ne faisait encore que de naître[6], et dans ses commencements rien n'empêche qu'il ne fût saint, et très-zélé défenseur de Jésus-Christ et de son règne. Voilà ce que voyait notre auteur au commencement

[1] *Préj. lég.* I. *part. p.* 82. — [2] *Ibid. p.* 83, 85. — [3] *Ibid.* 128. — [4] *Præf. coll. decret. cod. hist. T.* 1, *p.* 183. — [5] *Préj. lég.* I. *part. p.* 147. — [6] *Ibid.* 128.

de l'année 1685, et quand il composa ses Préjugés légitimes.

Lorsqu'il eut vu sur la fin de la même année la révocation de l'édit de Nantes et toutes ses suites, ce grand événement lui fit changer ses prophéties, et avancer le temps de la destruction du règne de l'Antechrist. L'auteur voulut pouvoir dire qu'il espérait bien la voir lui-même. Il publia en 1686 le grand ouvrage de l'Accomplissement des Prophéties, où il détermine la fin de la persécution antichrétienne à l'an 1710, ou au plus 1714 ou 1715. Au reste, il avertit son lecteur, qu'après tout il croit difficile de marquer précisément l'année: *Dieu*, dit-il[1], *dans ses prophéties* N'Y REGARDE PAS DE SI PRÈS. Sentence admirable! Cependant *on peut dire*, poursuit-il, *que cela doit arriver depuis l'an* 1710 *jusqu'à l'an* 1715. Voilà ce qui est certain et constamment au commencement du dix-huitième siècle, ce qu'il appelle persécution sera cessé: ainsi nous touchons au bout; à peine y a-t-il vingt-cinq ans. Qui des calvinistes zélés ne voudrait avoir patience, et attendre un si court terme?

Il est vrai qu'il y a ici de l'embarras; car à mesure qu'on avance la fin des douze cent soixante ans, il en faut faire remonter le commencement, et établir la naissance de l'empire antichrétien toujours dans des temps plus purs. Ainsi, pour finir en 1710 ou environ, il faut avoir commencé la persécution antichrétienne en l'an 450ou 54, sous le pontificat de saint Léon: et c'est aussi le parti que prend l'auteur après Joseph Mède, qui s'est rendu de nos jours célèbre en Angleterre par ses doctes rêveries sur l'Apocalypse, et sur les autres prophéties dont on se sert contre nous.

Il semble que Dieu ait eu dessein de confondre ces imposteurs, en remplissant la chaire de saint Pierre des plus grands hommes et des plus saints qu'elle ait jamais eus, dans les temps que l'on en veut faire le siége de l'Antechrist. Peut-on seulement songer aux lettres et aux sermons où saint Léon inspire encore aujourd'hui avec tant de force à ses lecteurs la foi en Jésus-Christ, et croire qu'un Antechrist en ait été l'auteur? Mais quel autre pape a combattu avec plus de vigueur les ennemis de Jésus-Christ, a soutenu avec plus de zèle et la grâce chrétienne et la doctrine ecclésiastique, et enfin a donné au monde une plus saine doctrine avec de plus saints exemples? Celui dont la sainteté se fit respecter par le barbare Attila, et sauva Rome du carnage, est le premier Antechrist, et la source de tous les autres. C'est l'Antechrist qui a tenu le quatrième concile général, si respecté par tous les vrais chrétiens; c'est l'Antechrist qui a dicté cette divine lettre à Flavien, qui a fait l'admiration de toute l'Église, où le mystère de Jésus-Christ est si hautement et si précisément expliqué, que les Pères de ce grand concile s'écriaient à chaque mot, *Pierre a parlé par Léon:* au lieu qu'il fallait dire que l'Antechrist parlait par sa bouche, ou plutôt que Pierre et Jésus-Christ même parlaient par la bouche de l'Antechrist. Ne faut-il pas avoir avalé

[1] *Acc.* II. *part. ch.* II, *p.* 18-28.

jusqu'à la lie le breuvage d'assoupissement que boivent les prophètes de mensonge, et s'en être enivré jusqu'au vertige, pour annoncer au monde de tels prodiges?

A cet endroit de la prophétie le nouveau prophète a prévu l'indignation du genre humain, et celle des protestants, aussi bien que des catholiques : car il est forcé d'avouer que, *depuis Léon Ier jusqu'à Grégoire le Grand* inclusivement, Rome a eu plusieurs bons évêques dont il faut faire autant d'antechrists; et il espère contenter le monde en disant que c'était des *antechrists commencés*[1]. Mais enfin, si les douze cent soixante ans de la persécution antichrétienne commencent alors, il faut ou abandonner le sens qu'on donne à la prophétie, ou dire que dès lors *la sainte cité fut foulée aux pieds par les Gentils; les deux témoins*, c'est-à-dire *le petit nombre des fidèles*, mis à mort[2]; *la femme enceinte,* c'est-à-dire l'Eglise, *chassée dans le désert*[3], et tout au moins privée de son exercice public; que dès lors enfin commencèrent les exécrables *blasphèmes de la bête contre le nom de Dieu, et contre tous ceux qui habitent dans le ciel, et la guerre qu'elle devait faire aux saints*[4]. Car il est expliqué en termes exprès, dans saint Jean, que tout cela devait durer pendant les douze cent soixante jours qu'on veut prendre pour des années. Faire commencer ces blasphèmes, cette guerre, cette persécution antichrétienne, et ce triomphe de l'erreur dans l'Église romaine, dès le temps de saint Léon, de saint Gélase, de saint Grégoire, et la faire durer pendant tous ces siècles, où constamment cette Église était le modèle de toutes les Églises, non-seulement dans la foi, mais encore dans la piété et dans les mœurs, c'est le comble de l'extravagance.

Mais, encore, qu'a fait saint Léon pour mériter d'être le premier Antechrist? On n'est pas Antechrist pour rien. Voici les trois caractères qu'on donne à l'antichristianisme qu'il faut faire convenir au temps de saint Léon et à lui-même : l'*idolâtrie*, la *tyrannie*, et la *corruption des mœurs*[5]. On gémit d'avoir à défendre saint Léon de tous ces reproches contre des chrétiens : mais la charité nous y contraint. Commençons par la corruption des mœurs. Mais quoi! on n'objecte rien sur ce sujet : on ne trouve dans la vie de ce grand pape que des exemples de sainteté. De son temps, la discipline ecclésiastique était encore dans toute sa force, et saint Léon en était le soutien. Voilà comme les mœurs étaient déchues. Parcourons les autres caractères, et tranchons encore en un mot sur celui de la tyrannie. C'est, dit-on[6], que « depuis Léon « Ier qui était séant l'an 450, jusqu'à Grégoire le « Grand, les évêques de Rome ont travaillé à s'arroger une supériorité sur l'Église universelle : » mais est-ce Léon qui a commencé? On n'ose le dire; on dit seulement qu'*il y travaillait :* car on sait bien que saint Célestin son prédécesseur, et saint Boniface, et saint Zozime, et saint Innocent, pour ne pas maintenant remonter plus haut, ont agi comme saint Léon, et n'ont pas moins soutenu l'autorité de la chaire de saint Pierre. Pourquoi donc ne sont-ils pas de ces antechrists du moins commencés? C'est que, si l'on avait commencé dès leur temps, les douze cent soixante ans seraient déjà écoulés, et l'événement aurait démenti le sens qu'on veut donner à l'Apocalypse. Voilà comme on amuse le monde, et comme on tourne les oracles divins à sa fantaisie.

Mais il est temps de venir au troisième caractère de la bête, qu'on veut trouver dans saint Léon et dans toute l'Église de son temps. C'est un nouveau paganisme, une idolâtrie pire que celle des Gentils, dans le culte qu'on rendait aux saints et à leurs reliques. C'est sur ce troisième caractère qu'on appuie le plus : Joseph Mède a l'honneur de l'invention; car c'est lui qui interprétant ces paroles de Daniel, *Il adorera le dieu Maozim,* c'est-à-dire, comme il le traduit, le Dieu des forces, et encore, *il élèvera les forteresses* Maozim *du Dieu étranger;* les entend de l'Antechrist qui appellera les saints sa forteresse[1].

Mais comment trouvera-t-il que l'Antechrist donnera ce nom aux saints? C'est, dit-il[2], à cause que saint Basile a prêché à tout son peuple, ou plutôt à tout l'univers, qui a lu avec respect ses divins sermons, que les quarante martyrs, dont on voit les reliques « étaient des tours par lesquelles la ville « était défendue[3] » Saint Chrysostôme a dit aussi que « les reliques de saint Pierre et de saint Paul « étaient à la ville de Rome des tours plus assurées « que dix mille remparts[4]. » N'est-ce pas là, conclut Mède, élever les dieux Maozims? Saint Basile et saint Chrysostôme sont les antechrists qui érigent ces forteresses contre le vrai Dieu.

Ils ne sont pas les seuls; le poëte Fortunat a chanté, après saint Chrysostôme, que « Rome avait « deux remparts et deux tours dans saint Pierre et « dans saint Paul. » Saint Grégoire en a dit autant. Saint Chrysostôme répète encore que « les saints « martyrs de l'Égypte nous fortifient comme des « remparts imprenables, comme d'inébranlables « rochers, contre les ennemis invisibles[5]. » Et Mède reprend toujours : *N'est-ce pas là des Maozims?* Il ajoute que saint Hilaire trouve aussi nos boulevards dans les anges. Il cite saint Grégoire de Nysse, frère de saint Basile[6]; Gennadius, Évagrius, saint Eucher, Théodoret, et les prières des Grecs, pour montrer la même chose. Il n'oublie pas que la croix est appelée notre défense, et que nous disons tous les jours, *se fortifier du signe de la croix, munire se signo crucis*[7] : la croix y vient comme le reste; et ce sacré symbole de notre salut sera encore rangé parmi les Maozims de l'Antechrist.

M. Jurieu relève tous ces beaux passages de Joseph Mède; et pour n'être pas un simple copiste,

[1] *Acc. II. part. ch.* II, *p.* 39, 40, 41. — [2] *Apoc.* XI, 2, 7. *Acc. des Proph.* II. *part. c.* X, *p.* 159. — [3] *Apoc.* XII, 6, 14. — [4] *Ibid.* XIII, 5, 6. — [5] *Acc. des Proph.* II. *part. c.* II, *p.* 18, 28. — [6] *Ibid. p.* 41.

[1] *Expos. of. Dan. c.* XI, *n.* 36, *etc. Bock.* III, *c.* 16, 17, *p.* 66 *et seq. Dan.* XI, 38, 39. — [2] *Ibid. c.* 17, *p.* 673. — [3] *Bas. orat. in* XL *Mart. Id. in M. Mart.* — [4] *Chrys. Hom.* 32 *in Ep. ad Rom.* — [5] *Hom.* 70 *ad pop. Ant.* — [6] *Orat. in* XL *Mart.* — [7] *Ibid. p.* 67.

il y ajoute saint Ambroise, qui dit que saint Gervais et saint Protais étaient les anges tutélaires de la ville de Milan [1]. Il pouvait encore nommer saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin, et enfin tous les autres Pères, dont les expressions ne sont pas moins fortes [2]. Tout cela, c'est faire des saints autant de dieux; parce que c'est en faire des remparts et des rochers où on a une retraite assurée, et que l'Écriture donne ces noms à Dieu.

Ces messieurs savent bien en leur conscience que les Pères dont ils produisent les passages ne l'entendent pas ainsi; mais qu'ils veulent dire seulement que Dieu nous donne dans les saints, comme il a fait autrefois dans Moïse, dans David et dans Jérémie, d'invincibles protecteurs dont les prières agréables nous sont une défense plus assurée que mille remparts; car il sait faire de ses saints, quand il lui plaît, et à la manière qu'il lui plaît, des forteresses imprenables, et des *colonnes de fer*, et des *murailles d'airain* [3]. Nos docteurs, encore un coup, savent bien en leur conscience que c'est là le sens de saint Chrysostôme et de saint Basile, quand ils appellent les saints des tours et des forteresses. Ces exemples leur devraient apprendre à ne prendre pas au criminel d'autres expressions aussi fortes et ensemble aussi innocentes que celles-là : et du moins il ne faudrait pas pousser l'impiété jusqu'à faire de ces saints docteurs les fondateurs de l'idolâtrie antichrétienne; puisque c'est attribuer cet attentat à toute l'Église de leur temps, dont ils n'ont fait que nous expliquer la doctrine et le culte. Aussi ne faut-il pas s'imaginer qu'on puisse croire sérieusement ce qu'on en dit, ni ranger tant de saints parmi des blasphémateurs et des idolâtres. On doit seulement conclure de là que les ministres sont emportés au delà de toute mesure, et que, sans éclairer l'esprit, ils ne songent qu'à exciter la haine dans le cœur.

Mais enfin, s'il faut tenir pour des antechrists tous ces prétendus adorateurs des Maozims, pourquoi différer jusqu'à saint Léon le commencement de l'empire antichrétien? Montrez-moi que du temps de ce saint pape on ait plus fait pour les saints que de les reconnaître pour des tours et des remparts invincibles. Montrez-moi qu'on eût mis alors plus de force dans leurs prières, et qu'on eût rendu plus d'honneurs à leurs reliques. Vous dites [4] qu'en 360 et 390 le culte des créatures, c'est-à-dire, selon vous, celui des saints, n'était pas encore établi dans le service public : montrez-moi qu'il le fut ou plus ou moins sous saint Léon. Vous dites que dans ces mêmes années de 360 et 390 on prenait encore de grandes précautions pour ne pas confondre le service de Dieu avec le service des créatures, qui naissait : montrez-moi qu'on en ait moins pris dans la suite, et surtout du temps de saint Léon. Mais qui jamais aurait pu confondre des choses si bien distinguées? On demande à Dieu les choses; on demande aux saints des prières : qui s'avisa jamais de demander ou des prières à Dieu, ou les choses mêmes aux saints, comme à ceux qui les donnassent? Montrez donc que du temps de saint Léon on eût confondu des caractères si marqués, et le service de Dieu avec l'honneur qu'on rend, pour l'amour de lui, à ses serviteurs. Vous ne l'entreprendrez jamais. Pourquoi donc demeurer en si beau chemin? Osez dire ce que vous pensez. Commencez par saint Basile et par saint Grégoire de Nazianze le règne de l'idolâtrie antichrétienne, et les blasphèmes de la bête contre l'Éternel, et contre tout ce qui habite dans le ciel : tournez en blasphème contre Dieu et contre les saints ce qu'on a dit dès lors de la gloire que Dieu donnait à ses serviteurs dans son Église. Saint Basile n'est pas meilleur que saint Léon, ni l'Église plus privilégiée à la fin du quatrième siècle que cinquante ans après, dans le milieu du cinquième. Mais je vois la réponse que vous me faites dans votre cœur : c'est qu'à commencer par saint Basile, tout serait fini il y a longtemps; et, démentis par l'événement, vous ne pourriez plus amuser les peuples d'une vaine attente.

En effet, notre auteur avoue qu'on pourrait commencer tout son calcul à quatre années différentes : à 360, à 393, à 430, et enfin à 450 ou 55, qui est le calcul qu'il suit [1]. Toutes ces quatre supputations, selon lui, conviennent admirablement au système de la nouvelle idolâtrie : mais par malheur dans les deux premières supputations, où tout le reste, à ce qu'on prétend, convenait si bien, le principal manque; c'est que selon ces calculs l'empire papal devrait être tombé en 1620 ou 1653 [2] : or il est encore, et il a quelque répit. Pour le troisième calcul, il finit en 1690, à quatre ou cinq ans d'ici, dit notre auteur : ce serait trop s'exposer que de prendre un terme si court. Cependant tout y convenait parfaitement. Voilà ce que c'est que ces convenances dont on fait un si grand cas : ce sont des illusions manifestes, des songes, des visions démenties par l'événement.

« Mais, dit-on [3], la principale raison pourquoi « Dieu ne veut pas compter la naissance de l'anti« christianisme de ces années 360, 393 et 430, » encore que la nouvelle idolâtrie, qu'on veut être le caractère de l'antichristianisme, y fût établie, « c'est « qu'il y avait un quatrième caractère de la nais« sance de cet empire antichrétien qui n'était pas « encore arrivé; » c'est que l'empire romain devait être détruit; c'est qu'il devait y avoir sept rois [4], c'est-à-dire, selon tous les protestants, sept formes de gouvernement dans la ville aux sept montagnes, c'est-à-dire dans Rome. L'empire papal devait faire le septième gouvernement : et il fallait que les six autres fussent détruits pour donner lieu au septième, qui était celui du pape et de l'Antechrist. Lorsque Rome devait cesser d'être maîtresse, et que l'empire antichrétien devait commencer, il fallait qu'il y eût dix rois qui reçussent en même temps la souveraine puissance; et dix royaumes, *dans*

[1] *Acc. des Proph.* I. *part. ch.* 14, *p.* 248, 249 *et seq.* — [2] *Ibid. p.* 245. *Med.* ubi sup. *c.* 16. — [3] *Jerem.* I, 18. — [4] *Acc.* II. *part. p.* 23.

[1] *Acc.* II. *part. p.* 20 *et seq.* — [2] *Ibid. p.* 22. — [3] *Ibid. p.* 23. — [4] *Apoc.* XVII, 9.

lesquels l'empire de Rome devait être subdivisé[1], selon l'oracle de l'Apocalypse. Tout cela s'est accompli à point nommé dans le temps de saint Léon : c'est donc là le temps précis de la naissance de l'Antechrist, et on ne peut pas résister à ces convenances.

Doctrine admirable! ce n'était pas ces dix rois ni ce demembrement de l'empire qui devait constituer l'Antechrist; et ce n'était là tout au plus qu'une marque extérieure de sa naissance : ce qui le constitue véritablement, c'est la corruption des mœurs, c'est la prétention de la supériorité, c'est principalement la nouvelle idolâtrie. Tout cela n'est pas plus sous saint Léon que quatre-vingts ou cent ans auparavant : mais Dieu ne le voulait pas encore imputer à antichristianisme, et il ne lui plaisait pas que la nouvelle idolâtrie, quoique déjà toute formée, fût antichrétienne. Il n'est pas possible à la fin que de telles extravagances, où l'impiété et l'absurdité combattent ensemble à qui emportera le dessus, n'ouvrent les yeux à nos frères; et ils se désabuseront à la fin de ceux qui leur débitent de tels songes.

Mais entrons un peu dans le détail de ces belles convenances, qui ont tant ébloui nos réformés; et commençons par ces sept rois, qui, selon saint Jean, sont les sept têtes de la bête; et par ces dix cornes, qui, selon le même saint Jean, sont dix autres rois. Le sens, dit-on, en est manifeste. « Les « sept têtes, dit saint Jean[2], sont les sept monta- « gnes sur lesquelles la femme est assise, et ce « sont sept rois : cinq sont passés; l'un subsiste, « l'autre n'est pas encore arrivé, et lorsqu'il sera « arrivé, il faut qu'il subsiste peu; et la bête, qui « était et qui n'est pas, est aussi le huitième roi, « et en même temps un des sept; et il va tomber « en ruine. » Les sept rois, c'est, dit-on[3], les sept formes de gouvernement sous lesquelles Rome a vécu : les rois, les consuls, les dictateurs, les décemvirs, les tribuns militaires qui avaient la puissance consulaire, les empereurs, et enfin le pape. *Cinq ont passé*, dit saint Jean : cinq de ces gouvernements étaient écoulés lorsqu'il écrivit sa prophétie: *l'un est encore*, c'était l'empire des Césars sous lequel il écrivait : *et l'autre doit bientôt venir;* qui ne voit l'empire papal? C'est un des sept rois, une des sept formes de gouvernement : et c'est aussi *le huitième roi*, c'est-à-dire la huitième forme de gouvernement : la septième, parce que le pape tient beaucoup des empereurs par la domination qu'il exerce; et la huitième, parce qu'il a quelque chose de particulier: cet empire spirituel, cette domination sur les consciences. Il n'y a rien de plus juste : mais un petit mot gâte tout. Premièrement je demanderais volontiers pourquoi les sept rois sont sept formes de gouvernement, et non pas sept rois effectifs. Qu'on me montre dans les Écritures que des formes de gouvernement soient nommées des rois : au contraire je vois, trois versets après, que les dix rois sont dix vrais rois, et non pas dix sortes de gouvernement. Pourquoi les sept rois du verset 9 seraient-ils si différents des dix rois du verset 12? Prétend-on nous faire accroire que les consuls, des magistrats annuels, soient des rois? que l'abolition absolue de la puissance royale dans Rome soit un des sept rois de Rome? que dix hommes, les décemvirs, soient un roi; et toute la suite de quatre ou six tribuns militaires, plus ou moins, un autre roi? Mais en vérité est-ce là une autre forme de gouvernement? Qui ne sait que les tribuns militaires ne différaient des consuls que dans le nombre? c'est pourquoi on les appelait *tribuni militum consulari potestate*. Et si saint Jean a voulu marquer tous les noms de la suprême puissance parmi les Romains, pourquoi avoir oublié les triumvirs? N'eurent-ils pas pour le moins autant de puissance que les décemvirs? Que si l'on dit qu'elle fut si courte qu'elle ne mérite pas d'être comptée; pourquoi celle des décemvirs, qui ne dura que deux ans, le sera-t-elle plutôt? Il est vrai, nous dira-t-on : mettons-les à la place des dictateurs; aussi bien n'y a-t-il guère d'apparence de mettre la dictature comme une forme de gouvernement sous laquelle Rome ait vécu un certain temps. C'était une magistrature extraordinaire qu'on faisait selon l'exigence dans tous les temps de la république, et non une forme particulière de gouvernement. Déplaçons-les donc, et mettons les triumvirs à leur place. J'y consens; et je suis bien aise moi-même de donner à l'interprétation des protestants toute la plus belle apparence qu'elle puisse avoir : car, avec tout cela, ce n'est qu'illusion; un petit mot, comme je l'ai dit, va tout réduire en fumée : car enfin il est dit du *septième roi*, qui sera donc, puisqu'on le veut, un septième gouvernement, que *lorsqu'il sera venu, il faut qu'il subsiste peu de temps*. A peine saint Jean l'a-t-il fait paraître; et incontinent *il va*, dit-il[1], *en ruine*. Si c'est l'empire papal, il doit être court. Or on prétend que selon saint Jean il doit durer du moins douze cent soixante ans, autant de temps, comme le confesse notre nouvel interprète, *que tous les autres gouvernements ensemble*[2]. Ce n'est donc pas l'empire papal dont il s'agit.

Mais c'est, dit-on, que devant Dieu *mille ans*, comme dit saint Pierre[3], *ne sont qu'un jour*. Le beau dénouement! Tout est également court aux yeux de Dieu, et non-seulement le règne du septième roi, mais encore le règne de tous les autres. Or saint Jean voulait caractériser ce septième roi en le comparant avec les autres; et son règne devait être remarquable par la brièveté de sa durée. Pour faire trouver ce caractère dans le gouvernement papal, qui ne voit qu'il ne suffit pas qu'il soit court devant Dieu, devant qui rien n'est durable? Il faudrait qu'il fût court à comparaison des autres gouvernements; plus court par conséquent que celui des tribuns militaires, qui ont à peine subsisté trente à quarante ans; plus court que celui des décemvirs, qui n'en ont duré que deux; plus court du moins que celui des rois, ou des consuls, ou des

[1] *Apoc* XVII, 12. — [2] *Ibid.* 3, 9, 10, 11, 12. — [3] *Acc.* I. *part.* p. 11.

[1] *Apoc.* XVII, 10. — [2] *Acc.* I. *part. p.* 11. — [3] II. *Petr.* III, 8.

empereurs, qui ont rempli le plus de temps par leur durée. Mais, au contraire, celui que saint Jean a caractérisé par la brièveté de sa durée, non-seulement dure plus que chacun des autres, mais encore dure plus que tous les autres ensemble : quelle absurdité plus manifeste ! et n'est-ce pas entreprendre de rendre les prophéties ridicules, que de les expliquer de cette sorte ?

Mais disons un mot des dix rois sur lesquels notre interprète croit triompher, après Joseph Mède[1]. C'est lorsqu'il nous fait paraître, 1. les Bretons, 2. les Saxons, 3. les Français, 4. les Bourguignons, 5. les Visigoths, 6. les Suèves et les Alains, 7. les Vandales, 8. les Allemands, 9. les Ostrogoths en Italie où les Lombards leur succèdent, 10. les Grecs. Voilà dix royaumes bien comptés, dans lesquels l'empire romain s'est divisé au temps de sa chute. Sans disputer sur les qualités, sans disputer sur le nombre, sans disputer sur les dates, voici du moins une chose bien constante : c'est qu'aussitôt que ces dix rois paraissent, saint Jean leur fait donner *leur autorité et leur puissance à la bête*[2]. Nous l'avouerons, disent nos interprètes, et c'est aussi où nous triomphons; car c'est là *ces dix rois vassaux et sujets que l'empire antichrétien*, c'est-à-dire, l'empire pontifical, *a toujours eus sous lui pour l'adorer, et maintenir sa puissance*[3]. Voilà une convenance merveilleuse; mais, je vous prie, qu'ont contribué à établir l'empire papal, des rois ariens, tels qu'étaient les Visigoths et les Ostrogoths, les Bourguignons et les Vandales; ou des rois païens, tels qu'étaient alors les Français et les Saxons ? Est-ce là ces dix rois vassaux de la papauté, qui ne sont au monde que pour l'adorer? Mais quand est-ce que les Vandales et les Ostrogoths ont adoré les papes ? Est-ce sous Théodoric et ses successeurs, lorsque les papes vivaient sous leur tyrannie ? ou sous Genséric, lorsqu'il pilla Rome avec les Vandales, et en emporta les dépouilles en Afrique ? Et puisqu'on amène ici jusqu'aux Lombards, seraient-ils aussi parmi ceux qui agrandissent l'Église romaine; eux qui n'ont rien oublié pour l'opprimer durant tout le temps qu'ils ont subsisté, c'est-à-dire durant deux cents ans ? Car qu'ont été durant tout ce temps les Alboïn, les Astulphe et les Didier, que des ennemis de Rome et de l'Église romaine ? Et les empereurs d'Orient, qui étaient en effet empereurs romains, quoiqu'on les mette ici les derniers, sous le nom de Grecs, les faut-il encore compter parmi *les vassaux et les sujets* du pape, eux que saint Léon et ses successeurs, jusqu'au temps de Charlemagne, ont reconnu pour leurs souverains ? Mais, dira-t-on, ces rois païens et hérétiques ont embrassé la vraie foi. Il est vrai, ils l'ont embrassée longtemps après ce démembrement en dix royaumes. Les Français ont eu quatre rois païens : les Saxons ne se sont convertis que sous saint Grégoire, cent cinquante ans après le démembrement : les Goths, qui régnaient en Espagne, se sont convertis de l'arianisme dans le même temps : que fait cela à ces rois, qui, selon la prétention de nos interprètes, devaient commencer à régner en même temps que la bête, et lui donner leur puissance ? D'ailleurs ne sait-on point d'autre époque pour faire entrer ces rois dans l'empire antichrétien, que celle où ils se sont faits ou chrétiens ou catholiques ? Quelle heureuse destinée de cet empire prétendu antichrétien, qu'il se compose des peuples convertis à Jésus-Christ ! Mais qu'est-ce, après tout, que ces rois si heureusement convertis ont contribué à l'établissement de la puissance du pape ? Si en entrant dans l'Église ils en ont reconnu le premier siége, qui était celui de Rome, ni ils ne lui ont donné cette primauté qu'il avait très-constamment quand ils se sont convertis, ni ils n'ont reconnu dans le pape que ce qu'y avaient reconnu les chrétiens avant eux, c'est-à-dire le successeur de saint Pierre. Les papes, de leur côté, n'ont exercé leur autorité sur ces peuples qu'en leur enseignant la vraie foi, et en maintenant le bon ordre et la discipline : et personne ne montrera que durant ce temps, ni quatre cents ans après, ils se soient mêlés d'autre chose, ni qu'ils aient rien entrepris sur le temporel : voilà ce que c'est que ces dix rois avec lesquels devait commencer l'empire papal.

Mais c'est, dit-on, qu'il en est venu dix autres à la place, et les voici avec leurs royaumes : 1. l'Allemagne, 2. la Hongrie, 3. la Pologne, 4. la Suède, 5. la France, 6. l'Angleterre, 7. l'Espagne, 8. le Portugal, 9. l'Italie, 10. l'Écosse[1]. Expliquera qui pourra pourquoi l'Écosse paraît ici plutôt que la Bohême; pourquoi la Suède plutôt que le Danemarck ou la Norwége; pourquoi enfin le Portugal, comme séparé de l'Espagne, plutôt que Castille, Aragon, Léon, Navarre et les autres royaumes. Mais pourquoi perdre le temps à examiner ces fantaisies ? Qu'on me réponde du moins : ci c'était là ces dix royaumes qui devaient se former du débris de l'empire romain à même temps que l'Antechrist devait paraître, et qui lui devaient donner leur autorité et leur puissance; que fait ici la Pologne, et les autres royaumes du Nord que Rome ne connaissait pas, et qui sans doute n'ont pas été formés de ses ruines, lorsque l'Antechrist saint Léon est venu au monde? Se moque-t-on d'écrire sérieusement de semblables rêveries? C'est, en vérité, pour des gens qui ne parlent que de l'Écriture, se jouer trop témérairement de ses oracles; et si l'on n'a rien de plus précis pour expliquer les prophéties, il vaudrait mieux en adorer l'obscurité sainte, et respecter l'avenir que Dieu a mis en sa puissance.

Il ne faut pas s'étonner si ces interprètes hardis se détruisent à la fin les uns les autres. Joseph Mède, sur le verset où saint Jean raconte que dans un grand tremblement de terre *la dixième partie de la ville tomba*[2], croyait avoir très-bien rencontré en interprétant cette dixième partie de la nouvelle Rome antichrétienne, qui est dix fois plus

[1] *Préj. légit.* I. *part. ch.* VII, *p.* 120. *Acc. des Proph.* II. *part.* 27, 28. — [2] *Apoc.* XVII, 13. — [3] *Acc.* I. *part. c.* XV, *p.* 266.

[1] *Préj. lég.* I. *part. ch.* VI, *p.* 105. — [2] *Apoc.* XI, 13. *Med. comm. in Apoc. part. II*, *p.* 489.

petite que l'ancienne Rome. Pour parvenir à la preuve de son interprétation, il compare sérieusement l'ère de l'ancienne Rome avec celle de la nouvelle, et par une belle figure il démontre que la première est dix fois plus grande que l'autre : mais M. Jurieu, son disciple, lui ôte une interprétation si mathématique. *Il s'est trompé avec tous les autres*, dit fièrement le nouveau prophète[1], *quand par la cité dont parle saint Jean il a entendu la seule ville de Rome. Il faut tenir pour certain*, poursuit-il d'un ton de maître[2], *que la grande cité, c'est Rome avec son empire*. Et la dixième partie de cette cité, que sera-ce? Il l'a trouvé : *La France*, dit-il[3], *est cette dixième partie*. Mais quoi! la France tombera-t-elle ? et ce prophète augure-t-il si mal de sa patrie? Non, non : elle pourra bien être abaissée, qu'elle y prenne garde, le prophète l'en menace : mais elle ne périra pas. Ce que le Saint-Esprit veut dire ici, en disant qu'elle tombera, c'est qu'*elle tombera pour le papisme*[4] : au reste, elle sera plus éclatante que jamais, parce qu'elle embrassera la réforme, et cela bientôt : et nos rois (chose que j'ai peine à répéter) vont être réformés à la calvinienne. Quelle patience n'échapperait à ces interprétations? Mais enfin il a mieux dit qu'il ne pense, d'appeler cela une chute : la chute serait trop horrible, de tomber dans une réforme où l'esprit d'illusion domine si fort.

Si l'interprète français trouve la France dans l'Apocalypse, l'Anglais y trouve l'Angleterre : la fiole versée sur les fleuves et sur les fontaines *sont les émissaires du pape, et les Espagnols vaincus sous le règne d'Élisabeth, de glorieuse mémoire*[5]. Mais le bon Mède rêvait : son disciple, mieux instruit, nous apprend que la seconde et la troisième fiole *c'est les croisades, où Dieu a rendu du sang aux catholique, pour le sang des vaudois et des albigeois qu'ils avaient répandu*[6]. Ces vaudois et ces albigeois; et Jean Viclef et Jean Hus, et tous les autres de cette sorte, jusqu'aux cruels taborites, reviennent partout dans les nouvelles interprétations, comme de fidèles témoins de la vérité persécutée par la bête : mais on les connaît à présent, et il n'en faudrait pas davantage pour reconnaître la fausseté de ces prétendues prophéties.

Joseph Mède s'était surpassé lui-même dans l'explication de la quatrième fiole. Il la voyait répandue *sur le soleil, sur la principale partie du ciel de la bête*[7], c'est-à-dire de l'empire papal; c'est que le pape allait perdre l'empire d'Allemagne, qui est son soleil : cela était clair. Pendant que Mède, si on l'en veut croire, imprimait ces choses *qu'il avait méditées longtemps auparavant*, il apprit les merveilles *de ce roi pieux, heureux et victorieux, que Dieu envoyait du Nord pour défendre sa cause*[8] : c'était, en un mot, le grand Gustave.

[1] *Acc.* II. *part. ch.* II, *p.* 194. — [2] *Ibid. p.* 200, 203. — [3] *Ibid. p.* 201. — [4] *Ibid.* — [5] *Med. comm. Apoc. p.* 528, *ad Philol.* 3, *Ap.* XVI. — [6] *Acc. des Proph.* II. *part. ch.* IV, *p.* 72. *Préj. légit.* I. *part. ch.* V, *p.* 98, 99. — [7] *Comm. Ap. p.* 528. *Apoc.* XVI, 8. — [8] *Comm. Ap. p.* 529.

Mède ne peut plus douter que sa conjecture ne soit une inspiration, et il adresse à ce grand roi le même cantique que David adressait au Messie : *Mettez votre épée, ô grand roi! combattez pour la vérité et pour la justice, et régnez*[1]! Mais il n'en fut rien; et avec sa prophétie, Mède a publié sa honte.

Il y a encore un bel endroit, où, pendant que Mède contemple la ruine de l'empire turc, son disciple y voit au contraire les victoires de cet empire. L'Euphrate, dans l'Apocalypse, c'est à Mède l'empire des Turcs; et l'Euphrate mis à sec dans l'épanchement de la sixième fiole, c'est l'empire turc détruit[2]. Il n'y entend rien : M. Jurieu nous fait voir que l'Euphrate c'est l'Archipel et le Bosphore, que les Turcs passèrent en 1390, pour se rendre maîtres de la Grèce et de Constantinople[3]. Bien plus, « il « y a beaucoup d'apparence que les conquêtes des « Turcs sont poussées si loin, pour leur donner le « moyen de servir avec les protestants au grand « œuvre de Dieu[4]; » c'est-à-dire, à la ruine de l'empire papal : car encore que les Turcs *n'aient jamais été si bas qu'ils sont*, c'est cela même qui fait croire à notre auteur qu'ils se relèveront bientôt. « Je regarde, dit-il, cette année 1685 comme « critique en cette affaire. Dieu y a abaissé les ré« formés et les Turcs en même temps POUR LES « RELEVER EN MÊME TEMPS, et les faire être les « instruments de sa vengeance contre l'empire pa« pal. » Qui n'admirerait cette relation du turcisme avec la réforme, et cette commune destinée de l'un et de l'autre? Si les Turcs se relèvent; pendant que le reste des chrétiens s'affligera de leurs victoires, les réformés alors lèveront la tête, et croiront voir approcher le temps de leur délivrance. On ne savait pas encore ce nouvel avantage de la réforme, de devoir croître et décroître avec les Turcs. Notre auteur lui-même était demeuré court en cet endroit, quand il composait ses Préjugés légitimes; et il n'avait rien entendu dans les plaies des deux dernières fioles, où ce mystère était renfermé : mais enfin, *après avoir frappé deux fois, quatre, cinq et six fois, avec une attention religieuse, la porte s'est ouverte*[5], et il a vu ce grand secret.

On me dira que parmi les protestants les habiles gens se moquent, aussi bien que nous, de ces rêveries. Mais cependant on les laisse courir, parce qu'on les croit nécessaires pour amuser un peuple crédule. Ç'a été principalement par ces visions qu'on a excité la haine contre l'Église romaine, et qu'on a nourri l'espérance de la voir bientôt détruite. On en revient à cet artifice; et le peuple, trompé cent fois, ne laisse pas de prêter l'oreille, comme les Juifs livrés à l'esprit d'erreur faisaient autrefois aux faux prophètes. Les exemples ne servent de rien pour désabuser le peuple prévenu. On crut voir dans les prophéties de Luther la mort de la papauté si prochaine, qu'il n'y avait aucun protestant qui n'espérât d'assister à ses funérailles. Il a bien fallu prolonger le temps : mais on a toujours conservé le même

[1] *Ps.* XLIV. — [2] *Apoc.* XVI, 12. *Ibid. ad Ph.* 6, *p.* 529. — [3] *Acc.* II. *part. ch.* VII, *p.* 99. — [4] *Ibid.* 101. — [5] *Ibid. p.* 94.

esprit; et la réforme n'a jamais cessé d'être le jouet de ces prophètes de mensonge, qui prophétisent les illusions de leur cœur.

Dieu me garde de perdre le temps à parler ici d'un Cotterus, d'un Drabicius, d'une Christine, d'un Coménius, et de tous ces autres visionnaires dont notre ministre nous vante les prédictions et reconnaît les erreurs[1] ! Il n'est pas jusqu'au savant Usser qui n'ait voulu, à ce qu'on prétend, faire le prophète. Mais le même ministre demeure d'accord qu'il s'est trompé comme les autres. Ils ont tous été démentis par l'expérience; et *on y trouve*, dit le ministre[2], *tant de choses qui achoppent, qu'on ne saurait affermir son cœur là-dessus.* Cependant il ne laisse pas de les regarder comme des prophètes et de grands prophètes, des Ézéchiel, des Jérémie. Il trouve « dans leurs visions tant de majesté « et tant de noblesse, que celles des anciens pro- « phètes n'en ont pas davantage; et une suite de « miracles aussi grands qu'il en soit arrivé depuis « les apôtres. » Ainsi le premier homme de la réforme se laisse encore éblouir par ces faux prophètes, après que l'événement les a confondus : tant l'esprit d'illusion règne dans le parti. Mais les vrais prophètes du Seigneur le prennent d'un autre ton contre ces menteurs qui abusent du nom de Dieu : « Écoute, ô Hananias, dit Jérémie[3], la parole que « je t'annonce, et que j'annonce à tout le peuple. « Les prophètes qui ont été devant nous dès le com- « mencement, et qui ont prophétisé le bien ou le « mal aux nations et aux royaumes; lorsque leurs « paroles ont été accomplies, on a vu qu'ils étaient « des prophètes que le Seigneur avait véritablement « envoyés. Et la parole du Seigneur fut adressée à « Jérémie : Va, et dis à Hananias : Voici ce que « dit le Seigneur : Tu as brisé des chaînes de bois, « *en signe de la délivrance future du peuple*, et tu « les changeras en chaînes de fer : j'aggraverai le « joug des nations *à qui tu annonceras la paix.* « Et le prophète Jérémie dit au prophète Hana- « nias : Écoute, ô Hananias! le Seigneur ne t'a pas « envoyé, et tu as fait que le peuple a mis sa con- « fiance dans le monsonge : Pour cela, dit le Sei- « gneur, je t'ôterai de dessus la face de la terre; « tu mourras cette année, parce que tu as parlé « contre le Seigneur. Et le prophète Hananias mou- « rut cette année, au septième mois. » Ainsi méritait d'être confondu celui qui trompait le peuple au nom du Seigneur; et le peuple n'avait plus qu'à ouvrir les yeux.

Les interprètes de la réforme ne valent pas mieux que ses prophètes. L'Apocalypse et les autres prophéties ont toujours été le sujet sur lequel les beaux esprits de la réforme ont cru qu'il leur était libre de se jouer. Chacun a trouvé ses convenances, et les crédules protestants y ont toujours été pris. M. Jurieu reprend souvent, comme on a vu, Joseph Mède, qu'il avait choisi pour son guide[4]. Il a fait voir jusqu'aux erreurs de Dumoulin son aïeul, dont toute la réforme avait admiré les interprétations sur les prophéties; et il a montré *que le fondement sur lequel il a bâti est tout à fait destitué de solidité.* Il y avait pourtant beaucoup d'esprit, et une érudition très-recherchée, dans ces visions de Dumoulin : mais c'est qu'en ces occasions plus on a d'esprit, plus on se trompe; parce que plus on a d'esprit, plus on invente, et plus on hasarde. Le bel esprit de Dumoulin, qui a voulu s'exercer sur l'avenir, l'a engagé dans un travail dont on se moque jusque dans sa famille; et M. Jurieu, son petit-fils, qui montre peut-être dans cette matière plus d'esprit que les autres, n'en sera que plus certainement la risée du monde.

J'ai honte de discourir si longtemps sur des visions plus creuses que celles des malades. Mais je ne dois pas oublier ce qu'il y a de plus important dans ce vain mystère des protestants. Selon l'idée qu'ils nous donnent de l'Apocalypse, rien ne devrait y être marqué plus clairement que la réforme elle-même avec ses auteurs, qui étaient venus pour détruire l'empire de la bête; et surtout elle devrait être marquée dans l'épanchement des sept fioles, où sont prédites, à ce qu'ils prétendent, les sept plaies de leur empire antichrétien. Mais ce que voient ici nos interprètes est si mal conçu, que l'un détruit ce que l'autre avance. Joseph Mède croit avoir trouvé Luther et Calvin, lorsque la fiole est répandue sur *la mer*, c'est-à-dire, sur le monde antichrétien, et qu'aussitôt cette mer *est changée en un sang semblable à celui d'un corps mort*[1]. Voilà, dit-il, la réforme : c'est un poison qui tue tout : car alors *tous les animaux qui étaient dans la mer moururent*[2]. Mède prend soin de nous expliquer ce sang semblable à celui d'un cadavre, et il dit que c'est comme le sang d'un membre coupé, à cause *des provinces et des royaumes qui furent alors arrachés du corps de la papauté*[3]. Voilà une triste image pour les réformés, de ne voir les provinces de la réforme que comme *des membres coupés*, qui ont perdu, selon Mède, *toute liaison avec la source de la vie, tout esprit vital et toute chaleur*, sans qu'on nous en dise davantage.

Telle est l'idée de la réforme, selon Mède. Mais s'il la voit dans l'effusion de la seconde fiole, l'autre interprète la voit seulement à l'effusion de la septième; « lorsqu'il sortit, dit saint Jean[4], une « grande voix du temple céleste comme venant du « trône, qui dit : C'est fait. Et il se fit de grands « bruits, des tonnerres et des éclairs, et un si grand « tremblement de terre, qu'il n'y en eut jamais un « tel depuis que les hommes sont sur la terre : » c'est là, dit-il, la réforme[5].

A la vérité, ce grand mouvement convient assez aux troubles dont elle remplit tout l'univers : car on n'en avait jamais vu de semblables pour la religion. Mais voici le bel endroit : *La grande ville fut divisée en trois parties.* C'est, dit notre auteur, l'Église romaine, la luthérienne et la calvinienne :

[1] *Avis à tous les Chr. au comm. p.* 5, 6, 7. — [2] *Acc. des proph.* II. *part. p.* 174. — [3] *Jer.* XXVIII, 7 *et seq.* — [4] *Jur. Acc. des Proph.* I. *part. p.* 71. II. *part.* 4. 183.

[1] *Jos. Med. ad Ph.* 2. *Apoc.* XXI, 3. — [2] *Apoc. ibid.* — [3] *Med. ibid.* — [4] *Apoc.* XVI, 17. — [5] *Acc.* I. *part. ch.* 8, *p.* 122.

voilà les trois partis qui divisent la grande cité, c'est-à-dire l'Église d'Occident. J'accepte l'augure : la réforme divise l'unité; en la divisant elle se rompt elle-même en deux, et laisse l'unité à l'Église romaine dans la chaire de saint Pierre, qui en est le centre. Mais saint Jean ne devait pas avoir oublié qu'une des parties divisées, c'est-à-dire la calvinienne, se rompait encore en deux morceaux; puisque l'Angleterre, qu'on veut ranger avec elle, fait néanmoins dans le fond une secte à part : et notre ministre ne doit pas dire que cette division soit légère, puisque, de son propre aveu, on se traite de part et d'autre *comme des excommuniés*[1]. En effet, l'Église anglicane met les calvinistes puritains au nombre des non-conformistes, c'est-à-dire, au nombre de ceux dont elle ne permet pas le service, et n'en reçoit les ministres qu'en les ordonnant de nouveau, comme des pasteurs sans aveu et sans caractère. Je pourrais aussi parler des autres sectes qui ont partagé le monde en même temps que Luther et Calvin, et qui, prises ensemble ou séparément, font un assez grand morceau pour n'être pas omises dans ce passage de saint Jean. Et après tout, il fallait donner à la réforme un caractère plus noble que celui de tout renverser, et une plus belle marque que celle d'avoir mis en pièces l'Église d'Occident, la plus florissante de tout l'univers; qui a été le plus grand de tous les malheurs.

[1] Ci-dessus, *liv.* XII.

LIVRE XIV.

Depuis 1601 *et dans tout le reste du siècle où nous sommes.*

SOMMAIRE.

Les excès de la réforme sur la prédestination et le libre arbitre aperçus en Hollande. Arminius, qui les reconnait, tombe en d'autres excès. Partis des remontrants et contre-remontrants. Le synode de Dordrect, ou les excès de la justification calvinienne sont clairement approuvés. Doctrine prodigieuse sur la certitude du salut, et la justice des hommes les plus criminels. Conséquences également absurdes de la sanctification des enfants, décidée dans le synode. La procédure du synode justifie l'Église romaine contre les protestants. L'arminianisme en son entier dans le fond, malgré les décisions de Dordrect. Le pélagianisme toléré, et le soupçon du socinianisme seule cause de rejeter les arminiens. Inutilité des décisions synodales dans la réforme. Connivence du synode de Dordrect sur une infinité d'erreurs capitales, pendant qu'on s'attache aux dogmes particuliers du calvinisme. Ces dogmes, reconnus au commencement comme essentiels, à la fin se réduisent presque à rien. Décret de Charenton pour recevoir les luthériens à la communion. Conséquence de ce décret, qui change l'état des controverses. La distinction des articles fondamentaux et non fondamentaux oblige enfin à reconnaître l'Église romaine pour une vraie Église ou l'on peut faire son salut. Conférence de Cassel entre les luthériens et les calvinistes. Accord ou l'on pose des fondements décisifs pour la communion sous une espèce. État présent des controverses en Allemagne. L'opinion de la grâce universelle prévaut en France. Elle est condamnée à Genève et chez les Suisses. La question décidée par le magistrat. Formule établie. Erreur de cette formule sur le texte hébreu. Autre décret sur la foi fait à Genève. Cette Église, accusée par M. Claude de faire schisme avec les autres Églises par ses nouvelles décisions. Réflexions sur le Test, où la réalité demeure en son entier. Reconnaissance de l'Église anglicane protestante, que la messe et l'invocation des saints peuvent avoir un bon sens.

On avait tellement outré la matière de la grâce et du libre arbitre dans la nouvelle réforme, qu'il n'était pas possible à la fin qu'on ne s'y aperçût de ces excès. Pour détruire le pélagianisme, dont on s'était entêté d'accuser l'Église romaine, on s'était jeté aux extrémités opposées : le nom même du libre arbitre faisait horreur. Il n'y en avait jamais eu, ni parmi les hommes, ni parmi les anges : il n'était pas même possible qu'il y en eût, et jamais les stoïciens n'avaient fait la fatalité plus roide ni plus inflexible. La prédestination s'étendait jusqu'au mal; et Dieu n'était pas moins cause des mauvaises actions que des bonnes : tels étaient les sentiments de Luther; Calvin les avait suivis; et Bèze, le plus renommé de ses disciples, avait publié *une briève exposition des principaux points de la religion chrétienne*, où il avait posé ce fondement : « Que Dieu fait toutes choses selon son « conseil défini, voire même celles qui sont mé« chantes et exécrables [1]. »

Il avait poussé ce principe jusqu'au péché du premier homme, qui, selon lui, ne s'était pas fait sans la volonté et l'ordonnance de Dieu; à cause *qu'ayant ordonné la fin*, qui était de glorifier sa justice dans le supplice des réprouvés, *il faut qu'il ait quant et quant ordonné les causes qui amènent à cette fin* [2]; c'est-à-dire, les péchés qui amènent à la damnation éternelle, et en particulier celui d'Adam, qui est la source de tous les autres; de sorte que *la corruption du principal ouvrage de Dieu*, c'est-à-dire du premier homme, *n'est point avenue à l'aventure, ni sans le décret et juste volonté de Dieu*[3].

Il est vrai que cet auteur veut en même temps *que la volonté de l'homme, qui a été créée bonne, se soit faite méchante* [4]; mais c'est qu'il entend et qu'il répète plusieurs fois que ce qui est *volontaire* est en même temps *nécessaire* [5] : de sorte que rien n'empêche que la volonté de pécher ne soit toujours la suite fatale d'une dure et inévitable nécessité; et si les hommes veulent *répliquer qu'ils n'ont pu résister à la volonté de Dieu*, Bèze ne leur dit pas (ce qu'il faudrait dire) que Dieu ne les porte pas au péché; mais il répond seulement *qu'il les faut laisser plaider contre celui qui saura bien défendre sa cause.*

Cette doctrine de Bèze était prise de Calvin, qui soutient en termes formels *qu'Adam n'a pu éviter sa chute; et qu'il ne laisse pas d'en être coupable, parce qu'il est tombé volontairement* [6]; ce qu'il entreprend de prouver dans son Institution [7]; et il réduit toute sa doctrine à deux principes : l'un, que la volonté de Dieu apporte dans toutes choses, et même dans nos volontés, sans en excepter

[1] *Exp. de la foi*, chez Riv., 1560, *ch.* 2, *Concl.* 1. — [2] *Loc. cit. c.* 3; *Conc. t.* IV, V, *p.* 35. — [3] *Ibid. Conc.* 6, *p.* 38. — [4] *Ibid.* 39. — [5] *Ibid.* 29, 90, 91, *c.* 3. *Conc.* 6, *p.* 40. — [6] *Lib. de æt. Dei prædest. Opusc.* 704, 705. — [7] *Lib.* III, *c.* 23, *n.* 7, 8, 9.

celle d'Adam, une nécessité inévitable; l'autre, que cette nécessité n'excuse pas les pécheurs. On voit par là qu'il ne conserve du libre arbitre que le nom, même dans l'état d'innocence : et il ne faut pas disputer après cela s'il fait Dieu auteur du péché; puisque, outre qu'il tire souvent cette conséquence[1], on voit trop évidemment, par les principes qu'il pose, que la volonté de Dieu est la seule cause de cette nécessité imposée à tous ceux qui pèchent.

Aussi ne dispute-t-on plus à présent du sentiment de Calvin et des premiers réformateurs sur ce sujet-là; et après avoir avoué ce qu'ils en ont dit, *même que Dieu pousse les méchants aux crimes énormes, et qu'il est en quelque sorte cause du péché,* on croit avoir suffisamment justifié la réforme de ces expressions si pleines d'impiété, à cause *qu'on ne s'en est point servi depuis plus de cent ans*[2] : comme si ce n'était pas une assez grande conviction du mauvais esprit dans lequel elle a été conçue, de voir que ses auteurs se soient emportés à de tels blasphèmes.

Telle était donc la fatalité que Calvin et Bèze avaient enseignée après Luther; et ils y avaient ajouté les dogmes que nous avons vus touchant la certitude du salut et l'inamissibilité de la justice[3]. C'était à dire que la vraie foi justifiante ne se perd jamais : ceux qui l'ont sont très-assurés de l'avoir, et sont par là non-seulement assurés de leur justice présente, comme le disaient les luthériens, mais encore de leur salut éternel, et cela d'une certitude infaillible et absolue : assurés par conséquent de mourir justes, quelques crimes qu'ils puissent commettre; et non-seulement de mourir justes, mais encore de le demeurer dans le crime même, parce qu'on ne pouvait sans cela soutenir le sens qu'on donnait à ce passage de saint Paul : *Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance*[4].

C'est ce que Bèze décidait encore dans la même *Exposition de la foi*, lorsqu'il y disait qu'aux élus seuls était accordé le don de la foi; que « cette foi, « qui est propre et particulière aux élus, consiste à « s'assurer, chacun en droit soi, de son élection : » d'où il s'ensuit que « quiconque a ce don de la vraie « foi doit être assuré de la persévérance. » Car comme il dit : « Que me sert de croire, puisque la persévé- « rance de la foi est requise, si je ne suis assuré que « la persévérance me sera donnée[5]? » il compte ensuite parmi les fruits de cette doctrine « qu'elle seule « nous apprend d'assurer notre foi pour l'avenir : » ce qu'il trouve de telle importance, que ceux, dit-il, « qui y résistent, il est certain qu'ils renversent « le principal fondement de la religion chrétienne. »

Ainsi cette certitude qu'on a de sa foi et de sa persévérance n'est pas seulement une certitude de foi, mais encore le principal fondement de la religion chrétienne : et, pour montrer qu'il ne s'agit pas d'une certitude morale ou conjecturale, Bèze ajoute[6] que « nous pouvons savoir si nous sommes prédes- « tinés à salut, et être assurés de la glorification « que nous attendons, et sur laquelle Satan nous li- « vre tous les combats, voire, dis-je, assurés, con- « tinue-t-il, non point par notre fantaisie, mais par « conclusions aussi certaines que si nous étions « montés au ciel pour ouïr cet arrêt de la bouche de « Dieu. » Il ne veut pas que le fidèle aspire à une moindre certitude; et après avoir exposé les moyens d'y parvenir, qu'il met dans la connaissance certaine que nous avons de la foi qui est en nous, il conclut que par là « nous apprenons que nous avons été « donnés au Fils selon la prédestination et propos de « Dieu : » par conséquent, poursuit-il, « puisque « Dieu est immuable, puisque la persévérance en la « foi est requise à salut, et qu'étant faits certains « de notre prédestination, la glorification y est atta- « chée d'un lien indissoluble, comment douterons- « nous de la persévérance, et finalement de notre « salut? »

[1] *De prædest. de occult. Provid.* etc. — [2] *Jur. jugem. sur les méth., sect.* XVII, *p.* 142, 143. — [3] Ci-dessus, *liv.* IX. — [4] *Rom.* XI, 29. — [5] *Ch.* 8, *Conc.* I, p. 66 — [6] *Ibid. Conc.* 2, *p.* 121.

Comme les luthériens, aussi bien que les catholiques, détestaient ces dogmes, et que les calvinistes lisaient les écrits des premiers avec une prévention plus favorable, l'horreur de ces sentiments, inouïs jusqu'à Calvin, se répandait peu à peu dans les Églises calviniennes. On se réveillait; on trouvait horrible qu'un vrai fidèle ne pût craindre pour son salut, contre ce précepte de l'apôtre : *Opérez votre salut avec crainte et tremblement*[1]. Si c'est une tentation et une faiblesse de craindre pour son salut, comme on est forcé de le dire dans le calvinisme, pourquoi saint Paul commande-t-il cette crainte? et une tentation peut-elle tomber sous le précepte?

La réponse qu'on apportait ne contentait pas. On disait : Le fidèle tremble quand il se regarde lui-même, parce qu'en lui-même, tout juste qu'il est, il n'a que mort et que damnation, et qu'enfin il serait damné s'il était jugé à la rigueur. Mais, assuré de ne le pas être, qu'a-t-il à craindre? L'avenir, dit-on, parce que, s'il abandonnait Dieu, il périrait : faible raison, puisqu'on tient d'ailleurs la condition impossible, et qu'un vrai fidèle doit croire comme indubitable qu'il aura la persévérance. Ainsi en toutes façons la crainte que saint Paul inspire est bannie, et le salut assuré.

Si on répondait que sans craindre pour le salut il y avait assez d'autres châtiments qui donnaient de justes sujets de trembler, les catholiques et les luthériens répliquaient que la crainte dont parlait saint Paul regardait manifestement le salut : *Opérez*, dit-il, *votre salut avec crainte et tremblement.* L'apôtre inspirait une terreur qui allait jusqu'à craindre de *faire naufrage dans la foi,* aussi bien que *dans la bonne conscience*[2]; et Jésus-Christ avait dit lui-même, *Craignez celui qui peut envoyer l'âme et le corps dans la gêne*[3] : précepte qui regardait les fidèles comme les autres, et ne leur faisait rien craindre de moins que la perte de leur âme. On ajoutait à ces preuves celles de l'expérience : les idolâtries et la chute affreuse d'un Salomon, orné sans doute dans ses commencements de tous les dons de la grâce; les crimes abominables d'un David;

[1] *Phil.* II 12. — [2] I. *Tim.* I 19. — [3] *Matth.* X, 28.

n outre cela sentait les siens. Quoi donc! nvenable que sans être assuré contre les on le soit contre les peines, et que celui qui s'est cru vrai fidèle soit obligé de croire ırdon lui est assuré, dans quelques abomi- qu'il puisse tomber? Mais perdra-t-il cette s dans son crime? Il perdra donc nécessai- e souvenir de sa foi et de la grâce qu'il a re- la perdra-t-il pas? Il demeurera donc aussi lans le crime que dans l'innocence; et pour- aisonne bien selon les principes de la secte, uvera de quoi condamner tous les doutes rraient jamais lui venir dans l'esprit sur our : de sorte qu'en continuant de vivre désordre, il sera certain de n'y mourir bien il sera certain de n'avoir jamais été le lorsqu'il croyait l'être le plus; et le voilà désespoir, ne pouvant jamais espérer plus ude de son salut qu'il en avait eu alors, ni, il fasse, s'assurer jamais dans cette vie qu'il mbera plus dans l'état déplorable où il se el remède à tout cela, sinon de conclure que de infaillible, qu'on vante dans le calvinis- onvient pas à cette vie, et qu'il n'y a rien téméraire ni de plus pernicieux?

combien l'est-il davantage de se tenir as- on pas de recouvrer la grâce perdue et la justifiante, mais de ne la perdre pas dans même; d'y demeurer toujours juste et ré- d'y conserver le Saint-Esprit et la semence comme on le croit constamment dans le ne, si on suit Calvin et Bèze, et les autres principaux de la secte[1]? Car, selon eux, stifiante est propre aux seuls élus, et ne jamais ravie; et Bèze disait, dans l'Expo- nt de fois citée, que « la foi, encore qu'elle elquefois comme ensevelie ès élus de Dieu eur faire connaître leur infirmité, ce néan- jamais ne va sans crainte de Dieu et du prochain[2]. » Et, un peu après, il disait ses de l'esprit d'adoption : l'une, que ceux ont plantés en Église que *pour un temps*, oivent jamais; l'autre, que ceux qui sont ns le peuple de Dieu par cet esprit d'adop- sortent jamais[3].

ppuyait cette doctrine sur ces passages : *st point comme l'homme, en sorte qu'il ni comme le Fils de l'homme, en sorte repente*[4]. Ce qui avait aussi fait dire à saint *les dons et la vocation de Dieu sont sans nce*[5]. Mais quoi! ne perdait-on aucun don de ns les adultères, dans les homicides, dans es les plus noirs, ni même dans l'idolâ- s'il y en a quelques-uns qu'on puisse perdre s pour un temps et dans cet état, pourquoi foi justifiante et la présence du Saint-Esprit nt-elles pas de ce nombre; puisqu'il n'y a plus incompatible avec l'état de péché que de râces?

ssus, *liv.* IX. — [2] *Ch.* IV, *Conc.* 13, *p.* 71. — [3] Ubi v, *Conc.* 6, *p.* 90. — [4] *Ch.* IV, *Conc.* 13, *p.* 74. — , 29.

Sur cette dernière difficulté on faisait encore une demande d'une extrême conséquence; et je prie qu'on la considère attentivement, parce qu'elle fera la matière d'une importante dispute dont nous aurons à parler. On demandait donc à un calviniste : Ce vrai fidèle, David par exemple, tombé dans un adultère et un homicide, serait-il sauvé ou damné, s'il mourait en cet état avant que d'avoir fait pénitence? Aucun n'a osé répondre qu'il serait sauvé : car, aussi comment soutenir étant chrétien, qu'on serait sauvé avec de tels crimes? Ce vrai fidèle serait donc damné s'il mourait en cet état; ce vrai fidèle en cet état a donc cessé d'être juste, puisqu'on ne dira jamais d'un juste qu'il serait damné s'il mourait en l'état où il est.

Répondre qu'il n'y mourra pas, et qu'il fera pénitence s'il est du nombre des prédestinés, ce n'est rien dire; car ce n'est pas la prédestination, ni la pénitence qu'on fera un jour, qui nous justifie et nous rend saints : autrement, un infidèle prédestiné serait actuellement sanctifié et justifié, avant même que d'avoir la foi et la pénitence; puisque, avant que de les avoir, constamment il était déjà prédestiné, constamment Dieu avait déjà résolu qu'il les aurait.

Que si on répond que cet infidèle n'est pas actuellement justifié et sanctifié, parce qu'il n'a pas encore eu la foi et la pénitence, encore qu'il les doive avoir un jour, au lieu que le vrai fidèle les a déjà eues : c'est un nouvel embarras; puisqu'il s'ensuivrait que la foi et la pénitence une fois exercées par le fidèle le justifient et le sanctifient actuellement et pour toujours, encore qu'il cesse de les exercer et même qu'il les abandonne par des crimes abominables : chose plus horrible à penser que tout ce qu'on a pu voir jusqu'ici dans cette matière.

Au reste, ce n'est point ici une question chimérique : c'est une question que chaque fidèle, quand il pèche, se doit faire à lui-même; ou plutôt c'est un jugement qu'il doit prononcer : Si je mourais en l'état où je suis, je serais damné. Ajouter après cela : Mais je suis prédestiné, et je reviendrai un jour; et à cause de ce retour futur, dès à présent je suis saint et juste, et membre vivant de Jésus-Christ : c'est le comble de l'aveuglement.

Pendant que les catholiques, et les luthériens mieux écoutés qu'eux dans la nouvelle réforme, poussaient ces raisonnements, plusieurs calvinistes revenaient : et voyant d'ailleurs parmi les luthériens une doctrine plus douce, ils s'y laissaient attirer. Une volonté générale en Dieu de sauver tous les hommes; en Jésus-Christ une intention sincère de les racheter, et des moyens suffisants offerts à tous; c'est ce qu'enseignaient les luthériens dans le livre de la Concorde. Nous l'avons vu : nous avons vu même leurs excès touchant ces moyens offerts, et la coopération du libre arbitre [1] : ils entraient tous les jours de plus en plus dans ces sentiments; et on commençait à les écouter dans le calvinisme, principalement en Hollande.

[1] Ci-dessus, *liv.* VIII. *Epit. c.* XI, *Concord. p.* 621. *Solid. repet.* 669, 806 *et seq.*

Jacques Arminius, célèbre ministre d'Amsterdam, et depuis professeur en théologie dans l'académie de Leyde, fut le premier à se déclarer dans l'académie contre les maximes reçues par les Églises du pays : mais un homme si véhément n'était pas propre à garder de justes mesures. Il blâmait ouvertement Bèze, Calvin, Zanchius, et les autres qu'on regardait comme les colonnes du calvinisme [1]. Mais il combattait des excès par d'autres excès; et, outre qu'on le voyait s'approcher beaucoup des pélagiens, on le soupçonnait, non sans raison, de quelque chose de pis : certaines paroles qui lui échappaient, le faisaient croire favorable aux sociniens; et un grand nombre de ses disciples, tournés depuis de ce côté-là, ont confirmé ce soupçon.

Il trouva un terrible adversaire en la personne de François Gomar, professeur en théologie dans l'académie de Leyde *, rigoureux calviniste s'il en fut jamais. Les académies se partagèrent entre ces deux professeurs : la division s'augmenta : les ministres prenaient parti : Arminius vit des Églises entières dans le sien : sa mort ne termina pas la querelle; et les esprits s'échauffèrent tellement de part et d'autre sous le nom de remontrants et contre-remontrants, c'était à dire d'arminiens et de gomaristes, que les Provinces-Unies se voyaient à la veille d'une guerre civile.

Le prince d'Orange Maurice eut ses raisons pour soutenir les gomaristes. On croyait Barneveld, son ennemi, favorable aux arminiens; et la raison qu'on en eut, c'est qu'il proposa une tolérance mutuelle, et qu'on imposât silence aux uns et aux autres [2].

C'était en effet ce que souhaitaient les remontrants. Un parti naissant, et faible encore, ne demande que du temps pour s'affermir. Mais les ministres, parmi lesquels Gomar prévalait, voulaient vaincre, et le prince d'Orange était trop habile pour laisser fortifier un parti qu'il croyait autant opposé à sa grandeur qu'aux maximes primitives de la réforme.

Les synodes provinciaux n'avaient fait qu'aigrir le mal en condamnant les remontrants. Il en fallut enfin venir à un plus grand remède. Ainsi les états-généraux convoquèrent un synode national, où ils invitèrent tous ceux de leur religion, en quelque pays qu'ils fussent. A cette invitation, l'Angleterre, l'Écosse, le Palatinat, la Hesse, les Suisses, les républiques de Genève, de Brême, d'Embden, et en un mot tout le corps de la réforme qui n'était pas uni aux luthériens, députèrent, à la réserve des Français, qui en furent empêchés par des raisons d'État : et de tous ces députés, joints à ceux de toutes les Provinces-Unies, fut composé ce fameux synode de Dordrect, dont il nous faut maintenant expliquer la doctrine et la procédure.

L'ouverture de cette assemblée se fit le 14 novembre 1618, par un sermon de Baltasar Lydius, ministre de Dordrect. Les premières séances furent employées à régler diverses choses de discipline, ou de procédure, et ce ne fut proprement que le 13 décembre, dans la trente et unième séance, que l'on commença à parler de la doctrine.

Pour entendre de quelle manière on y procéda, il faut savoir qu'après beaucoup de livres et de conférences la dispute s'était enfin réduite à cinq chefs. Le premier regardait la prédestination; le second, l'universalité de la rédemption; le troisième et le quatrième, qu'on traitait toujours ensemble, regardaient la corruption de l'homme, et la conversion; le cinquième regardait la persévérance.

Sur ces cinq chefs, les remontrants avaient déclaré en général en plein synode par la bouche de Simon Episcopius, professeur en théologie à Leyde, qui paraît toujours à leur tête, que des hommes de grand nom et de grande réputation dans la réforme avaient établi des choses qui ne convenaient ni avec la sagesse de Dieu, ni avec sa bonté et sa justice, ni avec l'amour que Jésus-Christ avait pour les hommes, ni avec sa satisfaction et ses mérites, ni avec la sainteté de la prédication et du ministère, ni avec l'usage des sacrements, ni enfin avec les devoirs du chrétien. Ces *grands hommes* qu'ils voulaient taxer étaient les auteurs de la réforme, Calvin, Bèze, Zanchius, et les autres qu'on ne leur permettait pas de nommer, mais qu'ils n'avaient pas épargnés dans leurs écrits. Après cette déclaration générale de leur sentiment, ils s'expliquèrent en particulier sur les cinq articles [1], et leur déclaration attaquait principalement la certitude du salut et l'inamissibilité de la justice; dogmes par lesquels ils prétendaient qu'on avait ruiné la piété dans la réforme, et déshonoré un si beau nom. Je rapporterai la substance de cette déclaration des remontrants, afin qu'on entende mieux ce qui fit la principale matière de la délibération, et ensuite les décisions du synode.

Sur la prédestination, ils disaient [2] « qu'il ne « fallait reconnaître en Dieu aucun décret absolu, « par lequel il eût résolu de donner Jésus-Christ « aux élus seuls, ni de leur donner non plus à eux « seuls par une vocation efficace la foi, la justification, « la persévérance, et la gloire; mais qu'il avait « ordonné Jésus-Christ rédempteur commun de « tout le monde, et résolu par ce décret de justifier « et sauver tout ceux qui croiraient en lui, et en « même temps leur donner à tous les moyens suffisants pour être sauvés; que personne ne périsait « pour n'avoir point ces moyens, mais pour en « avoir abusé; que l'élection absolue et précise des « particuliers se faisait en vue de leur foi et de « leur persévérance future, et qu'il n'y avait « d'élection que conditionnelle; que la réprobation « se faisait de même en vue de l'infidélité et de la « persévérance dans un si grand mal. »

[1] *Act. Syn. Dordr. edit. Dordr.* 1620, *præf. ad Ecc. ante Synod. Dordr.* — [2] *Ibid.*

* Les deux premières éditions *in*-4° et *in*-12 portaient *dans l'académie de Groningue*. Bossuet, dans ses *Remarques sur quelques ouvrages*, imprimées à la fin du sixième *avertissement aux protestants*, a corrigé *Leyde*, au lieu de *Groningue*, et ajoute : *Il ne fut à Groningue qu'après la mort d'Arminius.* (Note de Lequeux.)

[1] *Sess.* 31, *p.* 112. — [2] *Ibid.*

Ils ajoutaient deux points dignes d'une particulière considération : l'un, que tous les enfants des fidèles étaient sanctifiés, et qu'aucun de ces enfants qui mouraient devant l'usage de la raison n'était damné; l'autre, qu'à plus forte raison aucun de ces enfants qui mouraient après le baptême avant l'usage de la raison, ne l'était non plus [1].

En disant que tous les enfants des fidèles étaient sanctifiés, ils ne faisaient que répéter ce que nous avons vu plus clairement dans les Confessions de foi calviniennes; et s'ils étaient sanctifiés, il était évident qu'ils ne pouvaient être damnés en cet état. Mais après ce premier article, le second semblait inutile; et si ces enfants étaient assurés de leur salut avant le baptême, ils l'étaient beaucoup plus après. Ce fut donc avec un dessein particulier qu'on mit un second article; et les remontrants voulaient noter l'inconstance des calvinistes, qui d'un côté, pour sauver le baptême donné à tous ces enfants, disaient qu'ils étaient tous saints et nés dans l'alliance, de laquelle par conséquent on ne leur pouvait refuser le signal; et qui, pour sauver de l'autre côté la doctrine de l'inamissibilité de la justice, disaient que, le baptême donné aux enfants n'avait son effet que dans les seuls prédestinés; en sorte que les baptisés qui vivaient mal dans la suite n'avaient jamais été saints, pas même avec le baptême qu'ils avaient reçu dans leur enfance.

Remarquez, je vous en conjure, lecteur judicieux, cette importante difficulté : elle porte coup pour décider sur l'inamissibilité; et il sera curieux de voir ce que dira ici le synode.

A l'égard du second chef, qui regarde l'universalité de la rédemption, les remontrants disaient « que le prix payé par le Fils de Dieu n'était pas « seulement suffisant à tous, mais actuellement « offert pour tous et un chacun des hommes; « qu'aucun n'était exclu du fruit de la rédemption « par un décret absolu, ni autrement que par sa « faute; que Dieu, fléchi par son Fils, avait fait « un nouveau traité avec tous les hommes, quoique « pécheurs et damnés [2]. » Ils disaient que par ce traité il s'était obligé envers tous à leur donner ces moyens suffisants dont ils avaient parlé : qu'au reste, « la rémission des péchés méritée à tous n'était « donnée actuellement que par la foi actuelle, par « laquelle on croyait actuellement en Jésus-Christ : » par où ils faisaient entendre que qui perdait par ses crimes la foi actuelle qui nous justifie, perdait aussi avec elle la grâce justifiante et la sainteté. Enfin ils disaient encore que « personne ne devait « croire que Jésus-Christ fût mort pour lui, si ce « n'est ceux pour lesquels il était mort en effet; « de sorte que les réprouvés, tels que quelques-« uns les imaginaient, pour lesquels Jésus-Christ « n'était pas mort, ne devaient pas croire qu'il fût « mort pour eux [3]. » Cet article allait plus loin qu'il ne paraissait. Car le dessein était de montrer que, selon la doctrine de Calvin et des calvinistes, qui posaient pour dogme indubitable que Jésus-Christ n'était mort en aucune sorte que pour les prédestinés, et n'était mort en aucune sorte pour les réprouvés, il s'ensuivait que pour dire : *Jésus-Christ est mort pour moi*, il fallait être assuré d'une certitude absolue de sa prédestination et de son salut éternel; sans que jamais on pût dire : *Il est mort pour moi; mais je me suis rendu sa mort et la rédemption inutiles :* doctrine qui renversait toutes les prédications, où l'on ne cesse de dire : aux chrétiens qui vivent mal, qu'ils se sont rendus indignes d'avoir été rachetés par Jésus-Christ. C'était aussi l'un de ces articles où les remontrants soutenaient qu'on renversait dans la réforme toute la sincérité et la sainteté de la prédication, aussi bien que ce passage de saint Pierre : *Ils ont renié le Seigneur qui les avait rachetés, et se sont attiré une soudaine ruine* [1].

Sur les troisième et quatrième chefs, après avoir dit que la grâce était nécessaire à tout bien, non-seulement pour l'achever, mais encore pour le commencer, *ils ajoutaient que la grâce efficace n'était pas irrésistible* [2]. C'était leur mot, et celui des luthériens dont ils se vantaient de suivre la doctrine. Ils voulaient dire qu'on pouvait résister à toute sorte de graces; et par là, comme chacun voit, ils prétendaient « qu'en-« core que la grâce fût donnée également, Dieu « en donnait ou en offrait une suffisante à tous « ceux à qui l'Évangile était annoncé, même à « ceux qui ne se convertissaient pas; et l'offrait « avec un désir sincère et sérieux de les sauver « tous, sans qu'il fît deux personnages, faisant « semblant de vouloir sauver, et au fond ne le « voulant pas, et poussant secrètement les hom-« mes aux péchés qu'il défendait publiquement [3]. » Ils en voulaient directement dans tous ces endroits aux auteurs de la réforme, et à la vocation peu sincère qu'ils attribuaient à Dieu, lorsqu'il appelait à l'extérieur ceux que dans le fond il avait exclus de sa grâce, les prédestinant au mal.

Pour montrer combien la grâce était *résistible* (il faut permettre ces mots que l'usage avait consacrés, pour éviter la longueur), ils avaient mis un article qui disait que « l'homme pouvait par « la grâce du Saint-Esprit faire plus de bien qu'il « n'en faisait, et s'éloigner du mal plus qu'il ne « s'en éloignait [4] : » ainsi il résistait souvent à la grâce, et la rendait inutile.

Sur la persévérance ils décidaient « que Dieu « donnait aux vrais fidèles régénérés par sa grâce « des moyens pour se conserver dans cet état; qu'ils « pouvaient perdre la vraie foi justifiante, et tom-« ber dans des péchés incompatibles avec la jus-« tification, même dans des crimes atroces, y per-« sévérer, y mourir, s'en relever aussi par la péni-« tence, sans néanmoins que la grâce les contraignît « à la faire [5]. » Voilà ce qu'ils pressaient avec plus de force, « détestant, disaient-ils, de tout leur cœur ces « dogmes impies et contraires aux bonnes mœurs,

[1] *Art.* 9, 10, *ibid.* — [2] *Sess.* 34, *p.* 115 *et seq.* — [3] *Art.* 1, *ibid.*

[1] *II. Petr.* II, 1. — [2] *Ead. sess. p.* 116 *et seq.* — [3] *P.* 117. — [4] *Art.* 7, *ibid.* 117. — [5] *Ead. sess. p.* 117, 118 *et seq.*

répondre aux reproches des remontrants sur la certitude du salut et l'inamissibilité de la justice.

Sur l'inamissibilité voici ce qu'on dit :

« Que dans certaines actions particulières les « vrais fidèles peuvent quelquefois se retirer, et se « retirent en effet, par leur vice, de la conduite de « la grâce, pour suivre la concupiscence, jusqu'à « tomber dans des crimes atroces; que par ces « péchés énormes ils offensent Dieu, se rendent « coupables de mort, interrompent l'exercice de la « foi, font une grande blessure à leur conscience, et « QUELQUEFOIS perdent pour un temps LE SENTI- « MENT DE LA GRACE [1]. » O Dieu! est-il bien possible que dans cet état détestable ils *ne perdent que* LE SENTIMENT DE LA GRACE, et non pas la grâce même, et ne la perdent que QUELQUEFOIS? Mais il n'est pas encore temps de se récrier; voici bien pis : « Dieu, dans ces tristes chutes, ne leur ôte « pas TOUT A FAIT son Saint-Esprit, et ne les laisse « pas tomber jusqu'à DÉCHOIR DE LA GRACE DE L'A- « DOPTION ET DE L'ÉTAT DE LA JUSTIFICATION, « ni jusqu'à commettre le péché à mort, ou contre « le Saint-Esprit, et être damnés [2]. » Quiconque donc est vrai fidèle, et une fois régénéré par la grâce, non-seulement ne périt pas dans ses crimes, mais dans le temps qu'il s'y abandonne, IL NE DÉCHOIT PAS DE LA GRACE DE L'ADOPTION ET DE L'ÉTAT DE LA JUSTIFICATION. Peut-on mettre plus clairement Jésus-Christ avec Bélial, et la grâce avec le crime?

A la vérité, le synode semble vouloir préserver les vrais fidèles de quelques crimes, lorsqu'il dit qu'ils ne sont pas *délaissés jusqu'à tomber dans le péché à mort, ou contre le Saint-Esprit*, que l'Écriture nomme irrémissible : mais s'ils entendent par ces mots quelque autre péché que celui de l'impénitence finale, on ne sait plus ce que c'est; n'y ayant aucun pécheur, dans quelque désordre qu'il soit tombé, à qui on ne doive faire espérer la rémission de ses crimes. Laissons néanmoins au synode telle autre explication de ce péché qu'il voudra s'imaginer; c'est assez que nous voyions clairement, selon sa doctrine, que tous les crimes qu'on peut nommer, par exemple un adultère aussi long et un homicide autant médité que celui d'un David, l'hérésie, l'idolâtrie même avec toutes ses abominations, où constamment, selon le synode, le vrai fidèle peut tomber, compatissent *avec la grâce de l'adoption et l'état de la justification.*

Et il ne faut pas dire que par cet état le synode entende seulement le droit au salut qui reste toujours au vrai fidèle, c'est-à-dire, selon le synode, au prédestiné, en vertu de la prédestination : car au contraire il s'agit ici du droit immédiat qu'on a au salut par la régénération et la conversion actuelle, et de l'état par lequel on est non pas destiné, mais en effet en possession tant de la vraie foi que de la justification. La question est, en un mot, non pas de savoir si on aura un jour cette grâce, mais si on en peut déchoir un seul moment après l'avoir eue : le synode décide que non. Remontrants, ne vous plaignez pas : on vous parle du moins franchement, comme vous l'avez désiré; et tout ce que vous dites qu'on croit de pernicieux dans le parti que vous accusez, tout ce que vous y rejetez avec tant d'horreur, y est décidé en termes formels.

Mais, pour ôter toute équivoque, il faut voir dans le synode ces mots essentiels, *totalement* et *finalement*, sur lesquels nous avons fait voir que roulait toute la dispute [1] : il faut voir, dis-je, si l'on permet aux remontrants d'assurer qu'un vrai fidèle puisse *déchoir et totalement et finalement de l'état de justification.* Le synode, pour ne nous laisser aucun doute de son sentiment contre la perte totale, dit que « la semence immortelle, par laquelle les vrais « fidèles sont régénérés, demeure toujours en eux « malgré leur chute. » Contre la perte finale, le même synode dit qu'un jour réconciliés, ILS SENTIRONT *de nouveau la grâce* [2] : ils ne la recouvreront pas; le synode se garde bien de dire ce mot : ils la *sentiront de nouveau.* De cette sorte, poursuit-il, il arrive que *ni ils ne perdent* TOTALEMENT *la foi et la grâce, ni ils ne demeurent* FINALEMENT *dans leur péché jusqu'à périr.*

En voilà, ce me semble, assez pour l'inamissibilité. Voyons pour la certitude.

« Les vrais fidèles, dit le synode [3], peuvent être « certain, et le sont de leur salut et de leur per- « sévérance selon la mesure de la foi par laquelle ils « CROIENT AVEC CERTITUDE qu'ils sont et demeu- « rent membres vivants de l'Église, qu'ils ont la « rémission de leurs péchés, et la vie éternelle : « certitude qui ne leur vient pas d'une révélation « particulière, mais par la foi des promesses que « Dieu a révélées dans sa parole, et par le témoi- « gnage du Saint-Esprit, et enfin par une bonne cons- « cience, et une sainte et sérieuse application aux « bonnes œuvres. »

On ajoute, pour ne rien laisser à dire, que dans « les tentations et les doutes de la chair qu'on a à « combattre, on ne sent pas toujours cette plénitude « de foi et cette certitude de la persévérance [4]; » afin que toutes les fois qu'on sent quelque doute, et qu'on n'ose pas se promettre avec une entière certitude de persévérer toujours dans son devoir, on se sente obligé à regarder ce doute comme un mouvement qui vient de la chair, et comme une tentation qu'il faut combattre.

On compte ensuite parmi les erreurs rejetées, « que les vrais fidèles puissent déchoir, et dé- « choient souvent TOTALEMENT ET FINALEMENT, « de la foi justifiante, de la grâce et du salut; et « qu'on ne puisse durant cette vie avoir aucune as- « surance de la future persévérance sans révélation « spéciale [5] : » on déclare que cette doctrine ramène les doutes des papistes, parce qu'en effet cette certitude sans révélation spéciale était condamnée dans le concile de Trente [6].

On demandera comment on accorde avec la doctrine de l'inamissibilité ce qui est dit dans le synode,

[1] *Art.* 4, 5, *p.* 271. — [2] *Art.* 6 *et seq.*

[1] Ci-dessus, liv. XIV. — [2] *Art.* 7, 8, *p.* 272. — [3] *Ibid. art.* 9, *p.* 272, 273. — [4] *Ibid. art.* 2. — [5] *Art.* 3, *p.* 274. — [6] *Conc. Trid. sess.* VI, *cap.* 12, *can.* 16.

les grands crimes les fidèles qui les commet-rendent *coupables de mort* [1]. C'est ce qu'il aisé de concilier avec les principes de la réforme, où l'on soutient que le vrai fi-ielque régénéré qu'il soit, demeure toujours convoitise *coupable de mort,* non-seulement péchés grands et petits, mais encore dans nes œuvres; de sorte que cet état, qui nous upables de mort, n'empêche pas que, selon es du synode, on ne demeure *en état de jus-n et de grâce.*

, enfin, n'avons-nous pas dit que nos réfor-pouvaient nier, et ne niaient pas en effet, n mourait dans ses crimes sans en avoir fait ce, on serait damné? Il est vrai, la plupart it; et encore que le synode ne décide rien en ur cette difficulté, elle y fut proposée, comme rrons, par quelques-uns des opinants. A la il est bien étrange qu'on puisse demeurer e erreur où l'on ne peut éviter une contradic-ssi manifeste que celle où on reconnaît qu'il état de grâce, dans lequel néanmoins on se-nné si on y mourait. Mais il y a bien d'au-tradictions dans cette doctrine : en voici une ute qui n'est pas moins sensible que celle-s la nouvelle réforme la vraie foi est insépa-e l'amour de Dieu, et des bonnes œuvres sont le fruit nécessaire; c'est le dogme le onstant de cette religion : et voici néan-contre ce dogme la vraie foi non-seulement bonnes œuvres, mais encore dans les plus crimes. Patience, ce n'est pas encore tout : une autre contradiction non moins manifeste nouvelle réforme, et selon le décret du même : Tous les enfants des fidèles sont et leur salut est assuré [2]. En cet état ils sont aiment justifiés : donc ils ne peuvent déchoir âce, et tout sera prédestiné dans la nouvelle ; ni, ce qui est bien plus étrange, ils ne peu-oir d'enfant qui ne soit saint et prédestiné eux : ainsi toute leur postérité est certaine-rédestinée, et jamais un réprouvé ne peut l'un élu. Qui l'osera dire? Et cependant qui nier qu'une si visible et si étrange absurdité clairement renfermée dans les principes du et dans la doctrine de l'inamissibilité? Tout onc plein d'absurdités manifestes; tout s'y lit d'une étrange sorte : mais aussi est-ce rs l'effet de l'erreur de se contredire elle-

y a aucune erreur qui ne tombe en contra-par quelque endroit : mais voici ce qui ar-uand on est fortement prévenu. On évite rement, autant qu'on peut, d'envisager cette ble et visible contradiction : si on ne peut npêcher, on la regarde avec une préoccupa-ui ne permet pas d'en bien juger : on croit éfendre en s'étourdissant par de longs raison-ts et par de belles paroles : ébloui de quelques es spécieux dont on s'entête, on n'en veut venir. Eutychès et ses sectateurs n'osaient dire que Jésus-Christ ne fût pas tout ensemble vrai Dieu et vrai homme; mais, éblouis de cette unité mal entendue qu'ils imaginaient en Jésus-Christ, ils voulaient que les deux natures se fussent confondues dans l'union, et se faisaient un plaisir et un honneur de s'éloigner par ce moyen, plus que tous les autres (quoique ce fût jusqu'à l'excès), de l'hérésie de Nestorius, qui divisait le Fils de Dieu. Ainsi on s'embrouille, ainsi on s'entête; ainsi les hommes prévenus vont devant eux avec une aveugle détermination, sans vouloir ni pouvoir entendre, comme dit l'apôtre, *ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les choses dont ils parlent avec assurance* [1] : c'est ce qui fait tous les opiniâtres; c'est par là que périssent tous les hérétiques.

Nos adversaires se font un objet d'un agrément infini, dans la certitude qu'ils veulent avoir de leur salut éternel. N'attendez pas que jamais ils regardent de bonne foi ce qui peut leur ôter cette certitude. S'il ne faut pour la maintenir que dire qu'on est assuré de ne mourir pas dans le crime, encore qu'on y tombât par une malice déterminée, et même qu'on en formât la détestable habitude, ils le diront. S'il faut pousser à toute outrance ce passage de saint Paul, *Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance* [2], et dire que Dieu n'ôte jamais tout à fait, ni dans le fond, ce qu'il a donné; ils le diront, quoi qu'il en arrive, quelque contradiction qu'on leur montre, quelque inconvénient, quelque affreuse suite qu'on leur fasse voir dans leur doctrine : autrement, outre qu'ils perdraient le plaisir de leur certitude, et l'agrément qu'ils ont trouvé dans la nouveauté de ce dogme, il faudrait encore avouer qu'ils auraient tort dans le point qu'ils ont regardé comme le plus essentiel de leur réforme, et que l'Église romaine, qu'ils ont blâmée et tant haïe, aurait raison.

Mais peut-être que cette certitude qu'ils enseignent n'est autre chose dans le fond que la confiance que nous admettons. Plût à Dieu! Personne ne nie cette confiance : les luthériens la soutenaient; et cependant les calvinistes leur ont dit cent fois qu'il fallait quelque chose de plus. Mais, sans sortir du synode, les arminiens admettaient cette confiance; car sans doute ils n'ont jamais dit qu'un fidèle tombé dans le crime dont il se repent dût désespérer de son salut. Le synode ne laisse pas de les condamner, parce que, contents de cette espérance, ils rejettent la certitude. Les catholiques enfin admettaient cette confiance; et la sainte persévérance, que le concile de Trente veut qu'on reconnaisse comme un *don spécial de Dieu* [3], il veut qu'on l'attende avec confiance de sa bonté infinie. Cependant, parce qu'il rejette la certitude absolue, le synode le condamne, et accuse les remontrants, qui niaient aussi cette certitude, de retomber par ce moyen dans les doutes du papisme. Si le dogme de la certitude absolue et de l'inamissibilité eût causé autant d'horreur au synode qu'une si affreuse doctrine en doit exciter naturellement dans les esprits, les ministres qui

[1] ...lessus, p. 201. — [2] *Ibid. p.* 238.

[1] *I. Tim.* I, 7. — [2] *Rom.* XI, 29. — [3] *Conc. Trid. sess.* VI, *can.* 15, 16, 22.

composaient cette assemblée n'auraient pas eu assez de voix pour faire entendre à tout l'univers que les remontrants, que les luthériens, que les catholiques, qui les accusent d'un tel blasphème, les calomnient, et toute l'Europe eût retenti d'un tel désaveu : mais au contraire, loin de se défendre de cette certitude et de cette inamissibilité que les remontrants leur objectaient, ils l'établissent, et condamnent les remontrants pour l'avoir niée. Quand ils se croient calomniés, ils savent bien s'en plaindre. Ils se plaignent, par exemple, à la fin de leur synode, de ce que leurs ennemis, et entre autres les remontrants, les accusent « de faire Dieu auteur du péché, de lui « faire réprouver les hommes sans aucune vue du « péché ; de lui faire précipiter les enfants des fidèles « dans la damnation, sans que toutes les prières « de l'Église, ni même le baptême, les en puissent « retirer [1]. » Que ne disent-ils de même qu'on les accuse à tort d'admettre la certitude et l'inamissibilité dont nous parlons? Il est vrai qu'ils disent dans ce même lieu qu'on les accuse « d'inspirer aux « hommes une sécurité charnelle, en disant qu'au-« cun crime ne nuit au salut des élus, et qu'ils peu-« vent en toute assurance commettre les plus exécrables. » Mais est-ce assez s'expliquer, pour des gens à qui l'on demande une réponse précise? Ne leur suffit-il pas, pour s'échapper, d'avoir reconnu des crimes, par exemple *ce péché à mort, et contre le Saint-Esprit*, quel qu'il soit, où les élus et les vrais fidèles ne tombent jamais? Et s'ils voulaient que les autres crimes fussent autant incompatibles avec la vraie foi et l'état de grâce, n'auraient-ils pas pu le dire en termes exprès, au lieu qu'en termes exprès ils décident le contraire?

Concluons donc que des trois articles dans lesquels nous avons fait consister la justification calvinienne [2], les deux premiers, qui étaient déjà insinués dans les Confessions de foi [3], c'est-à-dire la certitude absolue de la prédestination, et l'impossibilité de déchoir finalement de la foi et de la grâce une fois reçue, sont expressément définis dans le synode de Dordrect ; et que le troisième article, qui consiste à savoir si le vrai fidèle pouvait du moins perdre quelque temps, et tant qu'il vivait dans le crime, la grâce justifiante et la vraie foi [4], quoiqu'il ne fût exprimé en aucune Confession de foi, est semblablement décidé selon la doctrine de Calvin et l'esprit de la nouvelle réforme.

On peut encore connaître le sentiment de tout le synode par celui du célèbre Pierre Dumoulin, ministre de Paris : c'était assurément, de l'aveu de tout le monde, le plus rigoureux calviniste qui fût alors, et le plus attaché à la doctrine que Gomar soutenait contre Arminius. Il envoya à Dordrect son jugement sur cette matière, qui fut lu et approuvé de tout le synode, et inséré dans les actes. Il déclare qu'il n'avait pas eu le loisir de traiter toutes les questions ; mais il établit tout le fond de la doctrine du synode, lorsqu'il décide que nul n'est justifié que celui qui est glorifié [1] : par où il condamne les arminien, sen ce qu'ils enseignent *qu'il y a des justifiés qui perdent la foi et sont damnés* [2] ; et encore plus clairement dans ces paroles [3] : « Quoique le « doute du salut entre quelquefois dans l'esprit des « vrais fidèles, Dieu commande néanmoins dans sa « parole que nous en soyons assurés ; et il faut tendre « de toutes ses forces à cette certitude, où il ne faut « pas douter que plusieurs n'arrivent ; et quiconque « est assuré de son salut, l'est en même temps que « Dieu ne l'abandonnera jamais, et ainsi qu'il persé-« vérera jusqu'à la fin. » On ne peut pas plus clairement regarder le doute comme une tentation et une faiblesse, et la certitude comme un sentiment commandé de Dieu. Ainsi le fidèle n'est pas assuré qu'il ne tombera pas dans les plus grands crimes, et qu'il n'y demeurera pas longtemps comme David : mais il ne laisse pas d'être assuré que Dieu *ne l'abandonnera jamais, et qu'il persévérera jusqu'à la fin.* C'est un abrégé du synode : aussi résolut-on dans cette assemblée de rendre grâces à Dumoulin pour le jugement très-exact qu'il avait porté sur cette matière, et pour son consentement avec la doctine du synode.

Quelques-uns ont voulu douter si la certitude que le synode établit dans chaque fidèle pour son salut particulier est une certitude de foi : mais on cessera de douter, si on remarque que la certitude dont il est parlé est toujours exprimée par le mot de *croire*, qui dans le synode ne se prend que pour la vraie foi ; joint que cette certitude, selon le même synode, n'est que la foi des promesses appliquées par chaque particulier à soi-même et à son salut éternel, avec le sentiment certain qu'on a dans le cœur de la sincérité de sa foi : de sorte qu'afin qu'il ne manque aucun genre de certitude, on a celle de la foi, jointe à celle de l'expérience et du sentiment.

Ceux de tous les opinants qui expliquent le mieux le sentiment du synode, sont les théologiens de la Grande-Bretagne ; car après avoir avoué avec tous les autres dans le fidèle une espèce de doute de son salut, mais un doute qui vient toujours de la tentation, ils expliquent très-clairement : « qu'après la « tentation l'acte par lequel on croit qu'on est « regardé de Dieu en miséricorde, et qu'on aura « infailliblement la vie éternelle, n'est pas un acte « d'une opinion douteuse, ni d'une espérance con-« jecturale où l'on pourrait se tromper, *cui falsum* « *subesse potest ;* mais un acte d'une vraie et vive « foi, excitée et scellée dans les cœurs par l'esprit « d'adoption [4] : » en quoi ces théologiens semblent aller plus avant que la Confession anglicane [5], qui paraît avoir voulu éviter de parler si clairement *sur la certitude du salut,* comme on a vu [6].

Quelques-uns ont voulu penser que ces théologiens anglais n'étaient pas de l'avis commun sur la justice qu'on attribuait aux fidèles tombés dans les

[1] *Syn. Dordr. Concl. sess.* 136, *p.* 275. — [2] Ci-dessus, *liv.* IX, *p.* 133 *et suiv.* — [3] *Conf. de foi de Fr., art.* 18, 19, 20, 21, 22, *Dim.* 18, 19, 36. — [4] Ci-dessus, *liv.* IX. *Conf. Belg. art.* 24, *Syn. Gen. I. part. p.* 139.

[1] *Sess.* 103, 104, *p.* 289, 300. — [2] *Ubi supr. p.* 291. — [3] *Ibid. p.* 300. — [4] *Sent. Theol. Mag. Brit. C. de persev. certit. quoad nos. Th.* III, *p.* 218. *Ibid. Th.* IV, *p.* 219. — [5] *Conf. Avg. art.* 17, *Synt. Gen.* I, *p.* 102. — [6] Ci-dessus, *liv.* X.

grands crimes pendant qu'ils y persévèrent, comme fit David; et ce qui peut faire douter, c'est que ces docteurs décident formellement *que ces fidèles sont en état de damnation, et seraient damnés s'ils mouraient*[1] : d'où il s'ensuit qu'ils sont déchus de la grâce de la justification, du moins pour ce temps. Mais c'est ici de ces endroits où il faut que tous ceux qui sont dans l'erreur tombent nécessairement en contradiction : car ces théologiens se voient contraints par leurs principes erronés à reconnaître d'un côté que les fidèles ainsi plongés dans le crime seraient damnés s'ils mouraient alors; et de l'autre *qu'ils ne déchéent pas de l'état de la justification*[2].

Et il ne faut pas se persuader qu'ils confondent ici la justification avec la prédestination; car, au contraire, c'est ce qu'ils distinguent très-expressément : et ils disent que ces fidèles plongés dans le crime non-seulement ne sont pas déchus de leur prédestination, ce qui est vrai de tous les élus, « mais qu'ils ne sont pas déchus de la foi, ni de ce « germe céleste de la régénération, et des dons fon- « damentaux sans lesquels la vie spirituelle ne peut « subsister[3]; de sorte qu'il est impossible que les « dons de la charité et de la foi s'éteignent tout à « fait dans leurs cœurs[4] : ils ne perdent point tout « à fait la foi, la sainteté, l'adoption[5]; ils demeu- « rent dans la justification universelle, qui est la « justification très-proprement dite, dont nul crime « particulier ne les peut exclure[6] : » ils demeurent dans la justification, « dont le renouvellement in- « térieur et la sanctification est inséparable[7]; » en un mot, ce sont des saints qui seraient damnés s'ils mouraient.

On était bien embarrassé, selon ces principes, à bien expliquer ce qui restait dans ces saints plongés dans le crime. Ceux d'Embden demeurent d'accord *que la foi actuelle n'y pouvait rester, et qu'elle était incompatible avec le consentement aux péchés griefs.* Ce qui ne se perdait pas, *c'était la foi habituelle, celle,* disaient-ils, *qui subsiste en l'homme lorsqu'il dort, ou qu'il n'agit pas*[8]; mais aussi *cette foi habituelle répandue dans l'homme par la prédication et l'usage des sacrements, est la vraie foi vive et justifiante*[9]; d'où ils concluaient que le fidèle parmi ces crimes énormes ne perdait *ni la justice, ni le Saint-Esprit :* et lorsqu'on leur demandait s'il n'était pas aussi bon de dire qu'on perdait *la foi et le Saint-Esprit* pour les recouvrer après, que de dire qu'on en perdait seulement *le sentiment et l'énergie,* sans perdre la chose; ils répondaient qu'il ne fallait pas ôter au fidèle la consolation de ne pouvoir jamais perdre « la foi ni le « Saint-Esprit, en quelque crime qu'il tombât contre « sa conscience. Car ce serait, disaient-ils[10], une « froide consolation de lui dire : Vous avez tout à « fait perdu la foi et le Saint-Esprit; mais peut-être « que Dieu vous adoptera et vous régénérera de nou- « veau, afin que vous lui soyez réconcilié. » Ainsi, à quelque péché que le fidèle s'abandonne contre sa propre conscience, on lui est si favorable, qu'on ne se contente pas, pour le consoler, de lui laisser l'espérance du retour futur à l'état de grâce; mais il faut qu'il ait encore la consolation d'y être *actuellement*[1] parmi ses crimes.

Il restait encore la question, savoir ce que faisaient dans les fidèles ainsi livrés au péché la foi et le Saint-Esprit, et s'ils y étaient tout à fait sans action. On répondait qu'ils n'étaient pas sans action; et l'effet qu'ils produisaient, par exemple dans David, était qu'il ne péchait pas *tout entier : Peccavit David, at non totus*[2]; et qu'il y avait un certain péché qu'il ne commettait pas. Que si enfin l'on poussait la chose jusqu'à demander quel était donc *ce péché où l'homme pèche tout entier,* et dans lequel le fidèle ne tombe jamais, on répondait que « ce n'était pas une chute particulière du chrétien « en tel et tel crime contre la première ou la se- « conde Table; mais une totale et universelle dé- « fection et apostasie de la vérité de l'Évangile, « par laquelle l'homme n'offense pas Dieu en partie « et à demi, mais par un mépris obstiné il en mé- « prise la majesté tout entière, et s'exclut absolu- « ment de la grâce[3]. » Ainsi, jusqu'à ce qu'on en soit venu à ce mépris obstiné de Dieu et à cette apostasie universelle, on a toujours la consolation *d'être saint, d'être justifié et régénéré,* et d'avoir *le Saint-Esprit* habitant en soi.

Ceux de Brême ne s'expliquent pas moins durement, lorsqu'ils disent que « ceux qui sont une fois « vraiment régénérés ne s'égarent jamais assez pour « s'écarter tout à fait de Dieu par une apostasie « universelle, en sorte qu'ils le haïssent comme un « ennemi, qu'ils pèchent comme le diable par une « malice affectée, et se privent des biens célestes : « c'est pourquoi ils ne perdent jamais absolument la « grâce et la faveur de Dieu[4]; » de sorte qu'on demeure dans cette grâce, bien régénéré, bien justifié, pourvu seulement qu'on ne soit pas un ennemi déclaré de Dieu, et aussi méchant qu'un démon.

Ces excès sont si grands que les protestants en ont honte, et qu'il y a eu même quelques catholiques qui n'ont pu se persuader que le synode de Dordrect y fût tombé. Mais enfin voilà historiquement, avec les décrets du synode, les avis des principaux opinants. Et afin qu'on ne doutât point de tous les autres, outre ce qui est inséré dans les actes du synode, que tout y fut décidé avec un consentement unanime de tous les opinants sans en excepter un seul[5], j'ai expressément rapporté les opinions où ceux qui veulent excuser le synode de Dordrect trouvent le plus d'adoucissement.

Outre ces points importants, nous en voyons un quatrième expressément décidé dans ce synode; et c'est celui de la sainteté de tous les enfants des fidèles. On s'était expliqué différemment sur cet article

[1] *Sent. Theol. Mag. Brit. C. de persev. certit. quoad nos.* Th. III, IV. — [2] *Ibid. Th.* II, *p.* 212. — [3] *Ibid. Th.* V. *p.* 213; n. p. 214. — [4] *Ibid.* 215. — [5] *Ibid. Th.* VIII. — [6] *Ibid. Th.* II. — [7] *Ibid. p* 214, 218. — [8] *Jud. Theol. Embd. de* V, *art.* th. I, n. 44, 52 *p.* 266, 267. — [9] *Ibid. n.* 45. 270. — [10] *Ibid. n.* 50, 51.

[1] *Ibid. n* 30, *p.* 265. — [2] *Ibid. n.* 54, *p.* 267. — [3] *Ibid. n.* 60, *p.* 268. — [4] *Jud. Brem. de* V, *art. n.* 12, 13, *p.* 254, 256. — [5] *Sess.* 125, 130, *et præf. ad Ecc.*

dans les actes de la nouvelle réforme[1]. Nous avons vu cette sainteté des enfants formellement établie dans le Catéchisme des calvinistes de France, et il y est dit expressément que tous les enfants des fidèles sont sanctifiés et naissent dans l'alliance : mais nous avons vu le contraire dans l'accord de ceux de Genève avec les Suisses[2]; et la sanctification des petits enfants même baptisés y est restreinte aux seuls prédestinés. Bèze semble avoir suivi cette restriction dans l'*Exposition* déjà citée[3]; mais le synode de Dordrect prononce en faveur de la sainteté de tous les enfants des fidèles, et ne permet pas aux parents de douter de leur salut[4] : article dont nous avons vu qu'il suit plus clair que le jour, selon les principes du synode, que tous les enfants des fidèles, et tous les descendants de ces enfants jusqu'à la consommation des siècles, si leur race dure autant, sont du nombre des prédestinés.

Si toutes ces décisions, qui paraissent si authentiques, font un fondement si certain dans la nouvelle réforme, qu'on soit privé du salut et retranché de l'Église en les rejetant, c'est ce que nous avons à examiner en expliquant la procédure du concile.

La première chose que j'y remarque, c'est une requête des remontrants, où ils exposent au synode qu'ils ont été condamnés, traités d'hérétiques et excommuniés par les contre-remontrants, leurs collègues et leurs parties; qu'ils sont pasteurs comme les autres, et qu'ainsi naturellement ils devraient avoir séance dans le synode avec eux ; que si on les en exclut comme parties dans le procès, leurs parties doivent être exclues aussi bien qu'eux : autrement, qu'ils seraient ensemble juges et parties, qui est la chose du monde la plus inique[5].

C'était visiblement les mêmes raisons pour lesquelles tous les protestants avaient récusé le concile des catholiques, pour lesquelles les zuingliens en particulier s'étaient élevés contre le synode des ubiquitaires, qui les avait condamnés à Iène, comme on a vu[6]. Les remontrants ne manquaient pas de se servir de ces exemples. Ils produisaient principalement les griefs contre le concile de Trente, où les protestants avaient dit : « Nous voulons « un concile libre ; un concile où nous soyons avec « les autres ; un concile qui n'ait pas pris parti ; un « concile qui ne nous tienne pas pour hérétiques : « autrement nous serions jugés par nos parties[7]. » Nous avons vu que Calvin et les calvinistes avaient allégué les mêmes raisons contre le synode de Iène. Les remontrants se trouvaient dans le même état, quand ils voyaient François Gomar et ses adhérents assis dans le synode au rang de leurs juges, et se voyaient cependant exclus et traités comme coupables : c'était préjuger contre eux avant l'examen de la cause ; et ces raisons leur paraissaient d'autant plus convaincantes, que c'était visiblement celles de leurs pères contre le concile de Trente, comme ils le faisaient voir par leur requête[8].

[1] Ci-dessus, *liv.* IX, *p.* 135. — [2] *Ibid. p.* 667. — [3] *Expos. de la Foi, ch.* IV, *Conc.* 13, *p.* 80. — [4] *Sess.* 36, *cap. de Prædest. art.* 17. Ci-dessus, *p.* 238. — [5] *Sess.* 25, *p.* 65 *et seq.* — [6] Ci-dessus, *liv.* VIII, *p.* 129. — [7] *Sess.* 25, *p.* 70, 81. — [8] *Syn. Dordr. ibid. p.* 70, 71, 72, *etc.* 81, *etc.*

Après qu'on eut lu cette requête[1], on leur déclara « que le synode trouvait fort étrange que « les accusés voulussent faire la loi à leurs juges, « et leur prescrire des règles; et que c'était faire « injure non-seulement au synode, mais encore « aux états-généraux qui les avaient convoqués, « et qui leur avaient commis le jugement : qu'ainsi « ils n'avaient qu'à obéir[2]. »

C'était leur fermer la bouche par l'autorité du souverain; mais ce n'était pas satisfaire à leurs raisons, ni aux exemples de leurs pères, lorsqu'ils avaient décliné le jugement du concile de Trente. Aussi n'entra-t-on guère dans cet examen. Les délégués des états, qui assistaient au synode avec toute l'autorité de leurs supérieurs, jugèrent que les remontrants n'étaient pas recevables dans leurs demandes[3], et leur ordonnèrent d'obéir à ce qui serait réglé par le synode, qui de son côté déclara leurs propositions insolentes, et la récusation qu'ils faisaient de tout le synode comme étant partie dans le procès, injurieuse non-seulement au synode même, mais encore à la suprême autorité des états-généraux.

Les remontrants condamnés changèrent leurs requêtes en protestations contre le synode. On délibéra dessus[4]; et comme les raisons qu'ils alléguaient étaient les mêmes dont les protestants s'étaient servis pour éluder l'autorité des évêques catholiques, les réponses qu'on leur fit étaient les mêmes que les catholiques avaient employées contre les protestants. On leur disait que ce n'avait jamais été la coutume de l'Église de priver les pasteurs du droit de suffrage contre les erreurs, pour s'y être opposés : que ce serait leur ôter le droit de leur charge pour s'en être fidèlement acquittés, et renverser tout l'ordre des jugements ecclésiastiques : que par les mêmes raisons les ariens, les nestoriens et les eutychiens auraient pu récuser toute l'Église, et ne se laisser aucun juge parmi les chrétiens : que ce serait le moyen de fermer la bouche aux pasteurs, et de donner aux hérésies un cours entièrement libre. Après tout, quels juges voulaient-ils avoir ? Où trouverait-on dans le corps des pasteurs ces gens neutres et indifférents qui n'auraient pris aucune part aux questions de la foi et aux affaires de l'Église[5]? Ces raisons ne souffraient point de réplique : mais, par malheur pour nos réformés, c'étaient celles qu'on leur avait opposées lorsqu'ils déclinèrent le jugement des évêques qu'ils trouvaient en place au temps de leur séparation.

Ce qu'on disait de plus fort contre les remontrants, c'est qu'*ils étaient des novateurs*, et qu'ils étaient *la partie la plus petite aussi bien que la plus nouvelle*, qui devait par conséquent être jugée *par la plus grande, par la plus ancienne, par celle qui était en possession, et qui soutenait la doctrine reçue jusqu'alors*[6]. Mais c'est par là que les catholiques devaient le plus l'emporter : car enfin quelle antiquité l'Église belgique réformée alléguait-elle aux re-

[1] *Ibid. p.* 80. — [2] *Sess.* 26, *p.* 82, 83. — [3] *Sess.* 26, *p.* 81. — [4] *Sess.* 27, *p.* 93. — [5] *Ibid. n.* 83, 87, 97, 98, 100, 104, 106. — [6] *Pag.* 97, 103, *etc.*

? Nous ne voulons pas, disait-elle, laisser doctrine que nous avons toujours soute- *cinquante ans*[1]; car ils ne remontaient ıut. Si cinquante ans donnaient à l'Église ıit réformée tant de droit contre les armi- rellement sortis de son sein, quelle devait ›rité de toute l'Église catholique fondée t de siècles!

outes ces réponses qu'on faisait aux re- s sur leurs protestations, ce qu'on passait égèrement, c'était la comparaison qu'ils le leurs exceptions contre le synode de avec celles des réformés contre les conci- tholiques et ceux des luthériens. Les uns u'il y avait « grande différence entre les des papistes et des luthériens, et celui-ci. coute des hommes, le pape et Luther; ici ıte Dieu. Là on apporte des préjugés; et a personne qui ne soit prêt à céder à la le Dieu. Là on a des ennemis en tête; et 'a d'affaire qu'avec ses frères. Là tout est nt; ici tout est libre[2]. » C'était résou- estion par ce qui en faisait la difficulté. Il de savoir si les gomaristes ne venaient leurs préjugés dans le synode; il s'agissait si c'était des ennemis ou des frères, il de savoir qui avait le cœur plus docile vérité et la parole de Dieu; si c'était les ıts en général plutôt que les catholiques, les de Zuingle plutôt que ceux de Luther, naristes plutôt que les arminiens. Et pour t de la liberté, l'autorité des états, qui ıit partout, et qu'aussi on avait toujours à dans le synode[3]; celle du prince d'Orange, éclaré des arminiens; l'emprisonnement de et des autres chefs du parti, et enfin le de Barneveld, font assez voir comment libre en Hollande sur cette matière.

éputés de Genève tranchent plus court; s'arrêter aux luthériens, à qui aussi qua- u'ils avaient au-dessus des zuingliens ne t pas attribuer l'autorité de les juger, ils ent à l'égard des catholiques[4]: « Il a été nos pères de protester contre les conciles stance et de Trente, parce que nous ne s avoir aucune sorte d'union avec eux; au ire, nous les méprisons et les haïssons: de emps, ceux qui déclinaient l'autorité des s se séparaient de leur communion. » ute leur réponse; et ces bons théologiens nt rien eu à opposer au déclinatoire des s, s'ils avaient rompu avec les Églises de , et qu'ils les eussent haïes et méprisées nent.

cette réponse, les luthériens n'avaient que se mettre tant en peine de ramasser des ontre le concile de Trente, ni de discuter partie ou qui ne l'était pas dans cette cause. écliner l'autorité du concile où les catho- les appelaient, ils n'avaient qu'à dire sans tant de façon: Nous voulons rompre avec vous, nous vous méprisons, nous vous haïssons, et nous n'avons que faire de votre concile. Mais l'édification publique et le nom même de chrétien ne souffrait pas une telle réponse. Aussi n'est-ce pas ainsi que répondirent les luthériens: au contraire, ils déclarèrent, et même à Augsbourg dans leur propre Confession, qu'ils en appelaient au concile, et même au concile que le pape assemblerait[1]. Il y a une semblable déclaration dans la Confession de Strasbourg[2]: ainsi les deux partis protestants étaient d'accord en ce point. Ils ne voulaient donc pas rompre avec nous: ils ne nous haïssaient pas; ils ne nous méprisaient pas tant que le disent ceux de Genève. S'il est donc vrai, selon eux, que les remontrants devaient se soumettre au concile de la réforme, parce qu'ils ne voulaient pas rompre: les protestants, qui témoignaient ne vouloir non plus se séparer de l'Église catholique, devaient se soumettre à son concile.

Il ne faut pas oublier une réponse que fit tout un synode de la province de Hollande au déclinatoire des remontrants. C'est le synode tenu à Delpht, un peu avant celui de Dordrect[3]. Les remontrants objectaient que le synode qu'on voulait assembler contre eux ne serait pas infaillible comme l'étaient les apôtres, et ainsi ne les lierait pas dans leur conscience. Il fallait bien avouer cela, ou nier tous les principes de la réforme; mais après l'avoir avoué, ceux de Delpht ajoutent ces mots[4]: « Jésus-Christ, qui a promis « aux apôtres l'esprit de vérité, dont les lumières « les conduiraient en toute vérité a aussi promis à « son Église d'être avec elle jusqu'à la fin des siè- « cles[5], et de se trouver au milieu de deux ou trois « qui s'assembleraient en son nom[6]; » d'où ils concluaient un peu après « que lorsqu'il s'assemblerait « de plusieurs pays des pasteurs pour décider selon « la parole de Dieu ce qu'il faudrait enseigner dans « les Églises, il fallait avec une ferme confiance se « persuader que Jésus-Christ serait avec eux selon « sa promesse. »

Les voilà donc enfin obligés à reconnaître deux promesses de Jésus-Christ pour assister aux jugements de son Église. Or les catholiques n'ont jamais eu d'autre fondement pour croire l'Église infaillible. Ils se servent du premier passage pour montrer qu'il est toujours avec elle considérée dans son tout. Ils se servent du second pour faire voir qu'on devrait tenir pour certain qu'il serait au milieu de deux ou de trois, si on était assuré qu'ils fussent vraiment assemblés au nom de Jésus-Christ. Or ce qui est douteux de deux ou trois qui se seraient assemblés en particulier est certain à l'égard de toute l'Église, lorsqu'elle est assemblée en corps: on doit donc alors tenir pour certain que Jésus-Christ y est par son esprit, et ainsi que ses jugements sont infaillibles; ou qu'on nous dise quel autre usage on peut

. *ad Ecc. ante Syn. Dordr.* — [2] *Sess.* 27, *p.* 99. — . *p.* 80. *Sess.* 26, *p.* 81, 82, 83, *etc.* — [4] *Ibid.* 103.

[1] Ci-dessus, *liv.* III, *p.* 52. — [2] *Conf. Argen. peror. Synt. Gen.* I. *part. p.* 199. — [3] 24. *oct.* 1618. — [4] *Syn Delph. int. Act. Dordr. sess.* 26, *p.* 86. — [5] *Matth.* XXVIII, 20. — [6] *Ibid.* XVIII, 20.

que nous avons vu à Sedan un des plus savants et des plus pacifiques de tous les ministres, adoucissent le plus qu'ils peuvent le dogme de l'inamissibilité de la justice, et même celui de la certitude du salut[1]; et deux raisons les y portent : la première est l'éloignement qu'en ont eu les luthériens, à qui ils veulent s'unir à quelque prix que ce soit; la seconde est l'absurdité et l'impiété qu'on découvre dans ces dogmes, pour peu qu'ils soient pénétrés. Les docteurs peuvent bien s'y accoutumer, en conséquence des faux principes dont ils sont imbus : mais les gens simples et de bonne foi ne croiront pas aisément, que chacun, pour être fidèle, doive s'assurer qu'il n'a point à craindre la damnation, dans quelque crime qu'il se plonge; encore moins qu'il soit assuré d'y conserver la sainteté et la grâce.

Toutes les fois que nos réformés désavouent ces dogmes impies, louons-en Dieu ; et, sans disputer davantage, prions-les seulement de considérer que le Saint-Esprit ne pouvait pas être en ceux qui les ont enseignés, et qui ont fait consister une grande partie de la réforme dans de si indignes idées de la justice chrétienne.

Il résulte néanmoins de là qu'après tout ce grand synode a été inutile, et qu'il ne guérit ni les peuples ni les pasteurs mêmes, pour qui principalement il a été fait; puisque ce qu'on appelle pélagianisme dans la réforme, qui est ce que le synode a voulu détruire, demeure en son entier, car, je le demande : qui est guéri de ce mal? Ce n'est pas déjà ceux qui n'en croient pas le synode; et ce n'est non plus ceux qui le croient : car, par exemple, M. Jurieu, qui est de ce dernier nombre, et qui paraît demeurer si ferme dans la confédération, comme il l'appelle, des Eglises calviniennes contre le pélagianisme, au fond ne l'improuve pas, puisqu'il soutient, comme on a vu[2], qu'il n'est pas contraire à la piété. Il ressemble à ces sociniens qui, interrogés s'ils croient la divinité éternelle du Fils de Dieu, répondent bien qu'ils la croient : mais si on les pousse plus loin, ils disent que la croyance contraire, au fond n'est pas opposée à la piété et à la vraie foi. Ceux-là sont vrais ennemis de la divinité du Fils de Dieu, puisqu'ils en tiennent le dogme pour indifférent : M. Jurieu est pélagien, et ennemi de la grâce dans le même sens.

En effet, quel est le but de cette parole : *Dans les exhortations il faut nécessairement parler à la pélagienne?* Ce n'est pas là le discours d'un théologien; puisque si le pélagianisme est une hérésie qui rende inutile la croix de Jésus-Christ, comme on l'a tant prêché même dans la réforme[3], il en faut être éloigné jusqu'à l'infini dans l'exhortation, loin d'y en conserver la moindre teinture.

Ce ministre ne s'entend pas mieux lorsqu'il excuse les pélagiens ou les semi-pélagiens de la Confession d'Augsbourg avec les arminiens qui en suivent les sentiments; sous prétexte que, « pendant qu'ils sont « semi-pélagiens de parole et pour l'esprit, ils sont « disciples de saint Augustin pour le cœur[1] : » car ne sait-il pas que l'esprit gâté a bientôt corrompu le cœur? On est trop attaché à l'erreur quand on ne se réveille pas lors même que la vérité nous est présentée, principalement par un synode de toute la communion dont on est.

Quand donc M. Jurieu dit d'un côté que le pélagianisme ne damne pas[2], et que de l'autre on ne *rendra jamais de vrais chrétiens et de vrais dévots pélagiens et semi-pélagiens*[3]; tout subtil théologien qu'il est, il ne pouvait pas montrer plus clairement qu'il ne songe pas à ce qu'il dit, et qu'en voulant tout sauver on perd tout.

Il croit aussi avoir évité ces excès de faire Dieu auteur du péché, où il prétend qu'on ne tombe plus dans son parti *depuis cent ans*[4], et il y retombe lui-même dans le même livre où il prétend montrer qu'on les évite. Car enfin, tant qu'on ôtera au genre humain la liberté de son choix, et qu'on croira que le libre arbitre subsiste avec une entière et inévitable nécessité, il sera toujours véritable que ni les hommes ni les anges prévaricateurs n'ont pas pu ne pas pécher; et qu'ainsi les péchés où ils sont tombés sont une suite nécessaire des dispositions où leur Créateur les a mis. Or M. Jurieu est de ceux qui laissent en leur entier cette inévitable nécessité, lorsqu'il dit que nous ne savons de notre âme, *sinon qu'elle pense*, et qu'on ne peut pas définir ce qu'il faut *pour être libre*[5]. Il avoue donc qu'il ignore si ce n'est point cette inévitable et fatale nécessité qui nous entraîne au mal comme au bien, et il se replonge dans tous les excès des premiers réformateurs, dont il se vante qu'on est sorti depuis un siècle.

Pour éviter ces terribles inconvénients, il faut du moins savoir croire, si on n'est pas parvenu jusqu'à l'entendre, qu'on ne peut admettre sans blasphème, et sans faire Dieu auteur du péché, cette invincible nécessité que les remontrants ont reprochée aux prétendus réformateurs, et dont le synode de Dordrect ne les a pas justifiés.

Et en effet, je remarque qu'on ne dit rien dans tout le synode contre ces damnables excès. On a voulu épargner les réformateurs, et sauver d'un blâme éternel les commencements de la réforme.

Mais du moins il ne fallait pas ménager les remontrants, qui opposaient aux excès des réformateurs des excès qui n'étaient pas moins criminels.

On imprima en Hollande en 1618, un peu devant le synode, un livre avec ce titre : *État des controverses des Pays-Bas ;* où l'on fait voir que c'était la doctrine des remontrants, qu'il pouvait survenir à Dieu quelques accidents; qu'il était capable de changement; que sa prescience sur les événements particuliers n'était pas certaine; qu'il agissait par discours et par conjecture, en tirant comme nous une chose de l'autre[6] : et d'autres

[1] *Thes. de art. just. part.* II, *th.* 42, 43. *Item. th. an homo solis nat. virib. etc. Coroll.* 2, 3, 4, 5, 6 *etc.* — [2] Ci-dessus, *p.* 247. — [3] *Meth. Sect.* 15, *p.* 131.

[1] *Idem. Sect.* 14, *p.* 113, 114. — [2] Ci-dessus, *p.* 247. *et suiv.* — [3] *Meth. Sect.* 15, *p.* 111, 121. — [4] Ci-dessus, *p.* 233. — [5] *Meth. Sect.* 15, *p.* 129, 330. — [6] *Specim. Controv. Belg.*, ex offic. Elzev., *p.* 2, 4, 7, *etc.*

erreurs infinies de cette nature, où l'on prenait le parti de ces philosophes, qui, de peur de blesser notre liberté, ôtaient à Dieu sa prescience. On faisait voir qu'ils s'égaraient jusqu'à faire Dieu corporel, jusqu'à lui donner trois essences; et le reste, qu'on peut apprendre de ce livre, qui est très-net et très-court. Ce livre fut composé pour préparer au synode qu'on allait tenir la matière de ses délibérations : mais on n'y parla point de toutes ces choses, ni de beaucoup d'autres aussi essentielles que les remontrants remuaient. On fut seulement soigneux de conserver les articles qui étaient particuliers au calvinisme, et on eut plus de zèle pour ces opinions que pour les principes essentiels du christianisme.

Les complaisances que nous avons vu qu'on avait pour les luthériens n'en obtenaient rien pour l'union, et ils persistaient à tenir tout le parti des sacramentaires pour excommunié. Enfin les prétendus réformés de France, dans leur synode national de Charenton, firent le décret mémorable où ils déclarent que « les Allemands et autres suivant la « Confession d'Augsbourg, attendu que les Églises « de la Confession d'Augsbourg conviennent avec « les autres réformés aux principes et points fonda- « mentaux de la vraie religion, et qu'il n'y a en leur « culte ni idolâtrie, ni superstition, pourront, « sans faire abjuration, être reçus à la sainte « table, à contracter mariage avec les fidèles de « notre confession, et à présenter comme parrains « des enfants au baptême, en promettant au consis- « toire qu'ils ne les solliciteront jamais à contre- « venir directement ou indirectement à la doctrine « reçue et professée en nos Églises, mais se con- « tenteront de les instruire dans les principes des- « quels nous convenons tous. »

En conséquence de ce décret, il a fallu dire que la doctrine de la présence réelle prise en elle-même *n'a aucun venin;* « qu'elle n'est pas contraire à la « piété ni à l'honneur de Dieu, ni au bien des hom- « mes : qu'encore que l'opinion des luthériens sur « l'eucharistie induise aussi bien que celle de Rome « la destruction de l'humanité de Jésus-Christ; cette « suite néanmoins ne leur peut être mise sus sans « calomnie, vu qu'ils la rejettent formellement [1] : » de sorte qu'il demeure pour constant qu'en matière de religion il ne faut plus faire le procès à personne sur ce qu'on tire de sa doctrine, quelque claire que paraisse la conséquence; mais sur ce qu'il avoue en termes formels.

Jamais les sacramentaires n'avaient fait de si grande avance envers les luthériens. La nouveauté de ce décret ne consiste pas à dire que la présence réelle, et les autres dont on dispute entre les deux partis, ne regardent pas les fondements du salut : car il faut demeurer d'accord de bonne foi que dès le temps de la conférence de Marpourg [2], c'est-à-dire, dès l'an 1529, les zuingliens offrirent aux luthériens de les tenir pour frères, malgré leur doctrine de la présence réelle; et dès lors ils ne croyaient pas qu'elle fût fondamentale : mais ils voulaient que la fraternité fût mutuelle, et également reconnue de part et d'autre; ce qui leur étant refusé par Luther, ils demeurèrent de leur côté sans tenir pour frères ceux qui ne voulaient pas prononcer le même jugement en leur faveur : au lieu que dans le synode de Charenton ce sont les sacramentaires seuls qui reconnaissent pour frères les luthériens, encore qu'ils en soient tenus pour excommuniés.

La date de ce décret de Charenton est mémorable : il fut fait en 1631. Le grand Gustave foudroyait en Allemagne; et, à ce coup, on crut dans toute la réforme que Rome même allait devenir sujette au luthéranisme. Dieu en avait décidé autrement : l'année d'après, ce roi victorieux fut tué dans la bataille de Lutzen, et il fallut rétracter tout ce qu'on en avait vu dans les prophéties.

Cependant le décret était fait, et les catholiques remarquaient le plus grand changement qu'on pût jamais voir dans la doctrine des prétendus réformés.

Premièrement, toute l'horreur qu'on avait inspirée au peuple contre la doctrine de la présence réelle a paru manifestement injuste et calomnieuse. Les docteurs en diront ce qu'il leur plaira. C'était principalement à la présence réelle que l'aversion des peuples était attachée. On leur avait représenté cette doctrine, non-seulement comme charnelle et grossière, mais encore comme brutale et pleine de barbarie, par laquelle on devenait des cyclopes, des mangeurs de chair humaine et de sang humain, des parricides qui mangeaient leur père et leur Dieu. Mais maintenant, depuis le décret de ce synode, il demeure pour constant que toutes ces exagérations, dont on avait longtemps fasciné les simples, sont calomnieuses; et la doctrine qu'on faisait passer pour si impie et si inhumaine, n'a plus rien de contraire à la piété.

Dès là même elle devient très-croyable, et même très-nécessaire; car ce qui obligeait le plus à détourner le sens de ces paroles : *Si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang* [1]; et encore de celles-ci : *Mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang* [2], à des sens spirituels et métaphoriques, c'est qu'elles semblaient induire au crime, en obligeant de manger de la chair humaine et de boire du sang humain : de sorte que c'était le cas d'interpréter spirituellement, selon la règle de saint Augustin, ce qui paraissait porter au mal. Mais maintenant cette raison n'a plus même la moindre apparence : tout ce crime imaginaire s'est évanoui, et rien n'empêche qu'on ne prenne au pied de la lettre la parole de notre Sauveur.

On avait fait horreur au peuple de la doctrine catholique, comme d'une doctrine qui détruisait la nature humaine en Jésus-Christ, et ruinait le mystère de son ascension. Mais maintenant on ne doit point être effrayé de ces conséquences, et on en est quitte pour les nier, sans qu'on puisse les imputer à qui les nie.

Ces horreurs, qu'on avait mises dans l'esprit des peuples, étaient, à vrai dire, dans leur esprit le vé-

[1] *Daillé, Apol. c.* VII, 43; *id. Lettre à Mongl.* — [2] Ci-dessus, *t.* II, *p.* 550.

[1] *Joan.* VI, 54. — [2] *Matth.* XXVI, 26, 27, 28.

ritable sujet de leur rupture avec l'Église. Qu'on lise dans tous les actes des prétendus martyrs la cause pour laquelle ils ont souffert, on verra partout que c'est la doctrine contraire à la présence réelle. Que l'on consulte un Melanchton, un Sturmius, un Peucer, tous les autres qui ne voulaient pas que l'on condamnât cette doctrine des zuingliens; leur principale raison fut, que c'était pour cette doctrine que mouraient tant de fidèles en France et en Angleterre. En mourant pour cette doctrine, ces malheureux martyrs croyaient mourir pour un fondement de la foi et de la piété : maintenant cette doctrine est innocente, et n'exclut ni de la table sacrée, ni du royaume des cieux.

Pour conserver dans le cœur des peuples la haine du dogme catholique, il a fallu la tourner contre un autre objet que la présence réelle. La transsubstantiation est maintenant le grand crime; ce n'est plus rien de mettre Jésus-Christ présent, de mettre un même corps en divers lieux, de mettre tout un corps dans chaque parcelle; la grande erreur est d'avoir ôté le pain : ce qui regarde Jésus-Christ est peu de chose; ce qui regarde le pain est l'essentiel.

On a changé toutes les maximes qui avaient jusqu'alors passé pour constantes touchant l'adoration de Jésus-Christ. Calvin et les autres avaient démontré que partout où Jésus-Christ, un objet si adorable, était tenu pour présent, d'une présence aussi spéciale que celle qu'on reconnaissait dans l'eucharistie, il n'était pas permis de le frustrer de l'adoration qui lui est due [1]. Mais maintenant, ce n'est pas assez que Jésus-Christ soit quelque part pour y être adoré, il faut qu'il commande qu'on l'adore; *qu'il déclare sa volonté, pour être adoré en tel lieu ou en tel état* [2] : autrement, tout Dieu qu'il est, il n'aura de nous aucun culte. Bien plus, il faut qu'il se montre : « Si le corps de Christ est « en un lieu invisiblement, et d'une manière im« perceptible à tous les sens, il ne nous oblige pas « à l'adorer en ce lieu-là. » Sa parole ne suffit pas, il faut le voir : on a beau entendre la voix du roi, si on ne le voit de ses yeux, on ne lui doit rien, ou du moins il faut qu'il dise expressément que son intention est d'être honoré : autrement, on agira comme s'il n'y était pas. Si c'était le roi de la terre, on n'hésiterait pas à lui rendre ce qui lui est dû, dès qu'on sait qu'il est quelque part : mais honorer ainsi le Roi du ciel, ce serait une idolâtrie, et on aurait peur qu'il ne crût qu'on adore un autre que lui.

Mais voici une nouvelle finesse. Le luthérien, qui croit Jésus-Christ présent, le reçoit comme son Dieu; il y met sa confiance, il l'invoque; et le synode de Charenton décide *qu'il n'y a ni idolâtrie ni superstition dans son culte :* mais s'il fait un acte sensible d'adoration, il idolâtre : c'est-à-dire qu'il est permis d'avoir le fond de l'adoration, qui est le sentiment intérieur; mais il n'est pas permis de le témoigner, et on devient idolâtre en faisant paraître, par quelque posture de respect, le sentiment de vénération vraiment sainte qu'on a dans le cœur.

Mais, dit-on, c'est que si le luthérien adorait Jésus-Christ dans l'eucharistie, où il est avec le pain, il serait à craindre que l'adoration ne se rapportât au pain comme à Jésus-Christ [1]; et, en tout cas, qu'on ne crût que ce fût l'intention de l'y rapporter. Sans doute, lorsque les mages ont adoré Jésus-Christ, ou dans sa crèche, ou dans un berceau, il fallait craindre qu'ils n'adorassent, avec Jésus-Christ, ou le berceau, ou la crèche; ou enfin, que la sainte Vierge et saint Joseph ne les prissent pour des adorateurs du berceau où reposait le Fils de Dieu. Voilà les subtilités que le décret de Charenton avait amenées.

D'ailleurs, la doctrine de l'ubiquité, qu'on avait traitée avec raison, autant parmi les sacramentaires que parmi les catholiques, comme une doctrine monstrueuse, où l'on confond les deux natures de Jésus-Christ, devient la doctrine des saints.

Car il ne faut pas s'imaginer que les défenseurs de cette doctrine soient exceptés de l'union : le synode parle en général des Églises de la Confession d'Augsbourg, dont on sait que la plus grande partie est ubiquitaire; et les ministres nous apprennent que l'ubiquité n'a rien de mortel [2], quoiqu'elle renverse, plus expressément que n'ont jamais fait les eutychiens, la nature humaine de notre Seigneur.

En un mot, on compte pour peu tout ce qui ne change rien dans le culte, et encore dans le culte extérieur; car la croyance qu'on a au dedans n'est pas un obstacle à la communion : il n'y a que le respect qu'on rend au dehors qui fait le péché; et voilà où nous réduisent ceux qui ne nous prêchent que l'adoration en esprit et en vérité.

On voit bien, sans qu'il soit besoin que j'en avertisse, qu'après le synode de Charenton, ni l'inamissibilité de la justice, ni la certitude du salut, ne sont plus un fondement nécessaire de la piété, puisque les luthériens sont admis à la communion avec la doctrine contraire.

Il ne faut non plus nous parler de la prédestination absolue et des décrets absolus comme d'un article principal, puisqu'on ne doit pas nier, selon M. Jurieu [3], « qu'il n'y ait de la piété dans ces gran« des communions de protestants, dans lesquel« les on traite si mal et les décrets absolus, et la « grâce efficace par elle-même. » Le même ministre demeure d'accord que les protestants d'Allemagne font entrer « la prévision de la foi dans « cet amour gratuit par lequel Dieu nous a ai« més en Jésus-Christ [4]. » Ainsi le décret de la prédestination ne sera pas un décret absolu, et indépendant de toute prévision; mais un *décret conditionnel*, qui renferme la condition de la foi future : et c'est ce que M. Jurieu ne condamne pas.

Mais voici les deux plus remarquables nouveautés qu'ait introduites le décret de Charenton

[1] *Cont. Vestph. Cont. Heshus.* — [2] *Dial. du ministre Boch. sur le Syn. de Char.* 1, 24. *Ejusd. Dial.* II. *part. cap.* 7. *Ibid., p.* 21.

[1] *Dial., etc. p.* 24. — [2] *Boch. ibid.* 17 ; *Dial.* II. *part. c.* 7. — [3] *Jugement sur les méth., sect.* 14, *p.* 113. — [4] *Ibid., sect.* 18, *p.* 158.

dans la réforme prétendue : c'est premièrement la dispute sur les points fondamentaux ; et secondement, la dispute sur la nature de l'Église.

Sur les points fondamentaux les catholiques leur ont dit : Si la présence réelle, si l'ubiquité, si tant d'autres points importants, dont on dispute depuis plus d'un siècle entre les luthériens et les calvinistes, ne sont point fondamentaux, pourquoi ceux dont vous disputez avec l'Église romaine le seront-ils davantage? Ne croit-elle pas la Trinité, l'incarnation, tout le Symbole? A-t-elle mis un autre fondement que Jésus-Christ? Tout ce que vous lui objectez sur ce sujet, pour lui montrer qu'elle en a un autre, sont autant de conséquences qu'elle nie, et qui, selon vos principes, ne doivent pas lui être imputées. Où donc mettez-vous précisément ce qui est fondamental dans la religion? De rapporter maintenant ici tout ce qu'ils ont dit sur les points fondamentaux, les uns d'une façon, les autres de l'autre, et la plupart confessant qu'ils n'y voient goutte, et que c'est chose qui se sent plutôt qu'elle ne s'explique; ce serait s'engager dans l'infini, et se jeter avec eux dans le labyrinthe où ils ne trouveront jamais d'issue.

L'autre dispute n'a pas été moins importante : car, dès qu'une fois on a eu posé pour principe que ceux qui retiennent les principaux fondements de la foi, quelque séparés qu'ils soient de communion, sont au fond la même Église et la même société des enfants de Dieu, dignes de sa sainte table et de son royaume; les catholiques demandent comment on les peut exclure de cette Église et du salut éternel. Il n'est plus ici question de regarder l'Église romaine comme une Église qui exclut tout le monde, et que tout le monde doit exclure; car on voit que les luthériens, qui excluent les calvinistes, ne sont pas exclus. Voilà ce qui a produit ce nouveau système d'Église qui fait tant de bruit, et où enfin il a fallu comprendre l'Église romaine.

Les protestants d'Allemagne n'ont pas été partout également durs envers les calvinistes. En 1661, il se tint une conférence à Cassel entre les calvinistes de Marpourg et les luthériens de Rintel, où l'accord fut réciproque, et où les deux partis se tinrent pour frères. J'avoue que cette union fut sans conséquence dans le reste de l'Allemagne, et je n'ai pu même savoir quelle en a été la suite entre ceux qui la contractèrent : mais il y eut dans l'accord un point important que je ne dois pas oublier.

Les calvinistes reprochaient aux luthériens que dans la célébration de l'eucharistie ils omettaient la fraction, dont l'institution était divine [1]. C'est la doctrine commune du calvinisme, que la fraction fait partie du sacrement, comme étant un symbole du corps rompu que Jésus-Christ voulait donner à ses disciples; que c'est pour cette raison que Jésus-Christ l'a pratiquée; qu'elle est de commandement, et qu'elle se trouve enfermée par notre Seigneur dans cette ordonnance : *Faites ceci.* C'est ce que soutenaient les calvinistes de Marpourg; c'est ce que niaient les luthériens de Rintel. On ne laissa

[1] *Coll. Cass. q. de fract. pan.*

pas de s'unir, quoique chacun persistât dans son avis; et il fut dit par ceux de Marpourg, « que la « fraction appartenait non pas à l'essence, mais seu- « lement à l'intégrité du sacrement, comme y étant « nécessaire par l'exemple et le commandement « de Jésus-Christ; qu'ainsi les luthériens ne lais- « saient pas, sans la fraction du pain, d'avoir la « substance de la cène, et qu'on pouvait se tolérer « mutuellement. »

Un ministre, qui a répondu à un traité de la communion sous les deux espèces, a examiné cette conférence que l'on avait objectée [1] : le fait a passé pour constant, et le ministre est convenu que la fraction, quoique commandée par Jésus-Christ, n'appartenait pas à l'essence, mais à la seule intégrité du sacrement. Voilà donc l'essence du sacrement manifestement séparée du commandement divin; et on a trouvé des raisons pour dispenser de ce qu'on dit que Jésus-Christ a commandé : après quoi je ne vois plus comment on peut presser le commandement de prendre les deux espèces; puisque, quand nous serions convenus que Jésus-Christ les a commandées, nous serions toujours reçus à examiner si ce précepte divin regarde l'essence, ou seulement l'intégrité.

On peut voir dans le même colloque l'état présent des controverses en Allemagne entre les luthériens et les calvinistes, et on voit que la doctrine constante des théologiens de la Confession d'Augsbourg est que la grâce est universelle; qu'elle est *résistible,* qu'elle est *amissible;* que la prédestination est conditionnelle, et présuppose la prescience de la foi; enfin, que la grâce de la conversion est attachée à une action purement naturelle, et qui dépend de nos propres forces, c'est-à-dire, du soin d'entendre la prédication [2] : ce que le docte Beaulieu confirme par plusieurs témoignages, auxquels nous pourrions en ajouter beaucoup d'autres, si la chose n'était constante, ainsi qu'on l'aura pu voir par le témoignage de M. Jurieu [3], et si nous n'avions déjà parlé de cette matière [4].

En effet, on a pu voir, dans cette histoire [5], combien Melanchton avait adouci parmi les luthériens l'extrême rigueur avec laquelle Luther soutenait les décrets absolus et particuliers [6]; et on y enseignait unanimement que Dieu voulait sérieusement et sincèrement sauver tous les hommes; qu'il leur offrait Jésus-Christ comme rédempteur; qu'il les appelait à lui par la prédication et par les promesses de son Évangile; et que son esprit était toujours prêt à être efficace en eux, s'ils écoutaient sa parole : que c'est enfin attribuer à Dieu deux volontés contraires, de dire que d'un côté il propose son Évangile à tous les hommes, et de l'autre qu'il n'en veuille sauver qu'un très-petit nombre. Par une suite de la complaisance qu'on avait pour les luthériens, Jean Cameron, Écossais, célèbre ministre

[1] *Traité de la comm. sous les deux espèces. II. part. ch.* 12. *La Roq. Rép. II. part. ch.* 17, *p.* 307. — [2] *Thes. de q. an hom. in stat. pecc. solis nat. viribus,* etc. *Thes.* 31 *et seq.* — [3] Ci-dessus, lib. XIV. — [4] Ci-dessus, *l.* VIII, — [5] *Ibid.* — [6] *Epit. tit. de Pred. Conc. p.* 617. *Solida rep. tit. eod. tit. p.* [7] 801.

et professeur en théologie dans l'académie de Saumur, y enseigna une vocation et une grâce universelle, qui se déclarait envers tous les hommes par les merveilles des œuvres de Dieu, par sa parole et les sacrements. Cette doctrine de Cameron fut fortement et ingénieusement défendue par Amirauld et Testard ses disciples, professeurs en théologie dans la même ville. Toute cette académie l'embrassa : Dumoulin se mit à la tête du parti contraire, et engagea dans ce sentiment l'académie de Sedan, où il pouvait tout; et nous avons vu de nos jours toute la réforme partagée en France avec beaucoup de chaleur entre Saumur et Sedan. Malgré les censures des synodes, qui supprimaient la doctrine de la grâce universelle, sans néanmoins la qualifier d'hérétique ou d'erronée, les plus savants ministres en entreprirent la défense. Daillé en fit l'apologie, où Blondel mit une préface très-avantageuse aux défenseurs de ce sentiment; et la grâce universelle triompha dans Sedan, où le ministre Beaulieu l'a enseignée de nos jours.

Elle ne réussissait pas également hors du royaume, et principalement en Hollande, où on la croyait opposée au synode de Dordrect. Mais au contraire Blondel et Daillé firent voir que les théologiens de la Grande-Bretagne et de Brême avaient soutenu dans le synode *une volonté et intention universelle* de sauver tous les hommes, une grâce *suffisante* donnée à tous; grâce *sans laquelle* on ne pouvait pas rétablir en soi-même l'image de Dieu [1]. C'est ce qu'avaient dit publiquement les théologiens dans le synode, et n'en avaient pas moins mérité les congratulations et les louanges de toute cette compagnie.

Genève, toujours attachée aux rigoureuses propositions de Calvin, fut fort ennemie de l'universalité, qui cependant fut portée jusque dans son sein par des ministres français. Déjà elle partageait toutes les familles, lorsque le magistrat y mit la main. Du conseil des Vingt-Cinq la question fut portée à celui des Deux-Cents. Ces magistrats ne rougirent point de faire disputer leurs pasteurs et leurs professeurs devant eux, et s'érigèrent en juges d'une question de la plus fine théologie. Il vint de puissantes recommandations de la part des Suisses pour la grâce particulière contre la grâce universelle : un rigoureux décret partit, par lequel la dernière fut proscrite. On publia la formule d'un théologien que les Suisses avaient approuvée, où le système de la grâce universelle était déclaré *non médiocrement éloigné de la saine doctrine révélée dans les Écritures;* et afin que rien n'y manquât, le souverain magistrat ordonna que tous les ministres, docteurs et professeurs souscriraient à la formule avec ces mots : *Ainsi je le crois ; ainsi je le professe ; ainsi je l'enseignerai.* Ce n'est pas là une soumission de police et d'ordre; c'est un pur acte de foi ordonné par l'autorité séculière : c'est à quoi se termine la réforme, à soumettre l'Église au siècle, la science à l'ignorance, et la foi au magistrat.

[1] *Dall. Apol. tract. II. part. Blond. act. auth.* 8 *et seq.* p. 77. *Jud. Theol. Mag. Brit. de art.* 2, *int. Act. Syn. Dordr. II. part. p.* 287. *Jud. Brem. ibid. p.* 113 *et seq.*

Cette formule helvétique avait encore une autre partie, où, sans se mettre en peine ni des Septante, ni des Targums, ni de l'original samaritain, ni de tous les vieux interprètes et de toutes les anciennes leçons, on canonisait jusques aux points du texte hébreu que nous avons, qu'on déclarait net de toute faute de copistes, jusques aux moindres, et de toute atteinte du temps. Les auteurs de ce décret ne sentirent pas combein ils s'immolaient à la risée de tous les savants, même de leur communion; mais ils s'attachaient aux vieilles maximes de la réforme encore ignorante. Ils étaient fâchés de voir que les leçons de la Vulgate, qu'on avait prises autrefois comme autant de falsifications, étaient tous les jours de plus en plus approuvées par les savants du parti : et en fixant le texte original, suivant que nous l'avons aujourd'hui, ils croyaient s'affranchir de la nécessité de la tradition; sans songer que sous le nom de texte hébreu, au lieu des traditions ecclésiastiques et de celle de l'ancienne Synagogue, ils consacraient celles des rabbins.

Il s'est fait encore à Genève un autre décret sur la foi en 1675, où l'on confirma celui de 1649, par lequel on ajoutait *deux nouveaux articles à la Confession de foi :* l'un pour dire « que l'imputation du « péché d'Adam était antérieure à la corruption; » l'autre, pour dire « que, dans l'ordre des décrets « divins, l'envoi de Jésus-Christ est après le décret « de l'élection. » On ordonna que tous ceux qui refuseraient de souscrire à ces deux nouveaux articles de foi seraient exclus et déposés du ministère et de toute fonction ecclésiastique.

Cette décision fut trouvée étrange dans le parti même; et Turretin, ministre et professeur à Genève, en reçut de grands reproches de M. Claude, comme il paraît par une lettre de ce ministre du 20 juin 1675, que Louis Dumoulin, fils du ministre Pierre Dumoulin, et oncle du ministre Jurieu, a fait imprimer [1].

M. Claude se plaint dans cette lettre de ce qu'on sollicite les Suisses à *dresser un formulaire* conforme à celui de Genève, *contenant les mêmes points et les mêmes restrictions, pour être ajoutées à leur Confession de foi* [2]; et on voit par une remarque de Dumoulin, insérée dans la même lettre [3], que les Suisses, en effet, ont *frappé ce coup*, que M. Claude trouvait *si terrible.*

Cependant le même ministre soutient qu'il « n'est « pas permis d'ajouter ainsi de nouveaux articles de « foi à ceux de sa Confession, et qu'il est dange- « reux de remuer les anciennes bornes qui ont « été plantées par nos pères [4]. » Plût à Dieu que nos réformés eussent toujours eu devant les yeux cette maxime du Sage [5], où ils sont si souvent contraints de revenir pour terminer les divisions qu'ils voient naître incessamment dans leur sein ! M. Claude la propose à ceux de Genève, et s'étonne que cette Église *fasse ainsi de nouveaux articles de foi et de nouvelles lois de prédication* [6] : il prétend qu'en user ainsi c'était se faire soi-même *des dieux*, et

[1] *Fasc. epist.* 1676, *p.* 83-94. — [2] *Ibid. p.* 95, — [3] *P.* 101. — [4] *P.* 85 — [5] *Prov.* XXII, 28. — [6] *Fasc. epist.* 1676. *p.* 89.

rompre l'unité avec toutes les Églises qui ne sont pas de son sentiment, c'est-à-dire *avec celles de France, avec celles d'Angleterre, avec celles de Pologne, de Prusse et d'Allemagne*[1] : que ce n'est point ici une simple affaire de discipline où les Églises puissent varier; que c'est se désunir dans des *points de doctrine immuables de leur nature ;* qu'on *ne peut pas en bonne conscience enseigner diversement :* de sorte que ce n'est pas seulement *se faire un ministère particulier*, mais encore jeter *les semences d'une funeste division* dans la foi même, et en un mot *fermer son cœur* aux autres Églises[2].

Si on veut maintenant savoir jusqu'où l'Église de Genève portait sa rigueur, on l'apprendra dans la même lettre[3]; car elle marque « qu'on exigeait la si- « gnature des articles avec une sévérité inconceva- « ble; qu'on l'exigeait même de ceux qui s'adres- « saient à Genève pour y recevoir la vocation, dans « le dessein d'aller servir ailleurs; qu'on leur impo- « sait la même nécessité de la souscription qu'à ceux « de Genève même; qu'on l'exigeait des pasteurs « déjà reçus avec la même rigueur, bien qu'ils eus- « sent déjà vieilli dans les travaux du ministère : » et cela, dit M. Claude[4], c'est, « autant qu'il est « en eux, ravir partout la charge à tous ceux qui « sont de différents sentiments (c'est-à-dire à tout « le reste des Eglises), et se condamner eux-mêmes, « comme ayant entretenu jusques ici une paix in- « juste avec des gens à qui il fallait déclarer la « guerre[5]. »

Toutes ces remontrances n'ont rien opéré : l'Église de Genève est demeurée ferme, aussi bien que celle des Suisses, persuadées l'une et l'autre que leurs déterminations étaient appuyées sur la parole de Dieu : ce qui continue à faire voir que, sous le nom de cette parole, c'est ses propres imaginations que chacun adore; que si l'on a quelque autre principe pour convenir du sens de cette parole, il n'y aura jamais entre les Églises qu'une union politique et extérieure, telle qu'elle est demeurée avec ceux de Genève, qui dans le fond avaient rompu avec tous les autres; et que, pour trouver quelque chose de fixe, il faut, à l'exemple de M. Claude, ramener les esprits à cette maxime du Sage : qu'*il ne faut pas remuer les bornes plantées par nos pères*[6] : c'est-à-dire qu'il s'en faut tenir aux décisions qu'ils ont faites sur la foi.

Le fameux serment du Test mérite bien d'avoir place dans cette histoire, puisqu'il a été un des actes principaux de la religion en Angleterre. Le voici comme il avait été résolu au parlement tenu à Londres en 1678 : « Moi, N., je proteste, certifie et dé- « clare solennellement et sincèrement, en la présence « de Dieu, que je crois que dans le sacrement de « la cène du Seigneur il n'y a aucune transsubstan- « tiation des éléments du pain et du vin dans le « corps et le sang de Christ, dans et après la con- « sécration faite par quelque personne que ce soit; « et que l'invocation ou adoration de la vierge Ma- « rie ou tout autre saint, et le sacrifice de la messe, « de la manière qu'ils sont en usage à présent dans « l'Église romaine, est superstition et idolâtrie. » Ce qu'il y a de particulier dans cette profession de foi, c'est premièrement qu'elle ne s'attaque qu'à la transsubstantiation, et non pas à la présence réelle : en quoi elle suit la correction qu'Élisabeth avait faite à la réforme d'Édouard VI. On y ajoute seulement ces mots, *dans et après la consécration*, qui permettent manifestement de croire la présence réelle avant la manducation, puisqu'ils n'en excluent; comme on voit, que le seul changement de substance.

Ainsi un Anglais bon protestant, sans blesser sa religion et sa conscience, peut croire que le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement et substantiellement présents dans le pain et dans le vin aussitôt après la consécration. Si les luthériens en croyaient autant, il est certain qu'ils l'adoreraient. Aussi les Anglais n'y apportent-ils aucun obstacle dans leur Test; et comme ils reçoivent l'eucharistie à genoux, rien ne les empêche d'y reconnaître ni d'y adorer Jésus-Christ présent dans le même esprit que nous faisons : après cela, nous incidenter sur la transsubstantiation est une chicane peu digne d'eux.

Dans les paroles suivantes du Test, on condamne, comme des actes de *superstition* et d'*idolâtrie*, l'*invocation*, ou, comme ils l'appellent, l'*adoration* de la sainte Vierge et des saints, et le *sacrifice* de la messe, non absolument, mais *de la manière qu'ils sont en usage dans l'Église romaine.* C'est que les Anglais sont trop savants dans l'antiquité pour ignorer que les Pères du quatrième siècle, sans maintenant remonter plus haut, ont invoqué la sainte Vierge et les saints. Ils savent que saint Grégoire de Nazianze approuve expressément, dans la bouche d'une martyre, la piété qui lui fit demander à la sainte Vierge *qu'elle aidât une vierge qui était en péril*[1]. Ils savent que tous les Pères ont fait et approuvé solennellement, dans leurs homélies, de semblables invocations adressées aux saints, et se sont même servis du terme d'invocation à leur égard. Pour le terme d'adoration, ils savent aussi qu'il est équivoque, aussi bien parmi les saints Pères que dans l'Écriture; et qu'il ne signifie pas toujours rendre à quelqu'un les honneurs divins : que c'est aussi pour cette raison que saint Grégoire de Nazianze n'a pas fait difficulté en plusieurs endroits de dire qu'on adorait les reliques des martyrs, et que Dieu ne dédaignait pas de confirmer une telle adoration par des miracles[2]. Les Anglais sont trop instruits dans l'antiquité pour ignorer cette doctrine et ces pratiques de l'ancienne Église, et trop respectueux envers elle pour l'accuser de superstition et d'idolâtrie : c'est ce qui leur fait apporter la restriction qu'on voit dans leur Test, et supposer dans l'Église romaine une manière d'invocation et d'adoration différente de celle des Pères;

[1] *Fasc. epist.* 1676, *p.* 90, 91, 98, 103. — [2] *Ibid.* 93, 100. — [3] *P.* 94, 95. — [4] *P.* 91. — [5] *P.* 100. — [6] *Prov.* XVII, 28.

[1] *Orat.* XVIII, *in Cyp. tom.* I, *p.* 279. — [2] *Basil. orat. in Mam. t.* II. *hom.* 23, *n.* I, *p.* 185. *Greg. Nyss. orat. in Theod. t.* III, *p.* 578 *et seq. Ambr. Serm de S. Vit. exhort. virg. n.* 4, 7, 9 *et seq. tom.* II, *col.* 279. *Greg. Naz. orat. in Jul.* I, *in Machab.* etc. *tom.* I, *p.* 77 ; *ibid. p.* 397 *et seq.*

parce qu'ils ont bien senti que sans cette précaution le Test n'aurait non plus été souscrit en bonne conscience par les protestants habiles que par les catholiques.

Cependant, dans le fait, il est constant que nous ne demandons aux saints que la société de leurs prières, non plus que les anciens; et que nous n'honorons dans leurs reliques que ce qu'ils y ont honoré. Si nous prions quelquefois les saints non pas de prier, mais de donner et de faire, les savants anglais conviendront que les anciens l'ont fait comme nous[1], et que comme nous ils l'ont entendu dans le sens qui fait attribuer les grâces reçues, non-seulement au souverain qui les distribue, mais encore aux intercesseurs qui les obtiennent : de sorte qu'on ne trouvera jamais aucune véritable différence entre les anciens, que les Anglais ne veulent pas condamner, et nous qu'ils condamnent, mais par erreur, et en nous attribuant ce que nous ne croyons pas.

J'en dis autant du sacrifice de la messe. Les Anglais sont trop versés dans l'antiquité pour ne savoir pas que de tout temps, dans les saints mystères et dans la célébration de l'eucharistie, on a offert à Dieu les mêmes présents qu'on a ensuite distribués aux peuples, et qu'on les lui a offerts autant pour les morts que pour les vivants. Les anciennes liturgies qui contiennent la forme de cette oblation, tant en Orient qu'en Occident, sont entre les mains de tout le monde; et les Anglais n'ont eu garde de les accuser ni de superstition ni d'idolâtrie. Il y a donc une manière d'offrir à Dieu, pour les vivants et pour les morts, le sacrifice de l'eucharistie, que l'Église anglicane protestante ne trouve ni idolâtre ni superstitieuse; et s'ils rejettent la messe romaine, c'est en supposant qu'elle est différente de celle des anciens.

Mais cette différence est nulle : une goutte d'eau n'est pas plus semblable à une autre, que la messe romaine est semblable, quant au fond et à la substance, à la messe que les Grecs et les autres chrétiens ont reçue de leurs pères. C'est pourquoi l'Église romaine, lorsqu'elle les reçoit à sa communion, ne leur propose pas une autre messe. Ainsi l'Église romaine n'a point au fond d'autre sacrifice que celui qu'on a offert en Orient et en Occident dès l'origine du christianisme, de l'aveu des protestants d'Angleterre.

De là il résulte clairement que la doctrine romaine, tant sur l'invocation et l'adoration, que sur le sacrifice de la messe, n'est condamnée dans le Test qu'en présupposant que Rome reçoit ces choses dans un autre sens et les pratique dans un autre esprit que celui des Pères; ce qui visiblement n'est pas : de sorte que sans hésiter, et sans parler des autres raisons, on peut dire que l'abrogation du Test n'est autre chose que l'abrogation d'une calomnie manifeste faite à l'Église romaine.

[1] *Greg. Naz. orat. funeb. Ath. et Basil. orat.* XX, *p.* 373; *or.* XXI, *p.* 397.

ADDITION IMPORTANTE

AU LIVRE XIV.

Après cette impression achevée, il me tombe entre les mains un livre latin que l'infatigable Jurieu vient de faire éclore, et dont il faut que je rende compte au public. Le titre est : *Consultation aimable sur la paix entre les protestants.* Il y traite cette matière avec le docteur Daniel Severin Scultet, qui de son côté se propose d'aplanir les difficultés de cette paix si souvent et si vainement tentée. La question dont il s'agit principalement est celle de la prédestination et de la grâce. Le luthérien ne peut souffrir ce qui a été défini dans le synode de Dordrect sur les décrets absolus et la grâce *irrésistible :* il trouve encore plus insupportable ce qu'enseigne le même synode sur l'*inamissibilité* de la justice et sur la certitude du salut; n'y ayant rien selon lui de plus impie que de lui donner, au milieu des plus grands crimes, à l'homme une fois justifié, une assurance certaine que ses crimes ne lui feront perdre ni son salut dans l'éternité, ni même le Saint-Esprit et la grâce de l'adoption dans le temps. Je n'explique plus ces questions, qu'on doit avoir entendues par l'explication qu'on a en vue dans cette histoire[1]; et je dirai seulement que c'est ce qu'on appelle parmi les luthériens le *particularisme* des calvinistes : hérésie si abominable, qu'ils ne l'accusent de rien moins que de faire Dieu auteur du péché, et de renverser toute la morale chrétienne, en inspirant une pernicieuse sécurité à ceux qui sont plongés dans les plus abominables excès. M. Jurieu ne nie pas que le synode de Dordrect n'ait enseigné les dogmes qu'on lui impute : il tâche seulement de les purger des mauvaises conséquences qu'on en tire; et il pousse lui-même si loin la certitude du salut, qui est le dogme où nous avons vu que tout aboutit, qu'il dit que l'ôter aux fidèles, c'est faire de la vie chrétienne une insupportable torture[2]. Il demeure donc d'accord au fond des sentiments imputés aux calvinistes : mais afin de faire la paix, malgré une si grande opposition dans des articles si importants, après avoir proposé quelques adoucissements, qui ne sont que dans les paroles, il conclut à la tolérance mutuelle. Les raisons dont il l'appuie se réduisent à deux, dont l'une est la récrimination, et l'autre la compensation des dogmes.

Pour la récrimination, voici le raisonnement de M. Jurieu. Vous nous accusez, dit-il au docteur Scultet, de faire Dieu auteur du péché; c'est Luther qu'il en faut accuser, et non pas nous. Et là-dessus il lui produit les passages que nous avons rapportés[3], où Luther décide que la prescience de Dieu rend le libre arbitre impossible : « que Judas, par « cette raison, ne pouvait éviter de trahir son maî-« tre; que tout ce qui se fait en l'homme, de bien « et de mal, se fait par une pure et inévitable né-« cessité; que c'est Dieu qui opère en l'homme tout « ce bien et tout ce mal qui s'y fait, et qu'il fait

[1] *Liv.* IX *et* XIV. — [2] *I. part. chap.* 8; *II. part. chap.* 6, *p.* 191, *etc. S. l.* I. *n.* 253, 254. — [3] *Ci-dessus, liv.* II, *p.* 539.

« l'homme damnable par nécessité : que l'adultère « de David n'est pas moins l'ouvrage de Dieu, que « la vocation de saint Paul : enfin qu'il n'est pas « plus indigne de Dieu de damner des innocents, « que de pardonner comme il fait à des coupables [1]. »

Le calviniste démontre ensuite que Luther ne parle point ici en doutant, mais avec la terrible décision que nous avons remarquée ailleurs [2], et qu'il ne permet sur ce sujet aucune réplique. « Vous, « dit-il, qui m'écoutez, n'oubliez jamais que c'est « moi qui l'enseigne ainsi; et sans aucune nouvelle « recherche acquiescez à cette parole. »

Le luthérien pensait échapper, en disant que Luther s'était rétracté : mais le calviniste l'accable en lui demandant : *Où est cette rétractation* de Luther [3]? « Il est vrai, poursuit-il, qu'il a prié qu'on « excusât dans ses premiers livres quelques restes « du papisme sur les indulgences : mais pour ce « qui regarde le libre arbitre, il n'a jamais rien « changé dans sa doctrine. » Et en effet, il est bien certain que les prodiges d'impiété qu'on vient d'entendre n'avaient garde d'être tirés du papisme, où Luther reconnaît lui-même dans tous ces endroits qu'ils étaient en exécration.

M. Jurieu est sur cela de même avis que nous, et il déclare [4] « qu'il a en horreur ces dogmes de Lu- « ther, comme des dogmes impies, horribles, af- « freux, et dignes de tout anathème, qui introduisent « le manichéisme, et renversent toute religion. » Il est fâché de se voir forcé de parler ainsi du chef de la réforme. « Je le dis, poursuit-il, avec dou- « leur, et je favorise autant que je puis la mémoire « de ce grand homme. » C'est donc ici de ces confessions que l'évidence de la vérité arrache de la bouche, malgré qu'on en ait; et enfin l'auteur de la réforme, de l'aveu des réformés, est convaincu d'être un impie qui blasphème contre Dieu : *grand homme*, après cela, tant que vous voudrez; car ces titres ne coûtent rien aux réformés, pourvu qu'on ait sonné le tocsin contre Rome. Melanchton est coupable de cet attentat, qui renverse toute religion. M. Jurieu l'a convaincu d'avoir proféré les mêmes blasphèmes que son maître [5], et, au lieu de les détester comme ils méritaient, de ne les avoir jamais rétractés que trop *mollement, et comme en doutant*. Voilà sur quels fondements la réforme a été bâtie.

Mais parce que M. Jurieu semble ici vouloir excuser Calvin, il n'a qu'à jeter les yeux sur les passages de cet auteur que j'ai marqués dans cette histoire [6]. Il y trouvera « qu'Adam ne pouvait évi- « ter sa chute; et qu'il ne laisse pas d'en être cou- « pable, parce qu'il est tombé volontairement : « qu'elle a été ordonnée de Dieu, et qu'elle a été com- « prise dans son secret dessein [7]. » Il y trouvera « qu'un conseil caché de Dieu est la cause de l'en- « durcissement; qu'on ne doit point nier que Dieu « n'ait voulu et décrété la défection d'Adam, puis- « qu'il fait tout ce qu'il veut; que ce décret à la « vérité fait horreur, mais enfin qu'on ne peut nier « que Dieu n'ait prévu la chute de l'homme, parce « qu'il l'avait ordonnée par son décret; qu'il ne « faut point se servir du terme de permission, « puisque c'est un ordre exprès; que la volonté de « Dieu fait la nécessité des choses, et que tout ce « qu'il a voulu arrive nécessairement; que c'est « pour cela qu'Adam est tombé par un ordre de la « providence de Dieu, et parce que Dieu l'avait « ainsi trouvé à propos, quoiqu'il soit tombé par « sa faute; que les réprouvés sont inexcusables, « quoiqu'ils ne puissent éviter la nécessité de pé- « cher, et que cette nécessité leur vient par l'ordre « de Dieu; que Dieu leur parle, mais pour les ren- « dre plus sourds; qu'il leur met la lumière devant « les yeux, mais pour les aveugler [1], qu'il leur adresse « la saine doctrine, mais pour les rendre plus in- « sensibles; qu'il leur envoie des remèdes, mais « afin qu'ils ne soient point guéris [2]. » Que fallait-il ajouter afin de rendre Calvin aussi parfait manichéen que Luther?

Que sert donc à M. Jurieu de nous avoir rapporté quelques passages de Calvin, où il semble dire que l'homme a été libre en Adam, et qu'en Adam il est tombé par sa volonté [3]; puisque d'ailleurs il est constant, par Calvin même, que cette volonté d'Adam était l'effet nécessaire d'un ordre spécial de Dieu? Aussi est-il véritable que ce ministre n'a pas prétendu excuser absolument son Calvin, se contentant de dire seulement *qu'à comparaison de Luther il était sobre* [4] : mais on vient de voir ses paroles, qui ne sont pas moins emportées ni moins impies que celles de Luther.

J'ai aussi produit celles de Bèze, qui rapporte manifestement tous les péchés à la volonté de Dieu comme à leur cause première [5]. Ainsi, sans contestation, les chefs des deux partis de la réforme, Luther et Melanchton d'un côté, Calvin et Bèze de l'autre, les maîtres et les disciples sont également convaincus de manichéisme et d'impiété; et M. Jurieu a eu raison d'avouer de bonne foi des réformateurs en général, qu'ils ont enseigné que *Dieu poussait les méchants aux crimes énormes* [6].

Le calviniste revient à la charge, et voici une autre récrimination qui n'est pas moins remarquable. Vous nous reprochez, dit-il aux luthériens, notre grâce *irrésistible :* mais pour faire qu'on y résiste, vous allez à l'extrémité opposée; et, dissemblable à votre maître Luther, au lieu qu'il outrait la grâce *jusqu'à se rendre suspect de manichéisme* [7], vous outrez le libre arbitre jusqu'à devenir demi-pélagiens, puisque vous lui attribuez le commencement du salut. C'est ce qu'il démontre par les mêmes preuves dont nous nous sommes servis dans cette histoire [8], en faisant voir aux luthériens que selon eux la grâce de la conversion dépend du soin qu'on prend par soi-même d'entendre la prédication. J'ai démontré clairement ce demi-pélagianisme des lu-

[1] *Jur. II part. c.* 8, *p* 210 *et seq.* — [2] *Liv.* II, *p.* 539. — [3] *Jur. Ibid p.* 217, 218. — [4] *Ibid.* 211, 214 *et seq.* — [5] *Ibid. p.* 24. — [6] Ci-dessus, *liv.* XIV, — [7] *Opusc. de pred. p.* 704, 705.

[1] *Instit.* III, XXIII, 1, 7, 8, 9. — [2] *Ibid.* XXIV, *n.* 13. [3] *Jur. ibid. p.* 214. — [4] *Ibid.* — [5] Ci-dessus, *liv.* XIV, — [6] *Ibid.* — [7] *Jur. ibid. p.* 117. — [8] *Liv.* VIII, *p.* 669 *et suiv. Liv.* XIV, *p.* 119, 120.

thériens par le livre de la Concorde, et par d'autres témoignages : mais le ministre fortifie mes preuves par celles de son adversaire Scultet, qui a dit en autant de mots que « Dieu convertit les hommes, « lorsque les hommes eux-mêmes traitent la prédi- « cation de la parole avec respect et attention [1]. » En effet, c'est en cette sorte que les luthériens expliquent la volonté universelle de sauver les hommes; et ils disent, avec Scultet, que « Dieu veut « répandre dans le cœur de tous les adultes la con- « trition et la foi vive, à condition toutefois qu'ils « fassent AUPARAVANT le devoir nécessaire pour « convertir l'homme. » Ainsi ce qu'ils attribuent à la puissance divine, c'est la grâce qui accompagne la prédication; et ce qu'ils attribuent au libre arbitre, c'est de se rendre *auparavant*, par ses propres forces, attentif à la parole annoncée : c'est dire, aussi clairement que les demi-pélagiens aient jamais fait, que le commencement du salut vient purement du libre arbitre; et afin qu'on ne doute pas que ce ne soit l'erreur des luthériens, M. Jurieu produit encore un passage de Calixte, où il transcrit de mot à mot les propositions condamnées dans les demi-pélagiens; puisqu'il dit en termes formels, « qu'il reste dans tous les hommes quel- « ques forces de l'entendement et de la volonté, et « des connaissances naturelles; et que s'ils en font « un bon usage, en travaillant autant qu'ils peu- « vent à leur salut, Dieu leur donnera tous les « moyens nécessaires pour arriver à la perfection « où la révélation nous conduit [2] : » ce qui, encore un coup, fait dépendre la grâce de ce que l'homme fait précédemment par ses propres forces.

J'ai donc eu raison d'assurer que les luthériens sont devenus véritablement demi-pélagiens, c'est-à-dire pélagiens dans la partie la plus dangereuse de cette hérésie, puisque c'est celle où l'orgueil humain est le plus flatté. Car ce qu'il y a de plus malin dans le pélagianisme est de mettre enfin le salut de l'homme entre ses mains, indépendamment de la grâce. Or c'est ce que font ceux qui, comme les luthériens, font dépendre la conversion et la justification du pécheur d'un commencement qui entraîne tout le reste, et que néanmoins le pécheur se donne à lui-même purement par son libre arbitre sans la grâce, comme je l'ai démontré, et comme M. Jurieu vient encore de le faire voir par l'aveu des luthériens.

Il ne faut donc point qu'ils se flattent d'avoir échappé à l'anathème qu'ont mérité les pélagiens, sous prétexte qu'ils ne le sont qu'à demi; puisqu'on voit que cette partie qu'ils ont avalée d'un poison aussi mortel que le pélagianisme en contient toute la malignité : par où on peut voir l'état déplorable de tout le parti protestant; puisque d'un côté les calvinistes ne savent point de moyen de soutenir la grâce chrétienne contre les pélagiens, qu'en la rendant *inamissible* avec tous les inconvénients que nous avons vus; et que d'autre part les luthériens croient ne pouvoir éviter ce détestable particularisme de Dordrect et des calvinistes, qu'en devenant pélagiens, et en abandonnant le salut de l'homme à son libre arbitre.

Le calviniste poursuit sa pointe; et, dit-il aux luthériens, *il n'est pas possible de dissimuler* votre doctrine contre la nécessité des bonnes œuvres. « Je ne veux pas, poursuit-il [1], aller rechercher les « dures propositions de vos docteurs anciens et mo- « dernes sur ce sujet-là. » Je crois qu'il avait en vue le décret de Vorms, où nous avons remarqué qu'il fut décidé que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut [2]. Mais, sans s'arrêter à cette assemblée et aux autres semblables décrets des luthériens, j'observerai seulement, dit-il à Scultet [3], ce que vous avez enseigné vous-même : « qu'il ne « nous est permis de donner aux pauvres aucune « aumône, pas même une obole, dans le dessein « d'obtenir le pardon de nos péchés; » et encore : « que l'habitude et l'exercice de la vertu n'est pas abso- « lument nécessaire aux justifiés pour être sauvés; « que l'exercice de l'amour de Dieu, ni dans le cours « de la vie, ni même à l'heure de la mort, n'est la « condition nécessaire, sans laquelle on ne puisse « pas être sauvé : » enfin, que « ni l'habitude ni « l'exercice de la vertu n'est nécessaire au mourant « pour obtenir la rémission de ses péchés; » c'est-à-dire « qu'un homme est sauvé, comme conclut « le ministre, sans avoir fait aucune bonne œuvre, « ni à la vie ni à la mort. »

Voilà de justes et terribles récriminations, et le docteur Scultet ne s'en tirera jamais : mais en voici encore une qu'il ne faut pas oublier. Vous nous objectez comme un crime, lui dit M. Jurieu, la certitude du salut établie dans le synode de Dordrect : mais vous, qui nous l'objectez, vous la tenez vous-mêmes. Là-dessus il produit les thèses où le docteur Jean Gérard, le troisième homme de la réforme après Luther et Chemnice, si l'on en croit ses approbateurs, avance cette proposition : « Nous dé- « fendons contre les papistes la certitude du salut, « comme étant une certitude de foi [4]. » Et encore : « Le prédestiné a le témoignage de Dieu en soi, et « il se dit en lui-même : Celui qui m'a prédestiné « de toute éternité m'appelle, et me justifie dans « le temps par sa parole. » Il est vrai qu'il a écrit ce qu'on vient de voir, et d'autres choses aussi fortes rapportées par M. Jurieu [5] : elles sont familières aux luthériens. Mais ce ministre leur reproche avec raison qu'elles ne s'accordent pas avec leur dogme de l'*amissibilité* de la justice, qu'ils regardent comme capital : c'est aussi ce que j'ai marqué dans cette histoire [6]; et je n'ai pas oublié le dénouement que proposent les luthériens, et même le docteur Gérard : mais je ne garantis pas les contradictions que le ministre Jurieu leur reproche en ces termes [7] : « C'est une chose incroyable que des gens « sages, et qui ont des yeux, soient tombés dans un « si prodigieux aveuglement, que de croire qu'on « soit assuré de son salut d'une certitude de foi, et

[1] *Jur. p.* 117. — [2] *P.* 118. *Calix. Epist.*

[1] *Jur.* II. *part. c.* 2, *p.* 243. — [2] *Liv.* VIII, *n.* 657. — [3] *Jur. ibid.*, *p.* 243, 244. — [4] *Jur.* I. *c.* 8, *p.* 128, 129. *Gerard. de elect. et rep. cap.* 13. *Thes.* 210, 211. — [5] *Jur. ibid. p.* [illegible]. — [6] *Liv.* III, *p.* 663; *liv.* VIII, *p.* 662. — [7] *Ibid.*

« qu'en même temps le vrai fidèle puisse déchoir de « la foi et du salut éternel. » Il prend de là occasion de leur reprocher que toute leur doctrine est contradictoire, et que leur *universalisme*, introduit contre les principes de Luther, a mis une telle confusion dans leur théologie, « qu'il n'y a « personne qui ne sente qu'elle n'a plus aucune sui« te; qu'elle ne se peut accorder avec elle-même, « et qu'il ne leur reste aucune excuse [1]. » Voilà comme ces messieurs se traitent quand ils s'accordent : que ne font-ils pas quand ils se déchirent !

Outre ce qui regarde la grâce, le ministre reproche encore avec force aux luthériens le prodige de l'ubiquité, « digne, dit-il [2], de tous les « éloges que vous donnez aux décisions de Dor« drect : monstre affreux, énorme et horrible, « d'une laideur prodigieuse en lui-même, et en« core plus prodigieuse dans ses conséquences, « puisqu'il ramène au monde la confusion des « natures en Jésus-Christ; et non-seulement celle « de l'âme avec le corps, mais encore celle de la « divinité avec l'humanité, et en un mot l'eutychia« nisme détesté unanimement de toute l'Église. »

Il leur fait voir qu'ils ont ajouté à la Confession d'Augsbourg ce monstre de l'ubiquité, et à la doctrine de Luther leur excessif *universalisme* qui les a fait revenir à l'erreur des pélagiens. Tous ces reproches sont très-véritables, comme nous l'avons fait voir [3]; et voilà les luthériens, les premiers de ceux qui ont pris la qualité de réformateurs, convaincus par les calvinistes d'être tout ensemble pélagiens en termes formels, et eutychiens par des conséquences à la vérité, mais *que tout le monde voit* [4], et qui sont aussi claires que le jour.

Après toutes ces vigoureuses récriminations, on croirait que le ministre Jurieu va conclure à détester dans les luthériens tant d'abominables excès, tant de visibles contradictions, un aveuglement si manifeste : point du tout. Il n'accuse les luthériens de tant d'énormes erreurs que pour en venir à la paix, en se tolérant mutuellement, malgré les erreurs grossières dont ils se convainquent les uns les autres.

C'est donc ici qu'il propose cette merveilleuse compensation, et cet échange de dogmes où tout aboutit à conclure : « Si notre particularisme est « une erreur, nous vous offrons la tolérance pour « des erreurs beaucoup plus étranges [5]. » Faisons la paix sur ce fondement, et déclarons-nous mutuellement de fidèles serviteurs de Dieu, sans nous obliger de part ni d'autre à rien corriger dans nos dogmes. Nous vous passons tous les prodiges de votre doctrine : nous vous passons cette monstrueuse ubiquité : nous vous passons votre demi-pélagianisme, qui met le commencement du salut de l'homme purement entre ses mains [6] : nous vous passons ce dogme affreux qui nie que les bonnes œuvres et l'habitude de la charité, non plus que son exercice, soient nécessaires au salut, ni à la vie, ni à la mort [1] : nous vous tolérons, nous vous recevons à la sainte table, nous vous reconnaissons pour enfants de Dieu, malgré ces erreurs : passez-nous donc aussi, passez au synode de Dordrect, et ses décrets absolus avec sa grâce irrésistible, et sa certitude du salut avec son inamissibilité de la justice, et tous nos autres dogmes particuliers, quelque horreur que vous en ayez.

Voilà le marché qu'on propose, voilà ce qu'on négocie à la face de tout le monde chrétien; une paix entre des Églises qui se disent non-seulement chrétiennes, mais encore réformées, non pas en convenant de la doctrine qu'elles croient expressément révélée de Dieu, mais en se pardonnant mutuellement les plus grossières erreurs.

Quel sera l'événement de ce traité? Je veux bien ne le pas prévoir; mais je dirai hardiment que les calvinistes n'y gagneront rien, que d'ajouter à leurs erreurs celles des luthériens, dont ils se rendront complices en recevant à la sainte table, comme de véritables enfants de Dieu, ceux qui font profession de les soutenir. Pour ce qui est des luthériens, s'il est vrai, comme l'insinue M. Jurieu [2], qu'ils commencent pour la plupart à devenir plus traitables sur le point de la présence réelle, et qu'ils offrent la paix aux calvinistes, pourvu seulement qu'ils reçoivent leur *universalisme* demi-pélagien; tout l'univers sera témoin qu'ils auront fait la paix en sacrifiant aux sacramentaires ce que Luther a le plus défendu contre eux jusqu'à la mort, c'est-à-dire la réalité; et en leur faisant avouer ce que le même Luther déteste le plus, c'est-à-dire le pélagianisme, auquel il a préféré l'extrémité opposée, et l'horreur de faire Dieu auteur du péché.

Mais voyons encore le moyen que propose M. Jurieu pour parvenir à ce merveilleux accord. « Pre« mièrement, dit-il [3], ce pieux ouvrage ne se peut « faire sans le secours des princes de l'un et de l'au« tre parti; parce que, poursuit-il, toute la réforme « s'est faite par leur autorité. » Ainsi on doit assembler, pour le promouvoir, « non des ecclésias« tiques toujours trop attachés à leurs sentiments, « mais des politiques [4], » qui apparemment feront meilleur marché de leur religion. Ceux-ci donc « examineront l'importance de chaque dogme, et « pèseront avec équité si telle et telle proposition, « supposé que ce soit une erreur, n'est pas capable « d'accord, ou ne peut pas être tolérée [5] : » c'est-à-dire, qu'il s'agira dans cette assemblée de ce qu'il y a de plus essentiel à la religion, puisqu'il y faudra décider ce qui est fondamental ou non, ce qui peut être ou ne peut pas être toléré. C'est la grande difficulté : mais dans cette difficulté si essentielle à la religion, « les théologiens parleront comme des « avocats, les politiques écouteront, et seront les « juges sous l'autorité des princes [6]. » Voilà donc manifestement les princes devenus souverains arbitres de la religion, et l'essentiel de la foi remis absolument entre leurs mains. Si c'est là une reli-

[1] *Jur. ibid. p.* 219. *Ibid. p.* 129, 131, 135. — [2] *Ibid. p.* 241. — [3] Ci-dessus, *liv.* VIII, *p.* 659. — [4] *Jur. ibid.* — [5] *Jur.* II. *part. c.* 3 *et seq.*, 10, 11, *p.* 240. — [6] *Jur.* I. *part. c.* 3, *p.* 123.

[1] *Jur.* II. *part, c.* 2, *p.* 243. — [2] II. *part. c.* 12, *p.* 261. — [3] *Ibid.*, *p.* 260, *n.* 1. — [4] *Ibid. n.* 4. — [5] *Ibid. p.* 269, *n.* 8. [6] *Ibid.*

gion, ou un concert politique, je m'en rapporte au lecteur.

Cependant il faut avouer que la raison qu'apporte M. Jurieu pour tout déferer aux princes est convaincante, puisqu'en effet, comme il vient de dire, *toute la réforme s'est faite par leur autorité*. C'est ce que nous avons montré par toute la suite de cette histoire : mais enfin on ne pourra plus disputer ce fait, si honteux à nos réformés. M. Jurieu le reconnaît en termes exprès; et il ne faut plus s'étonner qu'on accorde aux princes l'autorité de juger souverainement d'une réforme qu'ils ont faite.

C'est pourquoi le ministre a mis pour fondement de l'accord, « qu'avant toute conférence et toute « dispute les théologiens des deux partis feront ser- « ment d'obéir aux jugements des délégués des « princes, et de ne rien faire contre l'accord. » Ce sont les princes et leurs délégués qui sont devenus infaillibles : on jure par avance de leur obéir, quoi qu'ils ordonnent : il faudra croire essentiel ou indifférent, tolérable ou intolérable dans la religion ce qu'il leur plaira; et le fond du christianisme sera décidé par la politique.

On ne sait plus en quel pays on est, ni si c'est des chrétiens qu'on entend parler, quand on voit le fond de la religion remis à l'autorité temporelle, et les princes en devenir les arbitres. Mais ce n'est pas tout : il faudra enfin convenir d'une confession de foi; et ce devait être le grand embarras : mais l'expédient est facile. On en fera une en termes si vagues et si généraux, que tout le monde en sera content[1] : chacun dissimulera ce qui déplaira à son compagnon : le silence est un remède à tous maux : on se croira les uns les autres tout ce qu'on voudra dans son cœur, pélagiens, eutychiens, manichéens : pourvu qu'on n'en dise mot, tout ira bien, et Jésus-Christ ne manquera pas de réputer les uns et les autres pour des chrétiens bien unis. Ne disons rien : déplorons l'aveuglement de nos frères, et prions Dieu que l'excès de l'égarement leur fasse enfin ouvrir les yeux à leur erreur.

En voici le comble. Nous avons vu ce que Zuingle et les zuingliens, Calvin et les calvinistes ont cru de la Confession d'Augsbourg; comment dès son origine ils refusèrent de la souscrire, et se séparèrent de ses défenseurs; comment dans toute la suite ceux de France, en la recevant dans tout le reste, ont toujours excepté l'article x, où il est parlé de la cène[2]. On a vu entre autres choses ce qui en fut dit au colloque de Poissy[3]; et on n'a pas oublié ce que Calvin écrivait alors *tant de la mollesse que de la brièveté obscure et défectueuse* de cette Confession : ce qui faisait, dit-il, « qu'elle déplaisait aux gens « de bon sens, et même que Melanchton son auteur « s'était souvent repenti de l'avoir dressée : » mais maintenant, que ne peut point l'aveugle desir de s'unir aux luthériens? on est prêt à souscrire à cette Confession; car on sent bien que les luthériens ne s'en départiront jamais. Eh bien, dit notre ministre[1], « ne faut-il que la souscrire? L'affaire est « faite : nous sommes prêts à la souscription, pourvu « que vous vouliez nous recevoir. » Ainsi cette Confession, si constamment rejetée depuis cent cinquante ans, tout à coup, sans y rien changer, deviendra la règle commune des calvinistes, comme elle l'est des luthériens; à condition que chacun aura son intelligence, et y trouvera ce qu'il a dans l'esprit. Je laisse au lecteur à décider lesquels paraissent ici le plus à plaindre, ou des calvinistes qui tournent à tout vent, ou des luthériens dont on ne souscrit la Confession que dans l'espérance qu'on a d'y trouver ses fantaisies à la faveur des équivoques dont on l'accuse. Chacun voit combien serait vaine, pour ne rien dire de pis, la réunion qu'on propose : ce qu'elle aurait de plus réel, c'est enfin, comme le dit M. Jurieu[2], « qu'on pourrait faire « une bonne ligue, et que le parti protestant ferait « trembler les papistes. » Voilà ce qu'espérait M. Jurieu; et sa négociation lui paraîtrait assez heureuse, si, au défaut d'un accord sincère des esprits, elle pouvait les unir assez pour mettre en feu toute l'Europe : mais, par bonheur pour la chrétienté, les ligues ne se font pas au gré des docteurs.

Dans cette admirable négociation il n'y a rien de plus surprenant que les adresses dont s'est servi M. Jurieu pour fléchir la dureté des luthériens. Quoi! dit-il, serez-vous toujours insensibles à la complaisance que nous avons eue de vous passer la présence corporelle? « Outre toutes les absurdités philo- « sophiques qu'il nous a fallu digérer, combien « périlleuses sont les conséquences de ce dogme[3]! » Ceux-là le savent, poursuit-il, qui ont à soutenir en France ce reproche continuel : « Pourquoi rejeter « les catholiques, après avoir reçu les luthériens? « Nos gens répondent : Les luthériens n'ôtent pas « la substance du pain; ils n'adorent pas l'eucha- « ristie; ils ne l'offrent pas en sacrifice; ils n'en « retranchent pas une partie. Tant pis pour eux, « nous dit-on; c'est en cela qu'ils raisonnent mal, « et ne suivent pas leurs principes. Car si le corps « de Jésus-Christ est réellement et charnellement « présent, il faut l'adorer : s'il est présent, il faut « l'offrir à son Père : s'il est présent, Jésus-Christ « est tout entier sous chaque espèce. Ne dites pas que « vous niez ces conséquences; car enfin elles cou- « lent mieux et plus naturellement de votre dogme « que celles que vous nous imputez. Il est certain « que votre doctrine sur la cène a été le commen- « cement de l'erreur : le changement de substance « a été fondé là-dessus : c'est sur cela qu'on a com- « mandé l'adoration; et il n'est pas aisé de s'en dé- « fendre : la raison humaine va là, qu'il faut adorer « Jésus-Christ partout où il est. Ce n'est pas que « cette raison soit toujours bonne; car Dieu est « bien dans le bois et dans une pierre, sans qu'il « faille adorer la pierre ou le bois : mais enfin l'es- « prit va là par son propre poids, » et aussi naturellement que les éléments à leur centre; il faut un grand effort pour *l'empêcher de tomber dans ce précipice* (ce précipice, c'est d'adorer Jésus-Christ

[1] *Jur. ibid. c.* 11, *p.* 246 *et seq. c.* 12, *p.* 261. — [2] *Liv.* III, *p.* 88, *liv.* IX, *p.* 663 *et suiv.* — [3] *Ibid*, *p.* 682.

[1] *Jur.* II. *part. c.* 13, *p.* 278. — [2] *Ibid. p.* 262. — [3] *P.* 210

où il est) : « et je ne doute nullement, poursuit « notre auteur, que les simples n'y retombassent « parmi vous, s'ils n'en étaient empêchés par les « disputes continuelles avec les papistes. » Ouvrez les yeux, ô luthériens, et permettez que les catholiques à leur tour vous parlent ainsi : Nous ne vous proposons pas d'adorer du bois ou de la pierre, à cause que Dieu y est; nous vous proposons d'adorer Jésus-Christ où vous avouez qu'il se rencontre par une présence si spéciale attestée par un témoignage si particulier et si divin : *la raison va là naturellement, l'esprit y est porté par son propre poids.* Les gens simples et qui ne sont pas contentieux suivraient une pente si naturelle, si des disputes continuelles ne les retenaient; et ce n'est que par un esprit de contention qu'on s'empêche d'adorer Jésus-Christ où on le croit si présent.

Telles sont les conditions de l'accord qui se traite aujourd'hui entre les luthériens et les calvinistes, tels sont les moyens qu'on a pour y parvenir, et telles sont les raisons dont on se sert pour persuader et attendrir les luthériens. Et que ces messieurs n'aillent pas penser que nous en parlions comme nous faisons par quelque crainte que nous ayons de leur accord, qui après tout ne sera jamais qu'une grimace et une cabale; car enfin, se persuader les uns les autres est une chose jugée impossible, même par M. Jurieu. « Jamais, dit-il[1], aucun des partis « ne se laissera mener en triomphe; et proposer un « accord entre les luthériens et les calvinistes, à « condition que l'un des partis renonce à sa doc- « trine, c'est de même que si on avait proposé pour « moyen d'accord aux Espagnols de remettre toutes « leurs provinces et toutes leurs places entre les « mains des Français. Cela, dit-il, n'est ni juste, ni « possible. » Qui ne voit, sur ce fondement, que les luthériens et les calvinistes sont deux nations irréconciliables, et incompatibles dans le fond? Ils peuvent faire des ligues : mais qu'ils puissent jamais parvenir à un accord chrétien par la conformité de leurs sentiments, c'est une folie manifeste de le croire. Ils diront néanmoins toujours, et autant les uns que les autres, que les Écritures sont claires, quoiqu'ils sentent dans leur conscience que seules elles ne peuvent terminer le moindre doute; et tout ce qu'ils pourront faire, c'est de s'accorder, et dissimuler ce qu'ils croiront être la vérité clairement révélée de Dieu; ou en tout cas de l'envelopper, comme on l'a tenté mille fois, dans des équivoques.

Qu'ils fassent donc ce qu'il leur plaira, et ce que Dieu permettra qu'ils fassent sur ces vains projets d'accommodement; ils seront éternellement le supplice et l'affliction les uns des autres : ils seront les uns aux autres un témoignage éternel qu'ils ont usurpé malheureusement le titre de réformateurs, et que la méthode qu'ils ont prise pour corriger les abus ne pouvait tendre qu'à la subversion du christianisme.

Mais voici quelque chose de pis pour eux. Quand ils seraient parvenus à cette tolérance mutuelle, nous aurons encore à leur demander en quel rang ils voudront mettre Luther et Calvin, qui font Dieu en termes exprès auteur du péché, et par là se trouvent convaincus d'un dogme que leurs disciples ont maintenant en horreur. Qui ne voit qu'il arrivera de deux choses l'une : ou qu'ils mettront ce blasphème, ce *manichéisme,* cette *impiété qui renverse toute religion,* parmi les dogmes supportables; ou qu'enfin, pour un opprobre éternel de la réforme, Luther deviendra l'horreur des luthériens, et Calvin des calvinistes?

[1] *Jur. II. part. c. 1, p. 138, 141.*

LIVRE XV.

Variations sur l'article du Symbole : Je crois l'Église catholique. *Fermeté inébranlable de l'Église romaine.*

SOMMAIRE.

Histoire des variations sur la matière de l'Église. On reconnaît naturellement l'Église visible. La difficulté de montrer où était l'Église oblige à inventer l'Église invisible. La perpétuelle visibilité nécessairement reconnue. Divers moyens de sauver la réforme dans cette présupposition. État où la question se trouve à présent, par les disputes des ministres Claude et Jurieu. On est enfin forcé d'avouer qu'on se sauve encore dans l'Église romaine, comme on s'y est sauvé avant la réforme prétendue. Étranges variations, et les Confessions de foi méprisées. Avantages qu'on donne aux catholiques sur le fondement nécessaire des promesses de Jésus-Christ en faveur de la perpétuelle visibilité. L'Église est reconnue pour infaillible. Ses sentiments avoués pour une règle infaillible de la foi. Vaines exceptions. Toutes les preuves contre l'autorité infaillible de l'Église réduites à rien par les ministres. Évidence et simplicité de la doctrine catholique sur la matière de l'Église. La réforme abandonne son premier fondement, en avouant que la foi ne se forme point sur les Écritures. Consentement des ministres Claude et Jurieu dans ce dogme. Absurdités inouïes du nouveau système de l'Église, nécessaires pour se défendre contre les objections des catholiques. L'uniformité et la constance de l'Église catholique opposée aux variations des Églises protestantes. Abrégé de ce quinzième livre. Conclusion de tout l'ouvrage.

Comme après avoir observé les effets d'une maladie, et le ravage qu'elle fait dans un corps, on en recherche la cause pour y appliquer les remèdes convenables; ainsi, après avoir vu cette perpétuelle instabilité des Églises protestantes, fâcheuse maladie de la chrétienté, il faut aller au principe, pour apporter, si l'on peut, un secours proportionné à un si grand mal. La cause des variations, que nous avons vues dans les sociétés séparées, est de n'avoir pas connu l'autorité de l'Église, les promesses qu'elle a reçues d'en haut, ni en un mot ce que c'est que l'Église même. Car c'était là le point fixe sur lequel il fallait appuyer toutes les démarches qu'on avait à faire; et, faute de s'y être arrêtés, les hérétiques curieux ou ignorants ont été livrés aux raisonnements humains, à leur chagrin, à leurs passions particulières : ce qui a fait qu'ils ne sont allés qu'à tâtons dans leurs propres Confessions de foi, et qu'ils n'ont pu éviter les deux inconvénients marqués par saint Paul dans les faux docteurs, dont l'un est de *se condamner eux-mêmes par leur propre jugement*[1]; et l'autre, d'*apprendre toujours, sans ja-*

[1] *Tit.* III, 11.

mais pouvoir parvenir à la connaissance de la vérité[1].

Ce principe d'instabilité de la réformation prétendue a paru dans toute la suite de cet ouvrage : mais il est temps de le remarquer avec une attention particulière, en montrant, dans les sentiments confus de nos frères séparés, sur l'article de l'Église, les variations qui ont causé toutes les autres : après quoi nous finirons ce discours, en faisant voir une contraire disposition dans l'Église catholique, qui, pour avoir bien connu ce qu'elle était par la grâce de Jésus-Christ, a toujours si bien dit d'abord, dans toutes les questions qu'on a émues, tout ce qu'il en fallait dire pour assurer la foi des fidèles, qu'il n'a jamais fallu, je ne dis pas varier, mais délibérer de nouveau, ni s'éloigner tant soit peu du premier plan.

La doctrine de l'Église catholique consiste en quatre points, dont l'enchaînement est inviolable : l'un, que l'Église est visible; l'autre, qu'elle est toujours; le troisième, que la vérité de l'Évangile y est toujours professée par toute la société; le quatrième, qu'il n'est pas permis de s'éloigner de sa doctrine : ce qui veut dire, en autres termes, qu'elle est infaillible.

Le premier point est fondé sur un fait constant : c'est que le terme d'Église signifie toujours dans l'Écriture, et ensuite dans le langage commun des fidèles, une société visible[2]. Les catholiques le posent ainsi, et il a fallu que les protestants en convinssent, comme on verra.

Le second point, que l'Église est toujours, n'est pas moins constant, puisqu'il est fondé sur les promesses de Jésus-Christ, dont on convient dans tous les partis.

De là on infère très-clairement le troisième point, que la vérité est toujours professée par la société de l'Église; car l'Église n'étant visible que par la profession de la vérité, il s'ensuit que si elle est toujours, et qu'elle soit toujours visible, il ne se peut qu'elle n'enseigne et ne professe toujours la vérité de l'Évangile : d'où suit aussi clairement le quatrième point, qu'il n'est pas permis de dire que l'Église soit dans l'erreur, ni de s'écarter de sa doctrine : et tout cela est fondé sur la promesse, qui est avouée dans tous les partis; puisqu'enfin la même promesse, qui fait que l'Église est toujours fait qu'elle est toujours dans l'état qu'emporte le terme d'Église : par conséquent toujours visible, et toujours enseignant la vérité. Il n'y a rien de plus simple, ni de plus clair, ni de plus suivi que cette doctrine.

Cette doctrine est si claire, que les protestants ne l'ont pu nier; elle emporte si clairement leur condamnation, qu'ils n'ont pu aussi la reconnaître : c'est pourquoi ils n'ont songé qu'à l'embrouiller, et ils n'ont pu s'empêcher de tomber dans les contradictions que nous allons raconter.

Exposons avant toutes choses leurs Confessions de foi, et pour commencer par celle d'Augsbourg, qui est la première et comme le fondement de toutes les autres, voici comme on y posait l'article de l'Église : « Nous enseignons qu'il y a une Église sainte, « qui doit subsister éternellement[1]. » Quelle est maintenant cette Église dont la durée est éternelle? Les paroles suivantes l'expliquent : « L'Église, c'est « l'assemblée des saints, où l'on enseigne bien l'É- « vangile, et où l'on administre bien les sacre- « ments. »

On voit ici trois vérités fondamentales. 1. *Que l'Église subsiste toujours :* il y a donc une succession inviolable. 2. Qu'elle est essentiellement composée de pasteurs et de peuple, puisqu'on met dans sa définition l'administration des sacrements et la prédication de la parole. 3. Que non-seulement on y administre la parole et les sacrements, mais qu'on les y administre *bien, recte, comme il faut :* ce qui entre pareillement dans l'essence de l'Église, puisqu'on le met, comme on voit, dans sa définition.

La question est, après cela, comment il peut arriver qu'on accuse l'Église d'erreur ou dans la doctrine ou dans l'administration des sacrements; car si cela pouvait arriver, la définition de l'Église, où l'on met non-seulement la prédication, mais la vraie prédication de l'Évangile, et non-seulement l'administration, mais *la droite* administration des sacrements, serait fausse; et si cela ne peut arriver, la réforme, qui accusait l'Église d'erreur, portait sa condamnation dans son propre titre.

Qu'on remarque la difficulté : car ç'a été dans les Églises protestantes la première source des contradictions que nous avons à y remarquer : contradictions, au reste, où les remèdes qu'ils ont cru trouver au défaut de leur origine n'ont fait que les enfoncer davantage. Mais en attendant que l'ordre des faits nous fasse trouver ces vains remèdes, tâchons de bien faire sentir le mal.

Sur ce fondement de l'article VII de la Confession d'Augsbourg, on demandait aux luthériens ce qu'ils venaient réformer. L'Église romaine, disaient-ils. Mais avez-vous quelque autre Église où la doctrine que vous voulez établir soit professée? C'était un fait bien constant qu'ils n'en pouvaient montrer aucune. Où était donc cette Église, où par votre article VII devait toujours subsister la véritable prédication de la parole de Dieu et la droite administration des sacrements? Nommer quelques docteurs par-ci par-là, et de temps en temps, que vous prétendiez avoir enseigné votre doctrine; quand le fait serait avoué, ce ne serait rien : car c'était un corps d'Église qu'il fallait montrer, un corps où l'on prêchât la vérité, et où l'on administrât les sacrements; par conséquent un corps composé de pasteurs et de peuple, un corps à cet égard toujours visible. Voilà ce qu'il faut montrer, et montrer par conséquent dans ce corps visible une manifeste succession et de la doctrine et du ministère.

Au récit de l'article VII de la Confession d'Augsbourg, les catholiques trouvèrent mauvais qu'on eût défini l'Église, *l'assemblée des saints ;* et ils dirent que les méchants et les hypocrites, qui sont unis à l'Église par les liens extérieurs, ne devaient

[1] II *Tim.* III, 7. [2] *Conf. avec M. Cl.*, p. 13 *et suiv.*

[1] *Conf. Aug.*, art. 7.

pas être exclus de leur unité. Melanchton rendit raison de cette doctrine dans l'Apologie[1]; et il pouvait y avoir ici autant de dispute de mots que de choses : mais, sans nous y arrêter, remarquons seulement qu'on persiste à dire que l'Église *doit toujours durer*, et toujours durer *visible*[2], puisque la prédication et les sacrements y étaient requis; car écoutons comme on parle : « L'Église catholique n'est pas une société extérieure « de certaines nations; mais c'est les hommes dis« persés par tout l'univers, qui ont les mêmes « sentiments sur l'Évangile, qui ont le même « Christ, le même Esprit saint, et les mêmes « sacrements[3]. » Et encore plus expressément un peu après : « Nous n'avons pas rêvé que l'Église soit « la cité de Platon (qu'on ne trouve point sur la « terre): nous disons que l'Église existe; qu'il y a « de vrais croyants et de vrais justes répandus par « tout l'univers : nous y ajoutons les marques, « l'Évangile pur, et les sacrements; et c'est une « telle Église qui est proprement la colonne de la « vérité[4]. » Voilà donc toujours sans difficulté une Église très-réellement existante, très-réellement visible, où l'on prêche très-réellement la saine doctrine, et où très-réellement on administre comme il faut les sacrements : car, ajoute-t-on, le royaume de Jésus-Christ ne peut subsister qu'avec *la parole et les sacrements*[5] : en sorte qu'où ils ne sont pas, *il n'y a point d'Église*.

On disait bien en même temps qu'il s'était coulé dans l'Église beaucoup de traditions humaines, par lesquelles la saine doctrine et la droite administration des sacrements était altérée; et c'était ce qu'on voulait réformer. Mais si ces traditions humaines étaient passées en dogmes dans l'Église, où était donc cette pureté de la prédication et de la doctrine, sans laquelle elle ne pouvait subsister? Il fallait ici pallier la chose; et c'est pourquoi on disait, comme on a vu[6], qu'on ne voulait point combattre *l'Église catholique ou même l'Église romaine, ni soutenir les opinions que l'Église avait condamnées;* qu'il s'agissait seulement *de quelque peu d'abus* qui s'étaient introduits dans les *Églises sans aucune autorité certaine;* et qu'il ne fallait pas prendre pour doctrine de l'Église romaine ce qu'approuvaient le pape, quelques cardinaux, quelques évêques, et quelques moines.

A entendre ainsi parler les luthériens, il pourrait sembler qu'ils n'attaquaient pas les dogmes reçus, mais quelques opinions particulières et quelques abus introduits sans autorité. Cela ne s'accordait guère avec ces reproches sanglants de sacrilége et d'idolâtrie dont on remplissait tout l'univers, et s'accordait encore moins avec la rupture ouverte. Mais le fait est constant : et par ces douces paroles on tâchait de remédier à l'inconvénient de reconnaître de la corruption dans les dogmes de l'Église, après avoir fait entrer dans son essence la pure prédication de la vérité.

Cette immutabilité et la perpétuelle durée de la saine doctrine était appuyée, dans les articles de Smalcalde, souscrits de tout le parti luthérien, sur ces paroles de notre Seigneur : *Sur cette pierre je bâtirai mon Église;* c'est-à-dire, disait-on, *sur le ministère de la profession que Pierre avait faite*[1]. Il y fallait donc la prédication, et la véritable prédication, sans laquelle on reconnaissait que l'Église ne pouvait subsister.

Pendant que nous en sommes sur la doctrine des Églises luthériennes, la Confession saxonique, qu'on sait être de Melanchton se présente à nous. On y reconnaît qu'il y a toujours quelque Église véritable; « que les promesses de Dieu (qui en a promis « la durée) sont immuables; qu'on ne parle point « de l'Église comme d'une idée de Platon, mais qu'on « montre une Église qu'on voit et qu'on écoute; « qu'elle est visible en cette vie, et que c'est l'as« semblée qui embrasse l'Évangile de Jésus-Christ, et « qui a le véritable usage des sacrements, où Dieu « opère efficacement par le ministère de l'Église, « et où plusieurs sont régénérés[2]. »

On ajoute qu'elle peut être réduite à un petit nombre; mais qu'enfin il y a toujours un reste de fidèles *dont la voix se fait entendre sur la terre; et que Dieu, de temps en temps, renouvelle le ministère*. Il veut dire qu'il le purifie : car qu'il cesse un seul moment, la définition de l'Église, qui, comme on venait de le dire, ne peut être sans le ministère, ne le souffre pas; et l'on ajoute, aussitôt après, que « Dieu veut que le ministère de l'Évangile « soit public : il ne veut pas que la prédication soit « renfermée dans les ténèbres, mais qu'elle soit « entendue de tout le genre humain; il veut qu'il y « ait des assemblées où elle résonne, et où son nom « soit loué et invoqué[3]. »

Voilà donc toujours l'Église visible. Il est vrai qu'on commence à voir la difficulté, lorsqu'on dit qu'elle est réduite à un petit nombre; mais au fond les luthériens ne sont pas moins empêchés à montrer, dans leurs sentiments, une petite société qu'une grande, lorsque Luther vint au monde : et cependant sans cela il n'y a ni ministère ni Église.

La Confession de Virtemberg, dont Brence a été l'auteur, ne dégénère pas de cette doctrine, puisqu'elle reconnaît « une Église si bien gouvernée « par le Saint-Esprit, que, quoique faible, elle de« meure toujours; qu'elle juge de la doctrine; et « qu'elle est où l'Évangile est sincèrement prêché, « et où les sacrements sont administrés selon l'ins« titution de Jésus-Christ[4]. » La difficulté restait toujours de nous montrer une Église et une société de pasteurs et de peuple, où l'on trouvât la saine doctrine toujours conservée jusqu'au temps de Luther.

Le chapitre suivant raconte comme les conciles peuvent errer[5]: parce qu'encore que Jésus-Christ ait promis à son Église la présence perpétuelle de son Saint-Esprit, néanmoins *toute assemblée n'est pas Église;* et il peut arriver dans l'Église, *comme*

[1] *Apol. tit. de Eccl., p.* 144. — [2] *Ibid. p.* 145, 146. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* 148. — [5] *Ibid.* 150. — [6] *Ci-dessus, liv.* III.

[1] *Art. Smal. Concord. p.* 345. — [2] *Cap. de Eccl. Synt. Gen.* II. *part. p* 72. — [3] *Cap. de Cæn. p.* 72. — [4] *Cap. de Eccl. ibid. p.* 132. — [5] *Ibid. cap. de Conc. p* 131.

dans les États politiques, que le plus grand nombre l'emporte sur le meilleur. C'est de quoi je ne veux pas disputer à présent : mais je demande toujours qu'on me montre une Église, petite ou grande, dans les sentiments de Luther avant sa venue.

La Confession de Bohême est approuvée par Luther. On y confesse « une Église sainte et ca- « tholique, qui comprend tous les chrétiens disper- « sés par toute la terre, qui sont assemblés par la « prédication de l'Évangile dans la foi de la Trinité « et de Jésus-Christ. Partout où Jésus-Christ est « prêché et reçu, partout où est la parole et les « sacrements selon la règle qu'il a prescrite, là est « l'Église[1] ». Ceux-là au moins savaient bien que, lorsqu'ils vinrent au monde, il n'y avait point dans l'univers d'Église de leur croyance ; car ils en avaient été bien informés par les députés qu'ils avaient envoyés de tous côtés[2]. Cependant ils n'osaient dire que *leur assemblée telle qu'elle était*, petite ou grande, fût la sainte Église universelle ; et ils disaient seulement *qu'elle en était un membre et une partie*[3]. Mais enfin où étaient donc les autres parties ? Ils avaient parcouru tous les coins du monde sans en apprendre aucune nouvelle : étrange extrémité de n'oser dire qu'on soit l'Église universelle, et d'oser encore moins dire qu'on trouve des frères et des compagnons de sa foi en quelque endroit que ce soit de l'univers !

Quoi qu'il en soit, voici les premiers qui semblent insinuer, dans une Confession de foi, que les vraies Églises chrétiennes peuvent être séparées les unes des autres, puisqu'ils n'osent pas exclure de l'unité catholique les Églises avec lesquelles ils savaient qu'ils n'avaient point de communion : ce que je prie qu'on remarque, parce que cette doctrine sera enfin le dernier refuge des protestants, comme nous verrons dans la suite.

Nous avons vu sur l'Église la Confession des luthériens ; l'autre parti va paraître. La Confession de Strasbourg, présentée, comme on a vu, à Charles V, en même temps que celle d'Augsbourg, définit l'Église, « la société de ceux qui se sont enrôlés « dans la milice de Jésus-Christ, parmi lesquels « il se mêle beaucoup d'hypocrites[4]. » Il n'y a nul doute qu'une telle société ne soit visible ; qu'elle doive toujours durer en cet état de visibilité, la suite le fait paraître, puisqu'on ajoute « que Jésus- « Christ ne l'abandonne jamais ; que ceux qui ne « l'écoutent pas doivent être tenus pour païens et « pour publicains ; qu'à la vérité on ne peut pas « voir par où elle est Église, c'est-à-dire la foi, « mais qu'elle se fait voir par ses fruits, parmi les- « quels on compte la confession de la vérité. »

Le chapitre suivant explique que « l'Église « étant sur la terre dans la chair, Dieu veut aussi « l'instruire par la parole extérieure, et faire garder « à ses fidèles une société extérieure par le moyen « des sacrements[5]. » Il y a donc nécessairement

[1] *Art.* 8, *ibid.* 186. – [2] Ci-dessus, *liv.* XI, – [3] *Ibid.* – [4] *Conf. Argent. cap.* XV, *de Eccl. Synt. Gen.* I. *part. p.* 191. – [5] *Cap.* XVI, *ibid.*

pasteurs et peuple, et l'Église ne peut subsister sans ce ministère.

La Confession de Bâle, en 1536, dit que « l'Église « catholique est le saint assemblage de tous les « saints ; et qu'encore qu'elle ne soit connue que de « Dieu, toutefois elle est vue, elle est connue, elle « est construite par les rites extérieurs établis de « Dieu (c'est-à-dire les sacrements), et par la publi- « que et légitime prédication de sa parole[1] : » où l'on voit manifestement que sont compris les ministres légitimement appelés, par lesquels on ajoute aussi que Dieu se « fait connaître à ses fidèles, et « leur administre la rémission de leurs péchés. »

Dans une autre Confession de foi faite à Bâle en 1532, « l'Église chrétienne est pareillement définie « la société des saints, dont tous ceux qui confes- « sent Jésus-Christ sont citoyens : » ainsi la profession du christianisme y est essentielle.

Pendant que nous parlons des Confessions helvétiques, celle de 1566, qui est la grande et la solennelle, définit encore l'Église « qui a toujours été, « qui est, et qui sera toujours l'assemblée des fidè- « les et des saints qui connaissent Dieu, et le ser- « vent par la parole et le Saint-Esprit[2]. » Il n'y a donc pas seulement le lien intérieur, qui est le Saint-Esprit ; mais encore l'extérieur, qui est la parole et la prédication : c'est pourquoi on dit ensuite que *la légitime et véritable prédication en est la marque principale*, à laquelle il faut ajouter *les sacrements comme il les a institués*[3]. D'où l'on conclut que les Églises qui sont privées de ces marques, « quoiqu'elles vantent la succession de leurs évê- « ques, leur unité et leur ancienneté, sont éloignées « de la vraie Église de Jésus-Christ ; et qu'il n'y a « point de salut hors de l'Église, non plus que hors « de l'arche : si l'on veut avoir la vie, il ne se faut « point séparer de la vraie Église de Jésus-Christ[4]. »

Je demande qu'on remarque ces paroles, qui seront d'une grande conséquence quand il faudra venir aux dernières réponses des ministres : mais en attendant, remarquons qu'on ne peut pas enseigner plus clairement que l'Église est toujours visible, et qu'elle est nécessairement composée de pasteurs et de peuple, que le fait ici la Confession helvétique.

Mais comme on était contraint, selon ces idées, à trouver toujours une Église et un ministère où la vérité du christianisme se fût conservée, l'embarras n'était pas petit, parce que, quoi qu'on pût dire, on sentait bien qu'il n'y avait ni grande ni petite Église composée de pasteurs et de peuple, où l'on pût montrer la foi qu'on voulait faire passer pour la seule vraiment chrétienne. On est donc contraint d'ajouter « que, Dieu a eu des amis hors « du peuple d'Israël, que durant la captivité de Ba- « bylone, le peuple a été privé de sacrifice soixante « ans ; que par un juste jugement de Dieu la vérité « de sa parole et de son culte, et la foi catholique, « sont quelquefois tellement obscurcies qu'il semble « presque qu'ils soient éteints, et qu'il ne reste

[1] *Ibid. art.* 14, 15. – [2] *Cap.* XVII, *ibid. p.* 31. – [3] *Ibid. p.* 33. – [4] *Ibid. p.* 34.

plus d'Église, comme il est arrivé du temps d'Élie, et en d'autres temps : de sorte qu'on peut appeler l'Église invisible; non que les hommes dont elle est composée le soient, mais parce qu'elle est souvent cachée à nos yeux, et que, connue de Dieu seul, lle échappe à la vue des hommes. » Voila le dogme de l'Église invisible aussi clairement établi que le dogme de l'Église visible l'avait été : c'est-à-dire que la réforme, frappée d'abord de la vraie idée de l'Église, la définit de manière que sa visibilité est de son essence; mais qu'elle est jetée dans d'autres idées par l'impossibilité de trouver une Église toujours visible de sa croyance.

Que ce soit cet inévitable embarras qui ait jeté les Églises calviniennes dans cette chimère d'Église invisible, on n'en pourra douter après avoir entendu M. Jurieu. « Ce qui a porté, dit-il[1], quel« ques docteurs réformés » (il devait dire, ce qui a porté des Églises entières de la réforme dans leurs propres Confessions de foi) « à se jeter dans l'EMBAR« RAS où ils se sont engagés, en niant que la visibi« lité de l'Église fût perpétuelle; c'est qu'ils ont cru « qu'en avouant que l'Église est toujours visible, « ils auraient eu peine à répondre à la question que « l'Église romaine nous fait si souvent : Où était « notre Église il y a cent cinquante ans? Si l'Église « est toujours visible, votre Église calvinienne et « luthérienne n'est pas la véritable Église; car elle « n'était pas visible. » C'est avouer nettement la cause de l'embarras où ces Églises se sont engagées : lui qui prétend avoir raffiné n'en sortira pas mieux, comme on verra. Mais continuons à voir l'embarras des Églises mêmes.

La Confession belgique imite manifestement l'helvétique, puisqu'elle dit « que l'Église catholique ou « universelle est l'assemblée de tous les fidèles; « qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle sera éternelle« ment, à cause que Jésus-Christ, son roi éternel, « ne peut pas être sans sujets; encore que pour quel« que temps elle paraisse petite, ET COMME ÉTEINTE « à la vue des hommes, comme du temps d'Achab « et de ces sept mille qui n'avaient point fléchi le « genou devant Baal[2]. »

On ne laisse pas d'ajouter après[3], « que l'Église « est l'assemblée des élus, hors de laquelle nul ne « peut être sauvé; qu'il n'est pas permis de s'en re« tirer, ni de demeurer seul à part; mais qu'il faut « s'unir à l'Église, et se soumettre à sa discipline; » qu'on la peut voir et connaître « par la pure prédi« cation, la droite administration des sacrements[4], » et une bonne discipline : « et c'est, dit-on, par « là qu'on peut discerner certainement cette vraie « Église, dont il n'est pas permis de se séparer. »

Il semble donc d'un côté qu'ils veulent dire qu'on la peut toujours bien connaître, puisqu'elle a de si claires marques; et qu'il n'est jamais permis de s'en séparer. Et d'autre part, si nous les pressons de nous montrer une Église de leur croyance, pour petite qu'elle soit, toujours visible, ils se préparent une échappatoire, en recourant à cette Église qui ne paraît pas, encore qu'ils n'osent pas trancher le mot, ni assurer absolument qu'elle est éteinte, mais seulement qu'elle paraît *comme éteinte.*

L'Église anglicane parle ambigument. « L'Église « visible, dit-elle[1], est l'assemblée des fidèles, où « la pure parole de Dieu est prêchée, et où les « sacrements sont administrés selon l'institution de « Jésus-Christ, » c'est-à-dire qu'elle est ainsi quand elle est visible; mais ce n'est pas dire qu'elle soit toujours visible. Ce qu'on ajoute n'est pas plus clair : « Comme l'Église de Jérusalem, celle d'Alexandrie « et d'Antioche ont erré, l'Église romaine a aussi « erré dans la doctrine. » Savoir si en infectant ces grandes Églises, qui étaient comme les mères de toutes les autres, l'erreur a pu gagner partout, en sorte que la profession de la vérité fût éteinte par toute la terre : on a mieux aimé n'en dire mot que de s'exposer d'un côté à un horrible inconvénient, en disant qu'il ne restât plus aucune Église où la vérité fût confessée; ou de l'autre, en reconnaissant que cela ne se peut, être obligé de chercher ce qu'on sait ne point trouver, c'est-à-dire une Église de sa croyance toujours subsistante.

Dans la Confession d'Écosse, *l'Église catholique est définie la société de tous les élus :* on dit *qu'elle est invisible et connue de Dieu seulement, qui seul connaît ses élus*[2]. On ajoute que la vraie Église a *pour marque la prédication et les sacrements*[3]; que partout où sont ces marques, quand il n'y aurait que *deux ou trois hommes*, là est l'Église de Jésus-Christ, au milieu de laquelle il est selon sa promesse : « ce qu'on entend, poursuit-on, non « de l'Église universelle dont on vient de parler, « mais de l'Église particulière d'Éphèse, de Corin« the, et ainsi des autres, où le ministère avait été « planté par saint Paul. » Chose étrange, de faire dire à Jésus-Christ que le ministère puisse être où il n'y a que deux ou trois hommes! Mais il fallait bien en venir là; car de trouver une seule Église de sa croyance, où il y eût un ministère réglé, comme à Éphèse ou à Corinthe, toujours subsistant, on en perdait l'espérance.

J'ai réservé la Confession des prétendus réformés de France pour la dernière, non-seulement à cause de l'intérêt particulier que je dois prendre à ma patrie, mais encore à cause que c'est en France que les prétendus réformés ont cherché depuis très-longtemps avec le plus de soin le dénoûment de cette difficulté.

Commençons par le Catéchisme, où dans le dimanche XV, sur cet article du Symbole : *Je crois l'Église catholique*, on enseigne que ce nom lui est donné « pour signifier que comme il n'y a qu'un « chef des fidèles, ainsi tous doivent être unis en « un corps; tellement qu'il n'y a pas plusieurs « Églises, mais une seule, laquelle est épandue « par tout le monde. » Comment l'Église luthérienne ou calvinienne était *épandue par tout le monde*, lorsqu'à peine on la connaissait en quelque coin; et comment on peut trouver en tout temps et dans

[1] *Syst. p.* 226. — [2] *Art.* 27. *Ibid. p.* 140. — [3] *Ibid. art.* 28. — [4] *Ibid. art* 29.

[1] *Ibid. art.* 19, *p.* 103. — [2] *Ibid. art.* 16. *de Ecc. p.* 118. — [3] *Art.* 18, *p.* 119.

tout le monde des *Églises de cette croyance* : c'est où était la difficulté. On l'a vue, et on la prévient dans le dimanche suivant, où, après avoir demandé si *cette Église se peut connaître autrement qu'en la croyant*, on répond ainsi : « Il y a bien l'Église « de Dieu visible, selon qu'il nous a donné des en- « seignes pour la connaître; mais ici (c'est dans « le Symbole), il est parlé proprement de la com- « pagnie de ceux que Dieu a élus pour les sauver, « laquelle ne se peut pas pleinement voir à l'œil. »

On semble dire deux choses : la première, qu'il n'est point parlé d'Église visible dans le Symbole des apôtres : la seconde, qu'au défaut d'une telle Église qu'on puisse montrer visiblement dans sa croyance, il suffira d'avoir son refuge à cette Église invisible *qu'on ne peut pas pleinement voir à l'œil.* Mais la suite met un obstacle aux deux points de cette doctrine, puisqu'on y enseigne « que nul n'ob- « tient pardon de ses péchés, que premièrement il « ne soit incorporé au temple de Dieu, et persé- « vère en unité et communion avec le corps de « Christ, et ainsi qu'il soit membre de l'Église : » d'où l'on conclut que « hors de l'Église il n'y a « que damnation et mort; et que tous ceux qui se « séparent de la communion des fidèles, pour faire « secte à part, ne doivent espérer salut, cependant « qu'ils sont en division. » Assurément *faire secte à part*, c'est rompre les liens extérieurs de l'unité de l'Église : on suppose donc que l'Église, avec laquelle il faut être en communion pour avoir la rémission de ses péchés, a une double liaison, l'interne et l'externe, et toutes les deux sont nécessaires premièrement au salut, et ensuite à l'intelligence de l'article du Symbole touchant l'Église catholique; de sorte que cette Église, confessée dans le Symbole, est visible et reconnaissable dans son extérieur : c'est pourquoi aussi on n'a osé dire qu'on ne pouvait pas la voir; mais qu'on ne pouvait pas la voir *pleinement*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'intérieur : chose dont personne ne dispute.

Toutes ces idées du Catéchisme étaient prises de Calvin, qui l'a composé : car en expliquant l'article, *Je crois l'Église catholique*, il distingue l'Église visible d'avec l'invisible connue de Dieu seul, qui est la société de tous les élus [1]; et il semble vouloir dire que c'est de celle-là qu'il est parlé dans le Symbole : *Encore*, dit-il [2], *que cet article regarde en quelque façon l'Église externe*, comme si c'étaient deux Églises, et qu'au contraire ce ne fût pas un fait constant que la même Église, qui est invisible dans ses dons intérieurs, se déclare par les sacrements et par la profession de sa foi. Mais c'est qu'on tremble toujours dans la réforme, lorsqu'il s'agit de reconnaître la visibilité de l'Église.

On agit plus naturellement dans la Confession de foi; et il a été démontré ailleurs [3] qu'on n'y connaît d'autre Église que celle qui est visible. Le fait est demeuré pour constant, comme on verra dans la suite. Aussi n'y avait-il rien qui pût être moins disputé : car depuis l'article XXV, où cette matière commence, jusqu'à l'article XXXII, où elle finit, on suppose toujours constamment l'Église visible; et dès l'article XXV, on pose pour fondement que *l'Église ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner*. C'est donc une chose absolument nécessaire; et ceux qui s'opposent à cette doctrine *sont détestés comme fantastiques*. D'où on conclut, dans l'article XXVI, *que nul ne se doit retirer à part, et se contenter de sa personne*; de sorte qu'il est nécessaire d'être lié extérieurement avec quelque Église : vérité inculquée partout, sans qu'il y paraisse un seul mot de l'Église invisible.

Il faut pourtant remarquer que dans l'article XXVI, où il est dit qu'*il n'est pas permis de se retirer à part, ni de se contenter de sa personne*, mais qu'*il faut se ranger à quelque Église*; on ajoute, *et ce en quelque lieu où Dieu aura établi un vrai ordre d'Église* : par où on laisse indécis si l'on entend qu'un tel ordre subsiste toujours.

Dans l'article XXVII, on avertit qu'il faut discerner avec soin quelle est la vraie Église : paroles qui font bien voir qu'on la suppose visible; et après avoir décidé que c'est *la compagnie des vrais fidèles*, on ajoute que *parmi les fidèles il y a des hypocrites et des réprouvés, dont la malice ne peut effacer le titre d'Église* : où la visibilité de l'Église est de nouveau clairement supposée.

Par les principes qu'on établit en l'article XXVIII, l'Église romaine est exclue du titre de vraie Église; puisqu'après avoir posé ce fondement, « que « là où la parole de Dieu n'est pas, et qu'on ne fait « nulle profession de s'assujettir à elle, où il n'y a « nul usage des sacrements, à parler proprement, « on ne peut juger qu'il y ait aucune Église : » on déclare que l'on « condamne les assemblées de la « papauté, vu que la pure vérité de Dieu en est « bannie, esquelles les sacrements sont corrompus, « abâtardis, falsifiés ou anéantis du tout, et esquel- « les toutes superstitions et idolâtries ont vogue : » d'où l'on tire cette conséquence : « Nous tenons « donc que tous ceux qui se mêlent en tels actes, « et y communiquent, se séparent et se retranchent « du corps de Jésus-Christ. »

On ne peut pas décider plus clairement qu'il n'y a point de salut dans la communion romaine. Et ce qu'on ajoute, qu'il y a encore parmi nous quelque *trace d'Église*, loin d'adoucir les expressions précédentes, les fortifie; puisque ce terme emporte plutôt un reste et un vestige d'une Église qui ait autrefois passé par là, qu'une marque qu'elle y soit. Calvin l'entendait ainsi, puisqu'il assurait que *la doctrine essentielle au christianisme y était entièrement oubliée* [1]. Mais l'embarras de trouver la société où l'on pouvait servir Dieu avant la réforme, a fait éluder cet article de la manière que la suite nous fera paraître.

La même raison a obligé d'éluder encore le XXXIe, qui regarde la vocation des ministres. Quelque re-

[1] *Instit. lib.* IV, *c.* 1, *n.* 2. — [2] *Ibid. n.* 3. — [3] *Conf. avec M. Claude, n.* 1, *suiv.*

[1] *Inst. liv.* IV, *c.* 2, *n.* 2.

battu qu'il ait été, il en faut encore parler nécessairement; et d'autant plus qu'il a donné lieu à d'insignes variations, même de nos jours. Il commence par ces paroles : *Nous croyons* (c'est un article de foi, par conséquent révélé de Dieu, et révélé clairement dans son Écriture, selon les principes de la réforme), *nous croyons* donc *que nul ne se doit ingérer de son autorité propre à gouverner l'Église:* il est vrai, la chose est constante; *mais que cela se doit faire par élection :* cette partie de l'article n'est pas moins assurée que l'autre. Il faut être choisi, député, autorisé par quelqu'un; autrement, on s'ingère de soi-même *et de son autorité propre :* ce qu'on venait de défendre. Mais c'est ici l'embarras de la réforme : on ne savait qui avait choisi, député, autorisé les réformateurs; et il fallait bien trouver ici quelque couverture à un défaut si visible. C'est pourquoi, après avoir dit qu'il faut être élu et député en quelque forme que ce soit, et sans rien spécifier, on ajoute, *en tant qu'il est possible, et que Dieu le permet :* où visiblement on prépare une exception en faveur des réformateurs. En effet, on dit aussitôt après : « Laquelle exception nous « y ajoutons, notamment, pour ce qu'il a fallu « quelquefois, même de notre temps, auquel l'état « de l'Église était interrompu, que Dieu ait suscité « des gens d'une façon extraordinaire pour dresser « l'Église de nouveau, qui était en ruine et désolation. » On ne pouvait pas marquer en termes plus clairs ni plus généraux l'interruption du ministère ordinaire établi de Dieu, ni la pousser plus loin, que d'être obligé d'avoir recours à la mission extraordinaire où Dieu envoie par lui-même, et donne aussi des preuves particulières de sa volonté. Car on avoue franchement qu'on n'a ici à produire ni pasteurs qui aient consacré, ni peuple qui ait pu élire; ce qui emportait nécessairement l'entière extinction de l'Église dans sa visibilité : et il était remarquable que, par l'interruption de la visibilité et du ministère, on avouait simplement que *l'Église était en ruine,* sans distinguer la visible d'avec l'invisible; parce qu'on était entré dans les idées simples où nous mène naturellement l'Écriture, de ne reconnaître d'Église qui ne soit visible.

On aperçut à la fin cet inconvénient dans la réforme; et en 1603, quarante-cinq ans après la Confession de foi, la difficulté fut proposée en ces termes au synode national de Gap : « Les provin« ces sont exhortées à peser aux synodes provin« ciaux en quels termes l'article XXV de la Confes« sion de foi doit être couché; d'autant qu'ayant à « exprimer ce que nous croyons touchant l'Église « catholique, dont il est fait mention au Symbole, « il n'y a rien en ladite Confession qui se puisse « prendre que pour l'Église militante et visible. » On ajoute un ordre général : « Que tous viennent « préparés sur les matières de l'Église [1]. »

C'est donc un fait bien avoué, que lorsqu'il s'agit d'expliquer la doctrine de l'Église, article si essentiel au christianisme, qu'il a même été énoncé dans le Symbole, l'idée d'Église invisible ne vint pas seulement dans l'esprit aux réformateurs; tant elle était éloignée du bon sens et peu naturelle. On s'avise pourtant dans la suite qu'on en a besoin, parce qu'on ne peut trouver d'Église qui ait toujours visiblement persisté dans la croyance qu'on professe; et on cherche le remède à cette omission. Mais que dire? que l'Église pouvait être entièrement invisible? C'était introduire dans la Confession de foi un songe si éloigné du bon sens, qu'il n'était pas seulement venu dans la pensée de ceux qui la dressèrent. On résolut donc à la fin de la laisser en son entier; et quatre ans après, en 1607, dans le synode national de La Rochelle, après que toutes les provinces eurent bien examiné ce qui manquait à la Confession de foi, *on conclut de ne rien ajouter ou diminuer aux articles* XXV *et* XXIX [1], qui étaient ceux où la visibilité de l'Église était la mieux exprimée, *et de ne toucher de nouveau à la matière de l'Église.*

M. Claude était le plus subtil de tous les hommes à éluder les décisions de son Église lorsqu'elles l'incommodaient : mais à cette fois il se moque trop visiblement; car il voudrait nous faire accroire que toute la difficulté que le synode de Gap trouvait dans la Confession de foi, c'est qu'il eût souhaité qu'au lieu de marquer seulement *la partie militante et visible* de l'Église universelle, *on eût aussi marqué ses parties invisibles, qui sont l'Église triomphante, et celle qui est encore à venir* [2]. N'était-ce pas là en effet une question bien importante et bien difficile, pour la faire agiter dans tous les synodes et dans toutes les provinces, afin de la décider au prochain synode national? S'était-on seulement jamais avisé d'émouvoir une question si frivole? Et pour croire qu'on s'en mît en peine, ne faudrait-il pas avoir oublié tout l'état des controverses depuis le commencement de la réforme prétendue? Mais M. Claude ne voulait pas avouer que l'embarras au synode était de ne trouver pas dans la Confession de foi l'Église invisible, pendant que son confrère M. Jurieu, en cela de meilleure foi, demeure d'accord qu'on croyait en avoir besoin dans le parti [3], pour répondre à la demande où était l'Eglise.

Le même synode de Gap fit une importante décision sur l'article XXXI de la Confession de foi, qui parlait de la vocation extraordinaire des pasteurs; car la question étant proposée, « S'il était « expédient, lorsqu'on traiterait de la vocation des « pasteurs qui ont réformé l'Église, de fonder l'au« torité qu'ils ont eue de la réformer et d'ensei« gner, sur la vocation qu'ils avaient tirée de l'É« glise romaine; » la compagnie jugea « qu'il la « faut simplement rapporter, selon l'article, à la « vocation extraordinaire par laquelle Dieu les a « poussés intérieurement à ce ministère, et non « pas à ce peu qu'il leur restait de cette vocation « ordinaire corrompue. » Telle fut la décision du synode de Gap; mais, comme nous l'avons déjà remarqué souvent, on ne dit jamais bien la première fois dans la réforme. Au lieu qu'elle ordonne ici

[1] *Syn. de Gap. chap. de la Conf. de foi.*

[1] *Syn. de La Roch.* 1607. — [2] *Rép. au disc. de M. de Cond.* p. 220. — [3] *Ci-dessus, liv.* XV.

tures et par ses promesses, du consentement du ministre, la visible perpétuité du ministère ecclésiastique.

De là vient aussi qu'il définit ainsi l'Église : « L'Église, dit-il[1], est les vrais fidèles qui font profession de la vérité, de la piété chrétienne, et d'une véritable sainteté, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle, sans lui en soustraire aucun. » Où l'on voit la profession de la vérité et la perpétuité du ministère visible entrer manifestement dans la définition de l'Église : d'où il s'ensuit clairement qu'autant qu'il est assuré que l'Église sera toujours, autant est-il assuré qu'elle sera toujours visible; puisque la visibilité est de son essence, et qu'elle entre dans sa définition.

Si on demande au ministre comment il entend que l'Église soit toujours visible, puisqu'il veut que ce soit l'assemblée des vrais fidèles qui ne sont connus que de Dieu, et que la profession de la vérité, qui pourrait la faire connaître, lui est commune avec les méchants et les hypocrites aussi bien que le ministère extérieur et visible : il répond que c'est assez, pour rendre visible l'assemblée des fidèles, qu'on puisse montrer au doigt le lieu où elle est, c'est-à-dire *le corps où elle est nourrie*[2], et le ministère visible sous lequel elle est nécessairement renfermée; ce qui fait qu'on en peut venir jusqu'à dire, *Elle est là*, comme on dit, en voyant le champ où est le bon grain avec l'ivraie, *Le bon grain est là;* et en voyant le rets où sont les bons poissons avec les mauvais, *C'est là que sont les bons poissons*.

Mais quel était ce ministère public et visible sous lequel étaient renfermés, avant la réformation, les vrais fidèles, qu'on veut être seuls la vraie Église : c'était la grande question. On ne voyait dans tout l'univers de ministère qui eût perpétuellement duré que celui de l'Église romaine, ou des autres dont la doctrine n'était pas plus avantageuse à la réforme. Il a donc bien fallu avouer enfin que « ce corps où les vrais fidèles étaient nourris, et ce ministère où ils recevaient les aliments suffisants sans soustraction d'aucun[3], » était le corps de l'Église romaine, et le ministère de ses prélats.

Il faut ici louer ce ministre d'avoir vu plus clair que plusieurs autres, et de n'avoir pas comme eux restreint l'Église aux sociétés séparées de Rome, comme étaient les vaudois et les albigeois, les viclefites et les hussites; car encore qu'il les regarde comme *la plus illustre partie de l'Église, parce qu'elles en étaient la plus pure, la plus éclairée et la plus généreuse*[4], il a bien vu qu'il était ridicule de mettre là toute la défense de sa cause; et dans son dernier ouvrage[5], sans s'arrêter à ces sectes obscures dont maintenant on a vu le faible, il ne marque la vraie Église et les vrais fidèles que dans le ministère latin.

Mais c'est là qu'est l'embarras d'où on ne sort point : car les catholiques en reviennent à leur ancienne demande : Si la vraie Église est toujours visible; si la marque pour la reconnaître, selon tous vos Catéchismes et toutes vos Confessions de foi, est la pure prédication de l'Évangile et la droite administration des sacrements : ou l'Église romaine avait ces deux marques, et en vain la venez-vous réformer : ou elle ne les avait pas, et vous ne pouvez plus dire, selon vos principes, qu'elle est le corps où est renfermée la vraie Église. Car au contraire Calvin avait dit que la *doctrine essentielle au christianisme* y était ensevelie, *et qu'elle n'était plus qu'une école d'idolâtrie et d'impiété*[1]. Son sentiment avait passé dans la Confession de foi, où nous avons vu[2] « que la pure vérité de Dieu était bannie de cette Église; que les sacrements y étaient corrompus, falsifiés et abâtardis; que toute superstition et idolâtrie y avaient la vogue. » D'où on concluait que « l'Église était en ruine et désolation, l'état du ministère interrompu, » et sa succession tellement anéantie, qu'on ne pouvait plus la ressusciter que par une mission extraordinaire. Et en effet, si la justice imputée était le fondement du christianisme, si le mérite des œuvres et tant d'autres doctrines reçues étaient mortelles à la piété, si les deux espèces étaient essentielles à l'eucharistie, où étaient la vérité et les sacrements? Calvin et la Confession avaient raison de dire, selon ces principes, qu'il ne restait plus là aucune Église.

D'autre côté, on ne peut pas dire ni que l'Église ait cessé, ni qu'elle ait cessé d'être visible : les promesses de Jésus-Christ sont trop claires; et il faut bien trouver moyen de les concilier avec la doctrine de la réforme. C'est là qu'est née la distinction des additions et des soustractions : si vous ôtez par soustraction quelques vérités fondamentales, le ministère n'est plus : si vous mettez sur ces fondements de mauvaises doctrines, quand même elles détruiraient ce fondement par conséquence, le ministère subsiste, impur à la vérité, mais suffisant; et par le discernement que les fidèles feront du fondement, qui est Jésus-Christ, d'avec ce qui a été surajouté, ils trouveront dans le ministère tous les aliments nécessaires[3]. Voilà donc à quoi aboutit cette pureté de doctrine, et ces sacrements droitement administrés, qu'on avait mis comme les marques de la vraie Église. Sans avoir ni prédication qu'on puisse approuver, ni culte où l'on puisse prendre part, ni l'eucharistie en son entier, on aura tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun; on aura la pureté de la parole et les sacrements bien administrés : qu'est-ce que se contredire, si cela ne l'est?

Mais voici un autre inconvénient. Si avec toutes ces doctrines, toutes ces pratiques, et tous ces cultes de Rome, avec l'adoration et avec l'oblation du corps du Sauveur, avec la soustraction d'une des espèces, et toutes les autres doctrines, on y a

[1] *Rép. au disc. de Cond. p.* 110. — [2] *P.* 79, 96, 115, 121, 146, 112. — [3] *P.* 130, *etc.* 145, *etc.* 360, *etc.* 569, *etc* 373, 378. — [4] *Déf. de la Réf.* III. *part. ch.* 5, *p.* 289. — [5] *Rép. au disc. de de Cond.*

[1] *Instit. lib.* IV, *c.* 2, *n.* 2. Ci-dessus, *liv.* XX. — [2] *Ibid.* — [3] *Rép. de M. Cl. au disc. de M. de Meaux*, *p.* 128, 145, 146, 247, 361, *etc.*

tout déclarer ni tout écrire; mais on n'aurait jamais manqué d'écrire ce qui décidait une des parties des plus essentielles de tout le procès, c'est-à-dire la question si avant Luther et Zuingle il y avait quelqu'un de leur croyance, ou si elle était absolument inconnue. Cette question était décisive; parce que personne ne pouvant penser que la vérité eût été éteinte, il s'ensuivait clairement que toute doctrine qu'on ne trouvait plus sur la terre n'était pas la vérité. Les exemples tranchaient tout le doute en cette matière; et si l'on en eût eu, il est clair qu'on les aurait rendus publics : mais on n'en a produit aucun, c'est donc qu'il n'y en avait point; et le fait doit demeurer pour constant.

Tout ce qu'on a pu répondre, c'est *que si l'on eût été content des doctrines et des cultes romains*[1], la réforme n'aurait pas eu un si prompt succès. Mais sans ici répéter sur ce succès ce qu'on peut trouver ailleurs, et même partout dans cette histoire, c'est assez de se souvenir de ce que dit saint Paul, que *le discours des hérétiques gagne comme la gangrène*[2] : or la gangrène ne suppose pas la gangrène dans un corps qu'elle corrompt; ni par conséquent les hérésiarques ne trouvent pas leur erreur déjà établie dans les esprits qu'elle gâte. Il est vrai que *les matières étaient disposées*, comme le dit M. Claude[3], par l'ignorance et les autres causes qu'on a vues, la plupart peu avantageuses à la réforme : mais conclure de là avec ce ministre que les disciples que la nouveauté donnait à Luther pensassent déjà comme lui, c'est au lieu d'un fait positif, dont on demande la preuve, substituer une conséquence non-seulement douteuse, mais encore évidemment fausse.

Il y a plus : quand on aurait accordé à M. Claude qu'avant la réformation tout le monde dormait dans l'Église romaine, jusqu'à laisser faire à chacun tout ce qu'il voulait : ceux qui n'assistaient ni à la messe ni à la communion, n'allaient jamais à confesse, et n'avaient aucune part aux sacrements, ni à la vie ni à la mort, vivaient et mouraient parfaitement en repos : on ne savait ce que c'était de demander à de telles gens la confession de leur foi, et la réparation du scandale qu'ils donnaient à leurs frères : après tout, que gagne-t-on en avançant de tels prodiges? Le dessein est de prouver qu'on pouvait faire son salut en demeurant de bonne foi dans la communion de l'Église romaine. Pour le prouver, la première chose qu'on fait, c'est d'ôter à ceux qu'on sauve tous les liens extérieurs de la communion. La plus essentielle partie du service était la messe : il n'y fallait prendre aucune part. Le signe le plus manifeste de la communion était la communion pascale, il s'en fallait abstenir : autrement, il aurait fallu adorer Jésus-Christ comme présent, et communier sous une espèce. Toutes les prédications retentissaient de ce culte, de cette communion, et enfin des autres doctrines qu'on veut croire si corrompues. Il se fallait bien garder de donner aucune marque d'approbation : par ce moyen, dit M. Claude, on sera sauvé sans la communion de l'Église. Il faudrait plutôt conclure que par ce moyen on sera sauvé dans la communion de l'Église, puisqu'en effet par ce moyen on aura rompu tous les liens de la communion; car enfin qu'on me définisse ce que c'est que d'être en communion avec une Église. Est-ce demeurer dans le pays où cette Église est reconnue, comme les protestants étaient parmi nous, ou comme les catholiques sont en Angleterre et en Hollande? Ce n'est pas cela sans doute : mais peut-être que ce sera entrer dans les temples, entendre les prêches, et se trouver dans les assemblées sans aucune marque d'approbation, et à peu près dans le même esprit qu'un voyageur curieux, sans dire *amen* sur la prière, et surtout sans communier jamais? Vous vous moquez, répondez-vous. Enfin donc communier avec une Église, c'est du moins en fréquenter les assemblées avec les marques de consentement et d'approbation qu'y donnent les autres. Donner ces marques à une Église dont la profession de foi est criminelle, c'est donner son consentement au crime : et les refuser, ce n'est plus être dans cette communion extérieure où néanmoins vous voulez qu'on soit.

Que si vous dites qu'on donnera des marques d'approbation qui tomberont seulement sur les vérités qu'on aura prêchées dans cette Église, et sur le bien qu'on y aura fait, on pourrait être par ce moyen en communion avec les sociniens, avec les déistes, s'ils pouvaient faire une société; avec les mahométans, avec les juifs, en recevant ce que chacun dira de véritable, en ne disant mot sur tout le reste, et vivant au surplus en bon socinien et en bon déiste : quel égarement est pareil à cette pensée?

Voilà l'état où M. Claude a laissé la controverse de l'Église : faible état, comme on voit, et visiblement insoutenable. Aussi ne s'y fie-t-il pas; et quelque misérable que soit le refuge d'Église invisible, il ne le veut pas ôter à son parti ; puisqu'il suppose que Dieu peut faire entièrement disparaître son Église aux yeux des hommes[1] : et quand il dit qu'il le peut, ce n'est pas dire qu'il le peut absolument, et qu'il n'y a point là de contradiction ; car ce n'est pas de quoi il s'agit, et on ne songe pas seulement ici à ces abstractions métaphysiques : c'est-à-dire qu'il le peut dans l'hypothèse et selon le plan du christianisme. C'est en ce sens que M. Claude décide que « Dieu peut, quand il lui plaira, réduire « les fidèles à une entière dispersion extérieure, et « les conserver dans ce misérable état, et qu'il y a « grande différence entre dire que l'Église cesse « d'être visible, et dire qu'elle cesse d'être. » Après avoir cent fois répété qu'on ne conteste pas avec nous sur la visibilité de l'Église; après avoir fait entrer dans sa définition la visibilité de son ministère et en avoir établi la perpétuité sur ces promesses de Jésus-Christ, *Je suis avec vous* et *les portes d'enfer ne prévaudront pas*[2] : dire ce qu'on vient d'entendre, c'est oublier sa propre doctrine, et

[1] *Rép. au disc. de M. de Cond. p.* 363. *Rép. à la Lettre past. de M. de Meaux.* — [2] II. *Timoth.* II, 17. — [3] *Ubi supra.*

[1] *Déf. de la Réforme, p.* 47, 48, 314. *Rép. au disc. de M. de Cond. p.* 89, 92, 245, 247. — [2] *Pag.* 68 *et suiv.*

« prement parler il n'y avait aucune Église[1]. » Mais notre ministre nous apprend qu'il ne faut pas prendre ces expressions à la rigueur[2], c'est-à-dire qu'il y a beaucoup d'exagération et d'excès dans ce que la réforme avance contre nous.

Il est pourtant curieux de voir comment le ministre se défendra de ces deux marques de la vraie Église, si solennelles dans tout le parti protestant. *Il est vrai*, dit-il[3], *nous les posons : nous*, c'est-à-dire, nous autres protestants : mais pour moi, « je « tournerais, poursuit-il, la chose autrement, et je « dirais que, pour connaître le corps de l'Église « chrétienne et universelle en général, il ne faut « qu'une marque : c'est la confession du nom de « Jésus-Christ, le vrai Messie et le rédempteur du « genre humain. »

Ce n'est pas tout : car après avoir trouvé les marques du corps de l'Église universelle, « il faut trou- « ver celles de l'âme, afin qu'on puisse savoir en « quelle partie de cette Église Dieu se conserve des « élus.[4] » C'est ici, répond le ministre, qu'il faut « revenir à nos deux marques, la pure prédication « et la pure administration des sacrements[5]. » Toutefois qu'on ne s'y trompe pas : *il ne faut pas prendre cela dans un sens de rigueur*. La prédication est assez pure pour sauver l'essence de l'Église quand on conserve les vérités fondamentales, quelque erreur qu'on ajoute par-dessus : les sacrements sont assez purs, malgré *les additions :* ajoutons, suivant le principe que nous venons de voir, malgré les soustractions *qui les gâtent;* puisqu'au milieu de tout cela le fond subsiste, et que « Dieu « applique à ses élus ce qu'il y a de bon, empê- « chant que ce qui est de l'institution humaine ne « leur nuise, et ne les perde. » Concluons donc avec le ministre qu'il ne faut rien prendre à la rigueur de ce qui se dit sur ce sujet dans la Confession de foi, et qu'au reste l'Église romaine (luthériens et calvinistes, calmez votre haine), l'Église romaine, dis-je, tant haïe et tant condamnée, malgré toutes vos Confessions de foi et tous vos reproches, peut se glorifier d'avoir en un sens très-véritable, et autant qu'il est nécessaire pour former les enfants de Dieu, *la pure prédication de sa parole, et la droite administration des sacrements.*

Si l'on dit que ces bénignes interprétations des Confessions de foi en anéantissent le texte, et qu'en particulier dire de l'Église romaine que *la vérité en est bannie*, que *les sacrements y sont ou falsifiés, ou anéantis du tout*, et enfin qu'à proprement parler *il n'y a plus aucune Église*[6], sont choses bien différentes de ce qu'on vient d'entendre, je l'avoue : mais c'est qu'en un mot on a connu par expérience qu'il n'y a plus moyen de soutenir les Confessions de foi, c'est-à-dire les fondements de la réforme. Aussi est-il véritable que les ministres dans le fond ne s'en soucient guère, et que ce n'est que par honneur qu'ils se mettent en tête d'y répondre; ce qui a fait inventer au ministre Jurieu les réponses qu'on vient de voir, plus honnêtes et plus ménagées que solides et sincères.

Au reste, pour soutenir ce nouveau système, il faut avoir un courage à l'épreuve de tout inconvénient, et ne se laisser effrayer à aucune nouveauté. Encore qu'on soit animé les uns contre les autres *jusqu'aux épées tirées*, il faut dire qu'on n'est qu'un même corps avec Jésus-Christ. Si quelqu'un se révolte contre l'Église, et qu'il la scandalise par ses crimes ou par ses erreurs, on croit en l'excommuniant le retrancher du corps de l'Église en général; et c'est ainsi que les protestants ont parlé aussi bien que nous[1] : c'est une erreur : on ne retranche ce scandaleux et cet hérétique que d'un troupeau particulier, et il demeure, malgré qu'on en ait, membre de l'Église catholique par la seule profession du nom chrétien; quoique Jésus-Christ ait prononcé : *Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, tenez-le*, non pas comme un homme qui est retranché d'un troupeau particulier, et qui demeure dans le grand troupeau de l'Église en général; mais tenez-le comme *un païen et un publicain*[2], comme un étranger du christianisme, comme un homme qui n'a plus de part avec le peuple de Dieu.

Au reste, ce qu'avance ici M. Jurieu est une opinion particulière, où il dément visiblement son Église. Un synode national a défini l'excommunication en ces termes : « Excommunier, dit-il, « c'est retrancher un homme du corps de l'Église « comme un membre pourri, et le priver de sa « communion et de tous ses biens[3]. » Et dans la propre formule de l'excommunication on parle ainsi au peuple : « Nous ôtons ce membre pourri de la « société des fidèles, afin qu'il vous soit comme « païen et péager[4]. » M. Jurieu n'oublie rien pour embrouiller cette matière avec ses distinctions de sentence déclarative et de sentence juridique; de sentence qui retranche du corps de l'Église, et de sentence qui retranche seulement d'une confédération particulière[5]. On n'invente ces distinctions qu'afin qu'un lecteur se perde dans ces subtilités, et ne puisse pas s'apercevoir qu'on ne lui dit rien. Car enfin on ne montrera jamais dans les Églises prétendues réformées d'autre excommunication, d'autre séparation, d'autre retranchement, que celui que je viens de rapporter; et on ne peut pas s'en éloigner plus expressément que fait M. Jurieu. Il prononce, et il répète en cent endroits et en cent manières différentes, *qu'on ne saurait chasser un homme de l'Église universelle*[6]; et son Église dit au contraire que l'excommunié doit être regardé comme *un païen*, qui n'est plus rien au peuple de Dieu. M. Jurieu continue : « Toute excommunica- « tion se fait par une Église particulière, et n'est « rien que l'expulsion d'une Église particulière[7]; » et on voit que, selon les règles de sa religion, une Église particulière ôte un homme du corps de l'Église *comme* on fait *un membre pourri*, qui sans

[1] *Art.* 28. Ci-dessus, *liv.* XI. — [2] *Préj. p.* 135. — [3] *Ibid. p.* 25. *Syst. p.* 214. — [4] *Ibid.* — [5] *Préj. p.* 25. — [6] *Art.*

[1] *Art.* 28. Ci-dessus, *liv.* XV. — [2] *Matth.* XVIII, 17. — [3] II. *Syn. de Par.* 1565. — [4] *Discip. ch.* 8, *art.* 17, *p.* 102. — [5] *Syst. l.* II, *c.* 2. — [6] *Ibid. p.* 24, *etc.* — [7] *Ibid.*

dans les États politiques, que le plus grand nombre l'emporte sur le meilleur. C'est de quoi je ne veux pas disputer à présent : mais je demande toujours qu'on me montre une Église, petite ou grande, dans les sentiments de Luther avant sa venue.

La Confession de Bohême est approuvée par Luther. On y confesse « une Église sainte et ca- « tholique, qui comprend tous les chrétiens disper- « sés par toute la terre, qui sont assemblés par la « prédication de l'Évangile dans la foi de la Trinité « et de Jésus-Christ. Partout où Jésus-Christ est « prêché et reçu, partout où est la parole et les « sacrements selon la règle qu'il a prescrite, là est « l'Église [1] ». Ceux-là au moins savaient bien que, lorsqu'ils vinrent au monde, il n'y avait point dans l'univers d'Église de leur croyance; car ils en avaient été bien informés par les députés qu'ils avaient envoyés de tous côtés [2]. Cependant ils n'osaient dire que *leur assemblée telle qu'elle était*, petite ou grande, fût la sainte Église universelle; et ils disaient seulement *qu'elle en était un membre et une partie* [3]. Mais enfin où étaient donc les autres parties? Ils avaient parcouru tous les coins du monde sans en apprendre aucune nouvelle : étrange extrémité de n'oser dire qu'on soit l'Église universelle, et d'oser encore moins dire qu'on trouve des frères et des compagnons de sa foi en quelque endroit que ce soit de l'univers!

Quoi qu'il en soit, voici les premiers qui semblent insinuer, dans une Confession de foi, que les vraies Églises chrétiennes peuvent être séparées les unes des autres, puisqu'ils n'osent pas exclure de l'unité catholique les Églises avec lesquelles ils savaient qu'ils n'avaient point de communion : ce que je prie qu'on remarque, parce que cette doctrine sera enfin le dernier refuge des protestants, comme nous verrons dans la suite.

Nous avons vu sur l'Église la Confession des luthériens; l'autre parti va paraître. La Confession de Strasbourg, présentée, comme on a vu, à Charles V, en même temps que celle d'Augsbourg, définit l'Église, « la société de ceux qui se sont enrôlés « dans la milice de Jésus-Christ, parmi lesquels « il se mêle beaucoup d'hypocrites [4]. » Il n'y a nul doute qu'une telle société ne soit visible; qu'elle doive toujours durer en cet état de visibilité, la suite le fait paraître, puisqu'on ajoute « que Jésus- « Christ ne l'abandonne jamais; que ceux qui ne « l'écoutent pas doivent être tenus pour païens et « pour publicains; qu'à la vérité on ne peut pas « voir par où elle est Église, c'est-à-dire la foi, « mais qu'elle se fait voir par ses fruits, parmi les- « quels on compte la confession de la vérité. »

Le chapitre suivant explique que « l'Église « étant sur la terre dans la chair, Dieu veut aussi « l'instruire par la parole extérieure, et faire garder « à ses fidèles une société extérieure par le moyen « des sacrements [5]. » Il y a donc nécessairement pasteurs et peuple, et l'Église ne peut subsister sans ce ministère.

La Confession de Bâle, en 1536, dit que « l'Église « catholique est le saint assemblage de tous les « saints; et qu'encore qu'elle ne soit connue que de « Dieu, toutefois elle est vue, elle est connue, elle « est construite par les rites extérieurs établis de « Dieu (c'est-à-dire les sacrements), et par la publi- « que et légitime prédication de sa parole [1] : » où l'on voit manifestement que sont compris les ministres légitimement appelés, par lesquels on ajoute aussi que Dieu se « fait connaître à ses fidèles, et « leur administre la rémission de leurs péchés. »

Dans une autre Confession de foi faite à Bâle en 1532, « l'Église chrétienne est pareillement définie « la société des saints, dont tous ceux qui confes- « sent Jésus-Christ sont citoyens : » ainsi la profession du christianisme y est essentielle.

Pendant que nous parlons des Confessions helvétiques, celle de 1566, qui est la grande et la solennelle, définit encore l'Église « qui a toujours été, « qui est, et qui sera toujours l'assemblée des fidè- « les et des saints qui connaissent Dieu, et le ser- « vent par la parole et le Saint-Esprit [2]. » Il n'y a donc pas seulement le lien intérieur, qui est le Saint-Esprit; mais encore l'extérieur, qui est la parole et la prédication : c'est pourquoi on dit ensuite que *la légitime et véritable prédication en est la marque principale*, à laquelle il faut ajouter *les sacrements comme il les a institués* [3]. D'où l'on conclut que les Églises qui sont privées de ces marques, « quoiqu'elles vantent la succession de leurs évê- « ques, leur unité et leur ancienneté, sont éloignées « de la vraie Église de Jésus-Christ; et qu'il n'y a « point de salut hors de l'Église, non plus que hors « de l'arche : si l'on veut avoir la vie, il ne se faut « point séparer de la vraie Église de Jésus-Christ [4]. »

Je demande qu'on remarque ces paroles, qui seront d'une grande conséquence quand il faudra venir aux dernières réponses des ministres : mais en attendant, remarquons qu'on ne peut pas enseigner plus clairement que l'Église est toujours visible, et qu'elle est nécessairement composée de pasteurs et de peuple, que le fait ici la Confession helvétique.

Mais comme on était contraint, selon ces idées, à trouver toujours une Église et un ministère où la vérité du christianisme se fût conservée, l'embarras n'était pas petit, parce que, quoi qu'on pût dire, on sentait bien qu'il n'y avait ni grande ni petite Église composée de pasteurs et de peuple, où l'on pût montrer la foi qu'on voulait faire passer pour la seule vraiment chrétienne. On est donc contraint d'ajouter « que, Dieu a eu des amis hors « du peuple d'Israël, que durant la captivité de Ba- « bylone, le peuple a été privé de sacrifice soixante « ans; que par un juste jugement de Dieu la vérité « de sa parole et de son culte, et la foi catholique, « sont quelquefois tellement obscurcies qu'il semble « presque qu'ils soient éteints, et qu'il ne reste

[1] *Art.* 8, *ibid.* 186. — [2] Ci-dessus, *liv.* XI, — [3] *Ibid.* — [4] *Conf. Argent. cap.* XV, *de Eccl. Synt. Gen.* I. *part. p.* 191. — [5] *Cap.* XVI, *ibid.*

[1] *Ibid. art.* 14, 15. — [2] *Cap.* XVII, *ibid. p.* 31. — [3] *Ibid. p.* 33. — [4] *Ibid. p.* 34.

;lise, comme il est arrivé du temps d'É-
ı d'autres temps : de sorte qu'on peut
'Église invisible; non que les hommes
est composée le soient, mais parce qu'elle
'nt cachée à nos yeux, et que, connue de
l, lle échappe à la vue des hommes. »
ogme de l'Église invisible aussi claire-
i que le dogme de l'Église visible l'avait
à-dire que la réforme, frappée d'abord
: idée de l'Église, la définit de manière
ibilité est de son essence; mais qu'elle est
d'autres idées par l'impossibilité de trou-
glise toujours visible de sa croyance.
soit cet inévitable embarras qui ait jeté
s calviniennes dans cette chimère d'É-
ible, on n'en pourra douter après avoir
. Jurieu. « Ce qui a porté, dit-il[1], quel-
teurs réformés » (il devait dire, ce qui a
Églises entières de la réforme dans leurs
nfessions de foi) « à se jeter dans l'EMBAR-
ls se sont engagés, en niant que la visibi-
;glise fût perpétuelle; c'est qu'ils ont cru
ouant que l'Église est toujours visible,
:nt eu peine à répondre à la question que
romaine nous fait si souvent : Où était
;lise il y a cent cinquante ans? Si l'Église
›urs visible, votre Église calvinienne et
ıne n'est pas la véritable Église; car elle
as visible. » C'est avouer nettement la
:mbarras où ces Églises se sont engagées :
tend avoir raffiné n'en sortira pas mieux,
verra. Mais continuons à voir l'embar-
lises mêmes.
ession belgique imite manifestement l'hel-
ıisqu'elle dit « que l'Église catholique ou
lle est l'assemblée de tous les fidèles;
été, qu'elle est et qu'elle sera éternelle-
cause que Jésus-Christ, son roi éternel,
as être sans sujets; encore que pour quel-
ıs elle paraisse petite, ET COMME ÉTEINTE
des hommes, comme du temps d'Achab
: sept mille qui n'avaient point fléchi le
:vant Baal[2]. »
ıisse pas d'ajouter après[3], « que l'Église
:mblée des élus, hors de laquelle nul ne
: sauvé; qu'il n'est pas permis de s'en re-
de demeurer seul à part; mais qu'il faut
l'Église, et se soumettre à sa discipline; »
eut voir et connaître « par la pure prédi-
ı droite administration des sacrements[4], »
nne discipline : « et c'est, dit-on, par
peut discerner certainement cette vraie
dont il n'est pas permis de se séparer. »
e donc d'un côté qu'ils veulent dire qu'on
ujours bien connaître, puisqu'elle a de
narques; et qu'il n'est jamais permis de
er. Et d'autre part, si nous les pressons
ontrer une Église de leur croyance, pour
:lle soit, toujours visible, ils se préparent
patoire, en recourant à cette Église qui

226. — [2] *Art.* 27. *Ibid. p.* 140. — [3] *Ibid. art.* 28.
rt. 29.

ne paraît pas, encore qu'ils n'osent pas trancher le mot, ni assurer absolument qu'elle est éteinte, mais seulement qu'elle paraît *comme éteinte*.

L'Église anglicane parle ambigument. « L'Église « visible, dit-elle[1], est l'assemblée des fidèles, où « la pure parole de Dieu est prêchée, et où les « sacrements sont administrés selon l'institution de « Jésus-Christ, » c'est-à-dire qu'elle est ainsi quand elle est visible; mais ce n'est pas dire qu'elle soit toujours visible. Ce qu'on ajoute n'est pas plus clair : « Comme l'Église de Jérusalem, celle d'Alexandrie « et d'Antioche ont erré, l'Église romaine a aussi « erré dans la doctrine. » Savoir si en infectant ces grandes Églises, qui étaient comme les mères de toutes les autres, l'erreur a pu gagner partout, en sorte que la profession de la vérité fût éteinte par toute la terre : on a mieux aimé n'en dire mot que de s'exposer d'un côté à un horrible inconvénient, en disant qu'il ne restât plus aucune Église où la vérité fût confessée; ou de l'autre, en reconnaissant que cela ne se peut, être obligé de chercher ce qu'on sait ne point trouver, c'est-à-dire une Église de sa croyance toujours subsistante.

Dans la Confession d'Écosse, *l'Église catholique est définie la société de tous les élus :* on dit *qu'elle est invisible et connue de Dieu seulement, qui seul connaît ses élus*[2]. On ajoute que la vraie Église a *pour marque la prédication et les sacrements*[3]; que partout où sont ces marques, quand il n'y aurait que *deux ou trois hommes*, là est l'Église de Jésus-Christ, au milieu de laquelle il est selon sa promesse : « ce qu'on entend, poursuit-on, non « de l'Église universelle dont on vient de parler, « mais de l'Église particulière d'Éphèse, de Corin- « the, et ainsi des autres, où le ministère avait été « planté par saint Paul. » Chose étrange, de faire dire à Jésus-Christ que le ministère puisse être où il n'y a que deux ou trois hommes! Mais il fallait bien en venir là; car de trouver une seule Église de sa croyance, où il y eût un ministère réglé, comme à Éphèse ou à Corinthe, toujours subsistant, on en perdait l'espérance.

J'ai réservé la Confession des prétendus réformés de France pour la dernière, non-seulement à cause de l'intérêt particulier que je dois prendre à ma patrie, mais encore à cause que c'est en France que les prétendus réformés ont cherché depuis très-longtemps avec le plus de soin le dénoûment de cette difficulté.

Commençons par le Catéchisme, où dans le dimanche XV, sur cet article du Symbole : *Je crois l'Église catholique*, on enseigne que ce nom lui est donné « pour signifier que comme il n'y a qu'un « chef des fidèles, ainsi tous doivent être unis en « un corps; tellement qu'il n'y a pas plusieurs « Églises, mais une seule, laquelle est épandue « par tout le monde. » Comment l'Église luthérienne ou calvinienne était *épandue par tout le monde*, lorsqu'à peine on la connaissait en quelque coin; et comment on peut trouver en tout temps et dans

[1] *Ibid. art.* 19, *p.* 103. — [2] *Ibid. art.* 16. *de Ecc. p.* 118. — [3] *Art.* 18, *p.* 119.

tout le monde des Églises de cette croyance : c'est où était la difficulté. On l'a vue, et on la prévient dans le dimanche suivant, où, après avoir demandé si cette *Église se peut connaître autrement qu'en la croyant*, on répond ainsi : « Il y a bien l'Église « de Dieu visible, selon qu'il nous a donné des en- « seignes pour la connaître; mais ici (c'est dans « le Symbole), il est parlé proprement de la com- « pagnie de ceux que Dieu a élus pour les sauver, « laquelle ne se peut pas pleinement voir à l'œil. »

On semble dire deux choses : la première, qu'il n'est point parlé d'Église visible dans le Symbole des apôtres : la seconde, qu'au défaut d'une telle Église qu'on puisse montrer visiblement dans sa croyance, il suffira d'avoir son refuge à cette Église invisible *qu'on ne peut pas pleinement voir à l'œil.* Mais la suite met un obstacle aux deux points de cette doctrine, puisqu'on y enseigne « que nul n'ob- « tient pardon de ses péchés, que premièrement il « ne soit incorporé au temple de Dieu, et persé- « vère en unité et communion avec le corps de « Christ, et ainsi qu'il soit membre de l'Église : » d'où l'on conclut que « hors de l'Église il n'y a « que damnation et mort; et que tous ceux qui se « séparent de la communion des fidèles, pour faire « secte à part, ne doivent espérer salut, cependant « qu'ils sont en division. » Assurément *faire secte à part*, c'est rompre les liens extérieurs de l'unité de l'Église : on suppose donc que l'Église, avec laquelle il faut être en communion pour avoir la rémission de ses péchés, a une double liaison, l'interne et l'externe, et toutes les deux sont nécessaires premièrement au salut, et ensuite à l'intelligence de l'article du Symbole touchant l'Église catholique; de sorte que cette Église, confessée dans le Symbole, est visible et reconnaissable dans son extérieur : c'est pourquoi aussi on n'a osé dire qu'on ne pouvait pas la voir; mais qu'on ne pouvait pas la voir *pleinement*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'intérieur : chose dont personne ne dispute.

Toutes ces idées du Catéchisme étaient prises de Calvin, qui l'a composé : car en expliquant l'article, *Je crois l'Église catholique*, il distingue l'Église visible d'avec l'invisible connue de Dieu seul, qui est la société de tous les élus [1]; et il semble vouloir dire que c'est de celle-là qu'il est parlé dans le Symbole : *Encore*, dit-il [2], *que cet article regarde en quelque façon l'Église externe*, comme si c'étaient deux Églises, et qu'au contraire ce ne fût pas un fait constant que la même Église, qui est invisible dans ses dons intérieurs, se déclare par les sacrements et par la profession de sa foi. Mais c'est qu'on tremble toujours dans la réforme, lorsqu'il s'agit de reconnaître la visibilité de l'Église.

On agit plus naturellement dans la Confession de foi; et il a été démontré ailleurs [3] qu'on n'y connaît d'autre Église que celle qui est visible. Le fait est demeuré pour constant, comme on verra dans la suite. Aussi n'y avait-il rien qui pût être moins

[1] *Instit. lib.* IV, *c.* 1, *n.* 2. — [2] *Ibid. n.* 3. — [3] *Conf. avec M. Claude, n.* 1, *init.*

disputé : car depuis l'article XXV, où cette matière commence, jusqu'à l'article XXXII, où elle finit, on suppose toujours constamment l'Église visible; et dès l'article XXV, on pose pour fondement que *l'Église ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner.* C'est donc une chose absolument nécessaire; et ceux qui s'opposent à cette doctrine *sont détestés comme fantastiques.* D'où on conclut, dans l'article XXVI, *que nul ne se doit retirer à part, et se contenter de sa personne*; de sorte qu'il est nécessaire d'être lié extérieurement avec quelque Église : vérité inculquée partout, sans qu'il y paraisse un seul mot de l'Église invisible.

Il faut pourtant remarquer que dans l'article XXVI, où il est dit qu'*il n'est pas permis de se retirer à part, ni de se contenter de sa personne*, mais qu'*il faut se ranger à quelque Église*; on ajoute, *et ce en quelque lieu où Dieu aura établi un vrai ordre d'Église :* par où on laisse indécis si l'on entend qu'un tel ordre subsiste toujours.

Dans l'article XXVII, on avertit qu'il faut discerner avec soin quelle est la vraie Église : paroles qui font bien voir qu'on la suppose visible; et après avoir décidé que c'est *la compagnie des vrais fidèles*, on ajoute que *parmi les fidèles il y a des hypocrites et des réprouvés, dont la malice ne peut effacer le titre d'Église :* où la visibilité de l'Église est de nouveau clairement supposée.

Par les principes qu'on établit en l'article XXVIII, l'Église romaine est exclue du titre de vraie Église; puisqu'après avoir posé ce fondement, « que « là où la parole de Dieu n'est pas, et qu'on ne fait « nulle profession de s'assujettir à elle, où il n'y a « nul usage des sacrements, à parler proprement, « on ne peut juger qu'il y ait aucune Église : » on déclare que l'on « condamne les assemblées de la « papauté, vu que la pure vérité de Dieu en est « bannie, esquelles les sacrements sont corrompus, « abâtardis, falsifiés ou anéantis du tout, et esquel- « les toutes superstitions et idolâtries ont vogue : » d'où l'on tire cette conséquence : « Nous tenons « donc que tous ceux qui se mêlent en tels actes, « et y communiquent, se séparent et se retranchent « du corps de Jésus-Christ. »

On ne peut pas décider plus clairement qu'il n'y a point de salut dans la communion romaine. Et ce qu'on ajoute, qu'il y a encore parmi nous quelque *trace d'Église*, loin d'adoucir les expressions précédentes, les fortifie; puisque ce terme emporte plutôt un reste et un vestige d'une Église qui ait autrefois passé par là, qu'une marque qu'elle y soit. Calvin l'entendait ainsi, puisqu'il assurait que *la doctrine essentielle au christianisme y était entièrement oubliée* [1]. Mais l'embarras de trouver la société où l'on pouvait servir Dieu avant la réforme, a fait éluder cet article de la manière que la suite nous fera paraître.

La même raison a obligé d'éluder encore le XXXIe, qui regarde la vocation des ministres. Quelque re-

[1] *Inst. liv.* IV, *c.* 2, *n.* 2.

battu qu'il ait été, il en faut encore parler nécessairement; et d'autant plus qu'il a donné lieu à d'insignes variations, même de nos jours. Il commence par ces paroles : *Nous croyons* (c'est un article de foi, par conséquent révélé de Dieu, et révélé clairement dans son Écriture, selon les principes de la réforme), *nous croyons* donc *que nul ne se doit ingérer de son autorité propre à gouverner l'Église:* il est vrai, la chose est constante; *mais que cela se doit faire par élection :* cette partie de l'article n'est pas moins assurée que l'autre. Il faut être choisi, député, autorisé par quelqu'un; autrement, on s'ingère de soi-même *et de son autorité propre :* ce qu'on venait de défendre. Mais c'est ici l'embarras de la réforme : on ne savait qui avait choisi, député, autorisé les réformateurs; et il fallait bien trouver ici quelque couverture à un défaut si visible. C'est pourquoi, après avoir dit qu'il faut être élu et député en quelque forme que ce soit, et sans rien spécifier, on ajoute, *en tant qu'il est possible, et que Dieu le permet :* où visiblement on prépare une exception en faveur des réformateurs. En effet, on dit aussitôt après : « Laquelle exception nous « y ajoutons, notamment, pour ce qu'il a fallu « quelquefois, même de notre temps, auquel l'état « de l'Église était interrompu, que Dieu ait suscité « des gens d'une façon extraordinaire pour dresser « l'Église de nouveau, qui était en ruine et désolation. » On ne pouvait pas marquer en termes plus clairs ni plus généraux l'interruption du ministère ordinaire établi de Dieu, ni la pousser plus loin, que d'être obligé d'avoir recours à la mission extraordinaire où Dieu envoie par lui-même, et donne aussi des preuves particulières de sa volonté. Car on avoue franchement qu'on n'a ici à produire ni pasteurs qui aient consacré, ni peuple qui ait pu élire; ce qui emportait nécessairement l'entière extinction de l'Église dans sa visibilité : et il était remarquable que, par l'interruption de la visibilité et du ministère, on avouait simplement que *l'Église était en ruine,* sans distinguer la visible d'avec l'invisible; parce qu'on était entré dans les idées simples où nous mène naturellement l'Écriture, de ne reconnaître d'Église qui ne soit visible.

On aperçut à la fin cet inconvénient dans la réforme; et en 1603, quarante-cinq ans après la Confession de foi, la difficulté fut proposée en ces termes au synode national de Gap : « Les provinces sont exhortées à peser aux synodes provinciaux en quels termes l'article XXV de la Confession de foi doit être couché; d'autant qu'ayant à exprimer ce que nous croyons touchant l'Église catholique, dont il est fait mention au Symbole, il n'y a rien en ladite Confession qui se puisse prendre que pour l'Église militante et visible. » On ajoute un ordre général : « Que tous viennent préparés sur les matières de l'Église [1]. »

C'est donc un fait bien avoué, que lorsqu'il s'agit d'expliquer la doctrine de l'Église, article si essentiel au christianisme, qu'il a même été énoncé dans le Symbole, l'idée d'Église invisible ne vint pas seulement dans l'esprit aux réformateurs; tant elle était éloignée du bon sens et peu naturelle. On s'avise pourtant dans la suite qu'on en a besoin, parce qu'on ne peut trouver d'Église qui ait toujours visiblement persisté dans la croyance qu'on professe; et on cherche le remède à cette omission. Mais que dire? que l'Église pouvait être entièrement invisible? C'était introduire dans la Confession de foi un songe si éloigné du bon sens, qu'il n'était pas seulement venu dans la pensée de ceux qui la dressèrent. On résolut donc à la fin de la laisser en son entier; et quatre ans après, en 1607, dans le synode national de La Rochelle, après que toutes les provinces eurent bien examiné ce qui manquait à la Confession de foi, *ou conclut de ne rien ajouter ou diminuer aux articles* XXV *et* XXIX [1], qui étaient ceux où la visibilité de l'Église était la mieux exprimée, *et de ne toucher de nouveau à la matière de l'Église.*

M. Claude était le plus subtil de tous les hommes à éluder les décisions de son Église lorsqu'elles l'incommodaient : mais à cette fois il se moque trop visiblement; car il voudrait nous faire accroire que toute la difficulté que le synode de Gap trouvait dans la Confession de foi, c'est qu'il eût souhaité qu'au lieu de marquer seulement *la partie militante et visible* de l'Église universelle, *on eût aussi marqué ses parties invisibles, qui sont l'Église triomphante, et celle qui est encore à venir* [2]. N'était-ce pas là en effet une question bien importante et bien difficile, pour la faire agiter dans tous les synodes et dans toutes les provinces, afin de la décider au prochain synode national? S'était-on seulement jamais avisé d'émouvoir une question si frivole? Et pour croire qu'on s'en mît en peine, ne faudrait-il pas avoir oublié tout l'état des controverses depuis le commencement de la réforme prétendue? Mais M. Claude ne voulait pas avouer que l'embarras au synode était de ne trouver pas dans la Confession de foi l'Église invisible, pendant que son confrère M. Jurieu, en cela de meilleure foi, demeure d'accord qu'on croyait en avoir besoin dans le parti [3], pour répondre à la demande où était l'Eglise.

Le même synode de Gap fit une importante décision sur l'article XXXI de la Confession de foi, qui parlait de la vocation extraordinaire des pasteurs; car la question étant proposée, « S'il était « expédient, lorsqu'on traiterait de la vocation des « pasteurs qui ont réformé l'Église, de fonder l'autorité qu'ils ont eue de la réformer et d'enseigner, sur la vocation qu'ils avaient tirée de l'Église romaine; » la compagnie jugea « qu'il la « faut simplement rapporter, selon l'article, à la « vocation extraordinaire par laquelle Dieu les a « poussés intérieurement à ce ministère, et non « pas à ce peu qu'il leur restait de cette vocation « ordinaire corrompue. » Telle fut la décision du synode de Gap; mais, comme nous l'avons déjà remarqué souvent, on ne dit jamais bien la première fois dans la réforme. Au lieu qu'elle ordonne ici

[1] *Syn. de Gap. chap. de la Conf. de foi.*

[1] *Syn. de La Roch.* 1607. — [2] *Rép. au disc. de M. de Cond.* p. 220. — [3] *Ci-dessus, liv.* XV.

qu'on aura recours *simplement à la vocation extraordinaire*, le synode de la Rochelle dit qu'on y aura recours *principalement*. Mais on ne tiendra non plus à l'explication du synode de la Rochelle qu'à la détermination du synode de Gap; et tout le sens de l'article, si soigneusement expliqué par deux synodes, sera changé par deux ministres.

Les ministres Claude et Jurieu n'ont plus voulu de la vocation extraordinaire, où Dieu envoie par lui-même: ni la Confession de foi, ni les synodes ne les étonnent; car comme au fond on ne se soucie dans la réforme ni de Confession de foi ni de synode, et qu'on n'y répond que pour la forme, on se contente aussi des moindres évasions. M. Claude n'en manqua jamais. « Autre chose, dit-il[1], est le droit « d'enseigner et de faire les fonctions de pasteur, « autre est le droit de travailler à la réformation. » Quant au dernier, la vocation était extraordinaire, à cause des dons extraordinaires dont furent ornés les réformateurs[2] : mais il n'y eut rien d'extraordinaire quant à la vocation au ministère de pasteur, puisque ces premiers pasteurs étaient établis par le peuple, dans lequel réside naturellement la source de l'autorité et de la vocation[3].

On ne pouvait plus grossièrement éluder l'article XXXI; car il est clair qu'il ne s'y agit en aucune sorte ni du travail extraordinaire de la réforme, ni des rares qualités des réformateurs, mais simplement de la vocation *pour gouverner l'Église*, à laquelle il n'était pas permis de *s'ingérer de soi-même*. Or c'était à cet égard qu'on avait recours à la vocation extraordinaire : par conséquent c'était à l'égard des fonctions pastorales.

Le synode ne s'explique pas moins clairement; car sans songer seulement à distinguer le pouvoir de *réformer* et celui d'*enseigner*, qui en effet étaient si unis, puisque le même pouvoir qui autorise à enseigner autorise aussi à réformer les abus : la question fut si le pouvoir, tant de *réformer* que celui d'*enseigner*, doit être fondé ou sur la vocation tirée de l'Église romaine, ou sur une commission extraordinaire immédiatement émanée de Dieu; et on conclut pour la dernière.

Mais il n'y avait plus moyen de la soutenir, puisqu'on n'en avait aucune marque, et que deux synodes n'avaient pu trouver autre chose, pour autoriser ces pasteurs extraordinairement envoyés, sinon qu'ils se disaient *poussés intérieurement à leur ministère*. Les chefs des anabaptistes et des unitaires en disaient autant; et il n'y a point de plus sûr moyen pour introduire tous les fanatiques dans la charge de pasteur.

Voilà un beau champ ouvert aux catholiques : aussi ont-ils tellement pressé les arguments de l'Église et du ministère, que le désordre s'est mis dans le camp ennemi, et que le ministre Claude, après avoir poussé la subtilité plus loin qu'on n'avait jamais fait, n'a pu contenter le ministre Jurieu. Ce qu'ils ont dit l'un et l'autre sur cette matière, les pas qu'ils ont faits vers la vérité, les absurdités où

[1] *Déf. de la Réf.* I. *part. ch.* 4, *et IV. part. ch.* 4. — [2] *Rép. à M. de Cond. p.* 313, 333. — [3] *Ibid. p.* 307, 313.

ils sont tombés pour n'avoir pas assez suivi leur principe, ont mis la question de l'Église dans un état que je ne puis dissimuler, sans omettre un des endroits des plus essentiels de cette histoire.

Ces deux ministres supposent que l'Église est visible et toujours visible; et ce n'est pas en cet endroit qu'ils se partagent. Afin qu'on ne doute pas que M. Claude n'ait persisté dans ce sentiment jusqu'à la fin, je produirai le dernier écrit qu'il a fait sur cette matière[1]. Il y enseigne que la question entre les catholiques et les protestants n'est pas si l'Église est visible; qu'on ne nie pas dans sa religion que la vraie Église de Jésus-Christ, celle que ses promesses regardent, ne le soit[2] : il décide très-clairement que le passage de saint Paul, où l'Église est représentée comme étant sans tache et sans ride, *ne regarde pas seulement l'Église qui est dans le ciel*, mais *encore l'Église visible qui est sur la terre;* ainsi que *l'Église visible et le corps de Jésus-Christ*, ou, ce qui revient à la même chose, « que le corps de Jésus-Christ, qui est la vraie « Église, est visible : que c'est là le sentiment de « Calvin et de Mestresat, et qu'il ne faut pas cher- « cher l'Église de Dieu hors de l'état visible du mi- « nistère de la parole. »

C'est confesser très-clairement qu'elle ne peut être sans sa visibilité et sans la perpétuité de son ministère : aussi l'auteur l'a-t-il reconnu en plusieurs endroits, et en particulier en expliquant ces paroles[3] : *Les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle*[4]; où il parle ainsi : « Si l'on entend dans « ces paroles une subsistance perpétuelle du minis- « tère dans un état suffisant pour le salut des élus « de Dieu, malgré tous les efforts de l'enfer, et « malgré les désordres et les confusions des minis- « tres mêmes; c'est ce que je reconnais aussi que « Jésus-Christ a promis, et c'est en cela que nous « avons une marque sensible et palpable de sa pro- « messe. »

Ainsi la perpétuité du ministère n'est pas une chose qui arrive par hasard à l'Église, ou qui lui convienne pour un temps : c'est une chose qui lui est promise par Jésus-Christ même; et il est aussi assuré que l'Église ne sera point sans un ministère visible, qu'il est assuré que Jésus-Christ est la vérité éternelle.

Ce ministre passe encore plus avant; et en expliquant la promesse de Jésus-Christ, *Allez, baptisez, enseignez; et je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles*, il approuve ce commentaire qu'on en avait fait : *avec vous enseignant, avec vous baptisant*[5]; ce qu'il finit en disant : « Je reconnais que Jésus- « Christ promet à l'Église d'être avec elle, et d'en- « seigner avec elle SANS INTERRUPTION jusqu'à la « fin du monde[6]. » Aveu d'où je conclurai en son temps l'infaillibilité de la doctrine de l'Église avec laquelle Jésus-Christ enseigne toujours : mais je m'en sers seulement ici pour établir, par ses Écri-

[1] *Rép. au disc. de M. de Cond. p.* 73. — [2] *Ibid. p.* 82, 83 *et suiv.* — [3] *Ibid. p.* 106. — [4] *Matth.* XVI, 18. — [5] *Conf. avec M. Claude*, n. I. — [6] *Rép. au disc. de M. de Cond. p.* 106, 107.

ures et par ses promesses, du consentement du ministre, la visible perpétuité du ministère ecclésiastique.

De là vient aussi qu'il définit ainsi l'Église : « L'Église, dit-il[1], est les vrais fidèles qui font profession de la vérité, de la piété chrétienne, et d'une véritable sainteté, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle, sans lui en soustraire aucun. » Où l'on voit la profession de la vérité et la perpétuité du ministère visible entrer manifestement dans la définition de l'Église : d'où il s'ensuit clairement qu'autant qu'il est assuré que l'Église sera toujours, autant est-il assuré qu'elle sera toujours visible; puisque la visibilité est de son essence, et qu'elle entre dans sa définition.

Si on demande au ministre comment il entend que l'Église soit toujours visible, puisqu'il veut que ce soit l'assemblée des vrais fidèles qui ne sont connus que de Dieu, et que la profession de la vérité, qui pourrait la faire connaître, lui est commune avec les méchants et les hypocrites aussi bien que le ministère extérieur et visible : il répond que c'est assez, pour rendre visible l'assemblée des fidèles, qu'on puisse montrer au doigt le lieu où elle est, c'est-à-dire *le corps où elle est nourrie*[2], et le ministère visible sous lequel elle est nécessairement renfermée; ce qui fait qu'on en peut venir jusqu'à dire, *Elle est là,* comme on dit, en voyant le champ où est le bon grain avec l'ivraie, *Le bon grain est là;* et en voyant le rets où sont les bons poissons avec les mauvais, *C'est là que sont les bons poissons*.

Mais quel était ce ministère public et visible sous lequel étaient renfermés, avant la réformation, les vrais fidèles, qu'on veut être seuls la vraie Église : c'était la grande question. On ne voyait dans tout l'univers de ministère qui eût perpétuellement duré que celui de l'Église romaine, ou des autres dont la doctrine n'était pas plus avantageuse à la réforme. Il a donc bien fallu avouer enfin que « ce corps où « les vrais fidèles étaient nourris, et ce ministère « où ils recevaient les aliments suffisants sans sous- « traction d'aucun [3], » était le corps de l'Église romaine, et le ministère de ses prélats.

Il faut ici louer ce ministre d'avoir vu plus clair que plusieurs autres, et de n'avoir pas comme eux restreint l'Église aux sociétés séparées de Rome, comme étaient les vaudois et les albigeois, les viclefites et les hussites; car encore qu'il les regarde comme *la plus illustre partie de l'Église, parce qu'elles en étaient la plus pure, la plus éclairée et la plus généreuse*[4], il a bien vu qu'il était ridicule de mettre là toute la défense de sa cause; et dans son dernier ouvrage[5], sans s'arrêter à ces sectes obscures dont maintenant on a vu le faible, il ne marque la vraie Église et les vrais fidèles que dans le ministère latin.

Mais c'est là qu'est l'embarras d'où on ne sort point : car les catholiques en reviennent à leur ancienne demande : Si la vraie Église est toujours visible; si la marque pour la reconnaître, selon tous vos Catéchismes et toutes vos Confessions de foi, est la pure prédication de l'Évangile et la droite administration des sacrements : ou l'Église romaine avait ces deux marques, et en vain la venez-vous réformer : ou elle ne les avait pas, et vous ne pouvez plus dire, selon vos principes, qu'elle est le corps où est renfermée la vraie Église. Car au contraire Calvin avait dit que la *doctrine essentielle au christianisme* y était ensevelie, *et qu'elle n'était plus qu'une école d'idolâtrie et d'impiété*[1]. Son sentiment avait passé dans la Confession de foi, où nous avons vu[2] « que la pure vérité de Dieu « était bannie de cette Église; que les sacrements « y étaient corrompus, falsifiés et abâtardis; que « toute superstition et idolâtrie y avaient la vogue. » D'où on concluait que « l'Église était en ruine et « désolation, l'état du ministère interrompu, » et sa succession tellement anéantie, qu'on ne pouvait plus la ressusciter que par une mission extraordinaire. Et en effet, si la justice imputée était le fondement du christianisme, si le mérite des œuvres et tant d'autres doctrines reçues étaient mortelles à la piété, si les deux espèces étaient essentielles à l'eucharistie, où étaient la vérité et les sacrements? Calvin et la Confession avaient raison de dire, selon ces principes, qu'il ne restait plus là aucune Église.

D'autre côté, on ne peut pas dire ni que l'Église ait cessé, ni qu'elle ait cessé d'être visible : les promesses de Jésus-Christ sont trop claires; et il faut bien trouver moyen de les concilier avec la doctrine de la réforme. C'est là qu'est née la distinction des additions et des soustractions : si vous ôtez par soustraction quelques vérités fondamentales, le ministère n'est plus : si vous mettez sur ces fondements de mauvaises doctrines, quand même elles détruiraient ce fondement par conséquence, le ministère subsiste, impur à la vérité, mais suffisant; et par le discernement que les fidèles feront du fondement, qui est Jésus-Christ, d'avec ce qui a été surajouté, ils trouveront dans le ministère tous les aliments nécessaires [3]. Voilà donc à quoi aboutit cette pureté de doctrine, et ces sacrements droitement administrés, qu'on avait mis comme les marques de la vraie Église. Sans avoir ni prédication qu'on puisse approuver, ni culte où l'on puisse prendre part, ni l'eucharistie en son entier, on aura tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun; on aura la pureté de la parole et les sacrements bien administrés : qu'est-ce que se contredire, si cela ne l'est?

Mais voici un autre inconvénient. Si avec toutes ces doctrines, toutes ces pratiques, et tous ces cultes de Rome, avec l'adoration et avec l'oblation du corps du Sauveur, avec la soustraction d'une des espèces, et toutes les autres doctrines, on y a

[1] *Rép. au disc. de Cond. p.* 119. — [2] *P.* 79, 96, 115, 121, 146, 152. — [3] *P.* 130, *etc.* 146, *etc.* 360, *etc.* 569, *etc* 373, 378. — [4] *Déf. de la Réf.* III. *part. ch.* 5, *p.* 289. — [5] *Rép. au disc. de de Cond.*

[1] *Instit. lib.* IV, *c.* 2, *n.* 2. Ci-dessus, *liv.* XX. — [2] *Ibid.* — [3] *Rép. de M. Cl. au disc. de M. de Meaux, p.* 128, 145, 146, 247, 361, *etc.*

encore *tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun*, à cause qu'on y confesse un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et un seul Jésus-Christ comme Dieu et comme Sauveur; on les y a donc encore : on y a encore les marques de vraie Église, c'est-à-dire la pureté de la doctrine, et la droite administration des sacrements jusqu'à un degré suffisant: la vraie Église y est donc encore, et on y peut encore faire son salut.

M. Claude n'en est pas voulu demeurer d'accord : les conséquences d'un si grand aveu l'ont fait trembler pour la réforme. Mais M. Jurieu a franchi le pas, et il a vu que les différences qu'avait apportées M. Claude entre nos pères et nous étaient trop vaines pour s'y arrêter.

En effet, on n'en rapporte que deux : la première est qu'à présent il y a un corps dont on peut embrasser la communion; et c'est le corps des prétendus réformés : la seconde est que l'Église romaine a passé en articles de foi beaucoup de dogmes qui n'étaient pas décidés du temps de nos pères [1].

Mais il n'y a rien de plus vain; et, pour convaincre le ministre Claude, il n'y a qu'à se souvenir de ce que le ministre Claude vient de nous dire. Il nous a dit que les *bérengariens*, les *vaudois*, les *abligeois*, les *viclefites*, les *hussites*, etc., avaient déjà paru au monde comme « la plus illustre partie « de l'Église, parce qu'ils étaient la plus pure, la « plus éclairée, la plus généreuse [2]. » Il n'y a, encore un coup, qu'à se souvenir que, selon lui, « l'Église « romaine avait déjà donné de suffisants sujets de se « retirer de sa communion par les anathèmes contre « Bérenger, contre les vaudois et les albigeois, con- « tre Jean Viclef et Jean Hus, et par les persécu- « tions qu'elle leur avait faites [3]. » Et néanmoins il avoue dans tous ces endroits qu'il n'était point nécessaire de s'unir avec ces sectes pour être sauvé, et que Rome contenait encore les élus de Dieu.

De dire que les luthériens et les calvinistes ont eu plus d'éclat, il n'y va que du plus et du moins, et la substance au fond demeure la même. Les décisions qu'on avait faites contre ces sectes comprenaient la principale partie de ce qu'on a depuis décidé contre Luther et Calvin; et sans parler des décisions, la pratique universelle et constante d'offrir le sacrifice de la messe, et de faire de cette oblation la partie la plus essentielle du culte divin, n'était pas nouvelle; et il n'était pas possible de demeurer dans l'Église sans consentir à ce culte. On avait donc, avec ce culte et toutes ses dépendances, tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun : on les peut donc avoir encore. M. Claude n'a pu le nier sans une illusion trop grossière; et l'aveu qu'en a fait depuis M. Jurieu était forcé.

Joignons à cela que M. Claude, qui nous fait la différence si grande entre les temps qui ont précédé et ceux qui ont suivi la réformation, sous prétexte qu'on a depuis parmi nous passé en dogme de foi des articles indécis auparavant, a lui-même détruit cette réponse, en disant, qu'il n'était « pas plus « malaisé au peuple de s'abstenir de croire et de pra- « tiquer ce qui avait été passé en dogme, que de « s'abstenir de croire et de pratiquer ce que le minis- « tère enseignait, ce qu'il commandait, et qui s'était « rendu commun [1]; » de sorte que ce grand mot de passer en dogme, dont il fait un épouvantail à son parti, dans le fond n'est rien selon lui-même.

A ces inconvénients de la doctrine de M. Claude je joins encore une fausseté palpable, à laquelle il a été obligé par son système. C'est de dire que les vrais fidèles, qu'il reconnaît dans l'Église romaine avant la réformation, *y ont subsisté sans communiquer ni aux dogmes, ni aux pratiques corrompues qui y étaient* [2]; c'est-à-dire sans assister à la messe, sans se confesser, sans communier ni à la vie ni à la mort; en un mot, sans jamais faire aucun acte de catholique romain.

On a cent fois représenté que ce serait ici un nouveau prodige : car, sans parler du soin qu'on avait dans toute l'Église de rechercher les vaudois et les albigeois, les viclefites et les hussites; il est certain premièrement que ceux même dont la doctrine n'était pas suspecte étaient obligés en cent occasions de donner des marques de leur croyance, et particulièrement lorsqu'on leur donnait le saint viatique. Il n'y a qu'à voir tous les Rituels qui ont précédé les temps de Luther, pour y voir le soin qu'on avait de faire confesser auparavant ceux à qui on l'administrait, de leur y faire reconnaître, en le leur donnant, la vérité du corps de notre Seigneur, et de le leur faire adorer avec un profond respect. De là résulte un second fait incontestable : c'est qu'en effet les vaudois cachés, et les autres qui voulaient se dérober aux censures de l'Église, n'avaient point d'autres moyens de le faire qu'en pratiquant le même culte que les catholiques, jusqu'à recevoir avec eux la communion : c'est ce qu'on a démontré avec la dernière évidence, et par tous les genres de preuves qu'on peut avoir en cette matière [3]. Mais il y a un troisième fait plus constant encore, puisqu'il est avoué par les ministres : c'est que, de tous ceux qui ont embrassé le luthéranisme ou le calvinisme, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait dit, en les embrassant, qu'il ne changeait point de croyance, et qu'il ne faisait que déclarer ce qu'il avait toujours cru dans son cœur.

Sur ce fait bien articulé [4], M. Claude s'est contenté de répliquer fièrement : « M. de Meaux s'i- « magine-t-il que les disciples de Luther et de « Zuingle dussent faire des déclarations formel- « les de tout ce qu'ils avaient pensé avant la ré- « formation, et qu'on dût insérer ces déclarations « dans les livres [5]? »

C'était trop grossièrement et trop faiblement esquiver : car je ne prétendais pas qu'on dût ni

[1] *Déf. de la Réf. p.* 295. *Rép. au disc. de M. de Cond. p.* 358, 370, *etc.* — [2] *Déf. de la Réf.* III. *part. ch.* 5, *p.* 289. — [3] *Rép. au disc. de M. de Cond. p.* 366.

[1] *Rép. au disc. de M. de Cond. p.* 357. — [2] *P.* 360, 361, *etc.* 369. *etc.* — [3] Ci-dessus, *liv.* XI. — [4] *Réflex. sur un écrit de M. Claude après la conférence avec ce ministre*, n. XIII. — [5] *Rép. au disc. de M. de Cond.*

tout déclarer ni tout écrire; mais on n'aurait jamais manqué d'écrire ce qui décidait une des parties des plus essentielles de tout le procès, c'est-à-dire la question si avant Luther et Zuingle il y avait quelqu'un de leur croyance, ou si elle était absolument inconnue. Cette question était décisive; parce que personne ne pouvant penser que la vérité eût été éteinte, il s'ensuivait clairement que toute doctrine qu'on ne trouvait plus sur la terre n'était pas la vérité. Les exemples tranchaient tout le doute en cette matière; et si l'on en eût eu, il est clair qu'on les aurait rendus publics : mais on n'en a produit aucun, c'est donc qu'il n'y en avait point; et le fait doit demeurer pour constant.

Tout ce qu'on a pu répondre, c'est *que si l'on eût été content des doctrines et des cultes romains*[1], la réforme n'aurait pas eu un si prompt succès. Mais sans ici répéter sur ce succès ce qu'on peut trouver ailleurs, et même partout dans cette histoire, c'est assez de se souvenir de ce que dit saint Paul, que *le discours des hérétiques gagne comme la gangrène*[2] : or la gangrène ne suppose pas la gangrène dans un corps qu'elle corrompt; ni par conséquent les hérésiarques ne trouvent pas leur erreur déjà établie dans les esprits qu'elle gâte. Il est vrai que *les matières étaient disposées*, comme le dit M. Claude[3], par l'ignorance et les autres causes qu'on a vues, la plupart peu avantageuses à la réforme : mais conclure de là avec ce ministre que les disciples que la nouveauté donnait à Luther pensassent déjà comme lui, c'est au lieu d'un fait positif, dont on demande la preuve, substituer une conséquence non-seulement douteuse, mais encore évidemment fausse.

Il y a plus : quand on aurait accordé à M. Claude qu'avant la réformation tout le monde dormait dans l'Église romaine, jusqu'à laisser faire à chacun tout ce qu'il voulait : ceux qui n'assistaient ni à la messe ni à la communion, n'allaient jamais à confesse, et n'avaient aucune part aux sacrements, ni à la vie ni à la mort, vivaient et mouraient parfaitement en repos : on ne savait ce que c'était de demander à de telles gens la confession de leur foi, et la réparation du scandale qu'ils donnaient à leurs frères : après tout, que gagne-t-on en avançant de tels prodiges? Le dessein est de prouver qu'on pouvait faire son salut en demeurant de bonne foi dans la communion de l'Église romaine. Pour le prouver, la première chose qu'on fait, c'est d'ôter à ceux qu'on sauve tous les liens extérieurs de la communion. La plus essentielle partie du service était la messe : il n'y fallait prendre aucune part. Le signe le plus manifeste de la communion était la communion pascale, il s'en fallait abstenir : autrement, il aurait fallu adorer Jésus-Christ comme présent, et communier sous une espèce. Toutes les prédications retentissaient de ce culte, de cette communion, et enfin des autres doctrines qu'on veut croire si corrompues. Il se fallait bien garder de donner aucune marque d'approbation : par ce moyen, dit M. Claude, on sera sauvé sans la communion de l'Église. Il faudrait plutôt conclure que par ce moyen on sera sauvé dans la communion de l'Église, puisqu'en effet par ce moyen on aura rompu tous les liens de la communion; car enfin qu'on me définisse ce que c'est que d'être en communion avec une Église. Est-ce demeurer dans le pays où cette Église est reconnue, comme les protestants étaient parmi nous, ou comme les catholiques sont en Angleterre et en Hollande? Ce n'est pas cela sans doute : mais peut-être que ce sera entrer dans les temples, entendre les prêches, et se trouver dans les assemblées sans aucune marque d'approbation, et à peu près dans le même esprit qu'un voyageur curieux, sans dire *amen* sur la prière, et surtout sans communier jamais? Vous vous moquez, répondez-vous. Enfin donc communier avec une Église, c'est du moins en fréquenter les assemblées avec les marques de consentement et d'approbation qu'y donnent les autres. Donner ces marques à une Église dont la profession de foi est criminelle, c'est donner son consentement au crime : et les refuser, ce n'est plus être dans cette communion extérieure où néanmoins vous voulez qu'on soit.

Que si vous dites qu'on donnera des marques d'approbation qui tomberont seulement sur les vérités qu'on aura prêchées dans cette Église, et sur le bien qu'on y aura fait, on pourrait être par ce moyen en communion avec les sociniens, avec les déistes, s'ils pouvaient faire une société; avec les mahométans, avec les juifs, en recevant ce que chacun dira de véritable, en ne disant mot sur tout le reste, et vivant au surplus en bon socinien et en bon déiste : quel égarement est pareil à cette pensée?

Voilà l'état où M. Claude a laissé la controverse de l'Église : faible état, comme on voit, et visiblement insoutenable. Aussi ne s'y fie-t-il pas; et quelque misérable que soit le refuge d'Église invisible, il ne le veut pas ôter à son parti; puisqu'il suppose que Dieu peut faire entièrement disparaître son Église aux yeux des hommes[1] : et quand il dit qu'il le peut, ce n'est pas dire qu'il le peut absolument, et qu'il n'y a point là de contradiction; car ce n'est pas de quoi il s'agit, et on ne songe pas seulement ici à ces abstractions métaphysiques : c'est-à-dire qu'il le peut dans l'hypothèse et selon le plan du christianisme. C'est en ce sens que M. Claude décide que « Dieu peut, quand il lui plaira, réduire « les fidèles à une entière dispersion extérieure, et « les conserver dans ce misérable état, et qu'il y a « grande différence entre dire que l'Église cesse « d'être visible, et dire qu'elle cesse d'être. » Après avoir cent fois répété qu'on ne conteste pas avec nous sur la visibilité de l'Église; après avoir fait entrer dans sa définition la visibilité de son ministère et en avoir établi la perpétuité sur ces promesses de Jésus-Christ, *Je suis avec vous* et *les portes d'enfer ne prévaudront pas*[2] : dire ce qu'on vient d'entendre, c'est oublier sa propre doctrine, et

[1] *Rép. au disc. de M. de Cond. p.* 363. *Rép. à la Lettre past. de M. de Meaux.* — [2] II. *Timoth.* II, 17. — [3] *Ubi supra.*

[1] *Déf. de la Réforme, p.* 47, 48, 314. *Rép. au disc. de M. de Cond. p.* 89, 92, 245, 247. — [2] *Pag.* 68 *et suiv.*

anéantir des promesses plus durables que le ciel et la terre. Mais c'est aussi qu'après avoir fait tous ses efforts pour les accorder avec la réforme, et soutenir la doctrine de l'Écriture sur la visibilité, il fallait se laisser un dernier recours dans une Église invisible, pour s'en servir dans le besoin.

La question était en cet état lorsque M. Jurieu a mis au jour son nouveau système de l'Église. Il n'y eut pas moyen de soutenir la différence que son confrère avait voulu mettre entre nos pères et nous, ni de sauver les uns en damnant les autres. Il n'était pas moins ridicule, en faisant naître à Dieu des élus dans la communion de l'Église romaine, de dire que ces élus de sa communion fussent ceux qui ne prenaient aucune part ni à sa doctrine, ni à son culte, ni à ses sacrements. M. Jurieu a senti que ces prétendus élus ne pouvaient être que des hypocrites ou des impies; et il a enfin ouvert la porte du ciel, quoique avec beaucoup de difficultés, à ceux qui vivaient dans la communion de l'Église romaine[1]. Mais, afin qu'elle ne pût pas se glorifier de cet avantage, il l'a communiqué en même temps aux autres Églises partout où est répandu le christianisme, quelque divisées qu'elles soient entre elles, et encore qu'elles s'excommunient impitoyablement les unes les autres.

Il a poussé si loin cette opinion, qu'il n'a pas craint d'appeler l'opinion contraire *inhumaine, cruelle, barbare*, en un mot une opinion *de bourreau*, qui se plaît à damner le monde, et la plus tyrannique qui fut jamais. Il ne veut pas qu'un chrétien vraiment charitable puisse avoir une autre pensée que celle qui met les élus dans toutes les communions où Jésus-Christ est connu; et il nous apprend *que si on n'a pas encore appuyé beaucoup là-dessus* parmi les siens, ç'a été l'effet d'une *politique* qu'il n'approuve pas[2]. Au reste, il a trouvé le moyen de rendre son système si plausible dans son parti, qu'on n'y oppose plus autre chose à nos instructions, et qu'on croit y avoir trouvé un asile où on ne peut être forcé : de sorte que la dernière ressource du parti protestant est de donner à Jésus-Christ un royaume semblable à celui *de Satan;* un royaume *divisé en* lui-même, *prêt* par conséquent *à être désolé, et dont les maisons vont tomber l'une sur l'autre*[3].

Si l'on veut maintenant savoir l'histoire et le progrès de cette opinion, la gloire de l'invention appartient aux sociniens. Ceux-ci, à la vérité, ne conviennent pas avec les autres chrétiens sur les articles fondamentaux; car ils n'en mettent que deux, l'unité de Dieu, et la mission de Jésus-Christ. Mais ils disent que tous ceux qui les professent, avec des mœurs convenables à cette profession, sont vrais membres de l'Église universelle, et que les dogmes qu'on surajoute à ce fondement n'empêchent pas le salut. On sait aussi le sentiment et l'indifférence de Dominis. Après le synode de Charenton, où les calvinistes reçurent les luthériens à la communion, malgré la séparation des deux sociétés, c'était une nécessité de reconnaître une même Église dans des communions différentes. Les luthériens étaient fort éloignés de ce sentiment; mais Calixte, le plus célèbre et le plus savant d'entre eux, lui a donné de nos jours la vogue en Allemagne; et il met dans la communion de l'Église universelle toutes les sectes qui ont conservé le fondement, sans en excepter l'Église romaine[1]. Il y a près de trente ans que d'Huisseau, ministre de Saumur, poussa bien avant la conséquence de cette doctrine. Ce ministre, déjà célèbre dans son parti pour en avoir publié la discipline ecclésiastique conférée avec les décrets des synodes nationaux, fit beaucoup plus parler de lui par le plan de réunion des chrétiens de toutes les sectes, qu'il proposa en 1670; et M. Jurieu nous apprend qu'il eut beaucoup de partisans, malgré la condamnation solennelle qu'on fit de ses livres et de sa personne[2]. Depuis peu M. Pajon, fameux ministre d'Orléans, dans sa Réponse à la Lettre pastorale du clergé de France, ne crut pas pouvoir soutenir l'idée de l'Église, que M. Claude avait défendue : la catholicité, ou l'universalité de l'Église, lui parut plus vaste que ne la faisait son confrère; et M. Jurieu avertit M. Nicole[3], « que « quand il aurait répondu au livre de M. Claude, il « n'aurait rien fait s'il ne répondait au livre de « M. Pajon; puisque ces messieurs ayant pris des « routes toutes différentes, on ne les saurait payer « d'une seule et même réponse. »

Dans cette division de la réforme, poussée à bout sur la question de l'Église, M. Jurieu a pris le parti de M. Pajon; et, sans s'effrayer de la séparation des Églises, il décide[4] que « toutes les sociétés chré« tiennes qui conviennent en quelque dogmes, en « cela même qu'elles conviennent, sont unies au « corps de l'Église chrétienne, fussent-elles en « schisme les unes contre les autres JUSQUES AUX « ÉPÉES TIRÉES. »

Malgré des expressions si générales, il varie sur les sociniens : car d'abord, dans ses Préjugés légitimes, où il disait naturellement ce qu'il pensait, il commence par les ranger *parmi les membres de l'Église chrétienne*[5]. Il paraît un peu embarrassé sur la question, si on peut aussi faire son salut parmi eux : car d'un côté il semble ne rendre capables du salut que ceux qui vivent dans les sectes où l'on reconnaît la divinité de Jésus-Christ avec les autres articles fondamentaux; et, de l'autre, après avoir construit *le corps de l'Église de tout ce grand amas de sectes qui font profession du christianisme dans toutes les provinces du monde*[6], composé où visiblement les sociniens sont compris, il conclut, en termes formels, *que les saints et les élus sont répandus dans toutes les parties de ce vaste corps.*

Les sociniens gagnaient leur cause, et M. Jurieu fut blâmé dans son parti même de leur avoir été trop favorable; ce qui fait que dans son Système

[1] *Syst. de l'Égl. l.* I, *c.* 20, 21, *etc.* — [2] *Syst. Préf.* sur la fin. — [3] *Luc.* XI, 17, 18.

[1] *Calixt. de fid. et stud. Conc. Ecc. n.* 1, 2, 3, 4, *etc. Lugd. Bat.* 1651. — [2] *Avert. aux Prot. de l'Eur. à la tête des Préf. p.* 19. — [3] *Ibid. p.* 12. — [4] *Préj. lég. p.* 4. — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid. p.* 4-8.

peu ses idées; car au lieu que dans les Pré-
ıettait naturellement dans le corps de l'É·
rerselle toutes les sectes quelles qu'elles
ns exception; dans le Système il y ajoute
ment ce correctif, *du moins celles qui con-
's points fondamentaux*[1] : ce qu'il explique
iité, et des autres de pareille conséquence.
emblait restreindre ses propositions géné-
ais à la fin, entraîné par la force de son
il rompt, comme nous verrons, toutes
res que la politique du parti lui imposait,
nnaît à pleine bouche que les vrais fidèles
t trouver dans la communion d'une Église
e.

'histoire de l'opinion qui compose l'Église
e des communions séparées. Elle paraît
endre une grande autorité dans le parti
t, si la politique ne l'empêche. Les disci-
alixte se multiplient parmi les luthériens.
ui regarde les calvinistes, on voit claire-
le nouveau système de l'Église y prévaut :
e M. Jurieu se signale parmi les siens en
ınt, et que nul n'en a mieux posé les prin-
mieux vu les conséquences, on n'en peut
ire voir l'irrégularité qu'en racontant le
où ce ministre est jeté par cette doctrine,
ible les avantages qu'il donne aux catho-

ıntendre sa pensée à fond, il faut présup-
distinction de l'Église considérée selon le
de l'Église considérée selon l'âme[2]. La pro-
u christianisme suffit pour faire partie du
l'Église; ce qu'il avance contre M. Claude,
ɔmpose le corps de l'Église que de vrais
nais pour avoir part à l'âme de l'Église, il
dans la grâce de Dieu.

distinction supposée, il est question de
elles sectes sont simplement dans le corps
e, et quelles sont celles où l'on peut parve-
'à participer à son âme, c'est-à-dire à la
t à la grâce de Dieu : c'est ce qu'il expli-
: clairement par une histoire abrégée qu'il
Église. Il la commence par dire qu'elle se
ıs le troisième siècle[3] : qu'on retienne cette
asse par-dessus le quatrième siècle, sans
er ni le blâmer : « Mais, poursuit-il, dans
uième, le six, le sept et le huit, l'Église
des divinités d'un second ordre, adora les
s, se fit des images, et se prosterna devant
ısque dans les temples; et alors devenue
:, difforme, ulcéreuse, elle était néanmoins
: » de sorte que l'âme y était encore; et
est bon de remarquer, elle y était au milieu
itrie.

tinue en disant que « l'Église universelle
visée en deux grandes parties, l'Église grec-
l'Église latine. L'Église grecque, avant ce
schisme, était déjà subdivisée en nestoriens,
chiens, en melchites, et en plusieurs au-
ctes : l'Église latine, en PAPISTES, vau-
« dois, hussites, taboristes, luthériens, calvinistes
« et anabaptistes[1]; » et il décide que « c'est une er-
« reur de s'imaginer que toutes ces différentes par-
« ties aient absolument rompu avec Jésus-Christ, en
« rompant les unes avec les autres[2]. »

Qui ne rompt pas avec Jésus-Christ ne rompt pas avec le salut et la vie; aussi compte-t-il ces sociétés parmi les sociétés vivantes. Les sociétés mortes, selon ce ministre, sont « celles qui ruinent le « fondement, c'est-à-dire, la Trinité, l'incarnation, « la satisfaction de Jésus-Christ, et les autres ar- « ticles semblables; mais il n'en est pas ainsi des « Grecs, des Arméniens, des Cophtes, des Abys- « sins, des Russes, des PAPISTES et des protes- « tants. Toutes, ces sociétés dit-il[3], ont formé l'É- « glise, et Dieu y conserve ses vérités fondamen- « tales. »

Il ne sert de rien d'objecter qu'elles renversent ces vérités par des conséquences tirées en bonne forme de leurs principes, parce que, comme elles désavouent ces conséquences, on ne doit pas, selon le ministre[4], les leur imputer : ce qui lui fait reconnaître des élus jusque chez les eutychiens, qui confondaient les deux natures de Jésus-Christ; et parmi les nestoriens, qui en divisaient la personne. « Il n'y a pas lieu de douter, dit-il[5], que Dieu ne « s'y conserve un résidu selon l'élection de la « grâce; » et, de peur qu'on ne s'imagine qu'il y ait plus de difficulté pour l'Église romaine que pour les autres, à cause qu'elle est, selon lui, le royaume de l'Antechrist, il satisfait expressément à ce doute, en assurant *qu'il s'est conservé des élus dans le règne de l'Antechrist même*[6], et jusque dans le sein de Babylone.

Le ministre le prouve par ces paroles : *Sortez de Babylone, mon peuple.* D'où il conclut que le peuple de Dieu, c'est-à-dire ses élus, y étaient donc. Mais, poursuit-il[7], il n'y était pas comme ses élus sont en quelque façon parmi les païens, d'où on les tire; *car Dieu n'appelle pas son peuple des gens qui sont en état de damnation :* par conséquent les élus qui se trouvent dans Babylone sont absolument hors de cet état, et en état de grâce. « Il est, dit-il, plus clair « que le jour que Dieu, dans ces paroles, *Sortez de* « *Babylone, mon peuple*, fait allusion aux Juifs de « la captivité de Babylone, qui constamment en « cet état ne cessèrent pas d'être Juifs et le peuple « de Dieu. »

Ainsi les Juifs spirituels et *le vrai Israël de Dieu*[8], c'est-à-dire ses véritables enfants, se trouvent dans la communion romaine, et s'y trouveront jusqu'à la fin; puisqu'il est clair que cette sentence : *Sortez de Babylone, mon peuple*[9], se prononce même dans la chute et dans la désolation de cette Babylone mystique qu'on veut être l'Église romaine.

Pour expliquer comment on s'y sauve, le ministre distingne deux voies : la première, qu'il a prise de M. Claude, est la voie de séparation et de discernement, lorsqu'on est dans la communion d'une

p. 223, etc. — [2] Préj. lég. c. 1. Syst. l. 1, c. 1. —

[1] Pag. 5. — [2] P. 6 — [3] Syst. p. 147, 149. — [4] Ibid. p. 155. — [5] Préj. c. 1, p. 16. — [6] Ubi supra. — [7] Syst. p. 145. — [8] Gal. VI, 16. — [9] Apoc. XVIII, 4.

Église sans participer à ses erreurs et à ce qu'il y a de mauvais dans ses pratiques. La seconde, qu'il a ajoutée à celle de M. Claude, est la voie de tolérance du côté de Dieu, lorsqu'en vue des vérités fondamentales que l'on conserve dans une communion, Dieu pardonne les erreurs qu'on met par-dessus.

Savoir s'il nous faut comprendre dans cette dernière voie, il s'en explique clairement dans le Système, où il déclare les conditions sous lesquelles on peut espérer de Dieu quelque tolérance *dans les sectes qui renversent le fondement par leur addition, sans l'ôter pourtant*[1]. On voit bien par ce qui vient d'être dit, que c'est de nous et de nos semblables qu'il entend parler; et la condition sous laquelle il accorde qu'on se peut sauver dans une secte de cette nature, c'est « qu'on y communique de bonne « foi, croyant qu'elle a conservé l'essence des sa« crements, et qu'elle n'oblige à rien contre la cons« cience : » ce qui montre que, loin d'obliger ceux qui demeurent dans ces sectes d'en rejeter la doctrine pour être sauvés, ceux qui y peuvent le plus tôt être sauvés sont ceux qui y demeurent de la meilleure foi, et qui sont le mieux persuadés tant de la doctrine que des pratiques qu'on y observe.

Il est vrai qu'il semble ajouter deux autres condition à celle-là : l'une, d'être engagé dans ces sectes par sa naissance [2]; et l'autre, de ne pouvoir communier dans une société plus pure, ou parce qu'on n'en connaît pas, ou parce qu'*on n'est pas en état de rompre* avec la société où l'on se trouve [3]. Mais il passe plus avant dans la suite; car après avoir proposé la question s'il est permis *d'être tantôt grec, tantôt latin, tantôt réformé, tantôt* PAPISTE, *tantôt calviniste, tantôt luthérien,* il répond que non, lorsqu'on fait *profession de croire ce qu'en effet on ne croit pas.* Mais si « on passe d'une secte « à l'autre par voie de séduction, et parce que l'on « cesse d'être persuadé de certaines opinions qu'on « avait auparavant regardées comme véritables, » il déclare « qu'on peut passer en différentes com« munions sans risquer son salut, comme on y « peut demeurer; parce que ceux qui passent dans « les sectes qui ne ruinent ni ne renversent les fonde« ments ne sont pas en un autre état que ceux qui « y sont nés : » de sorte que non-seulement on peut demeurer latin et papiste quand on est né dans cette communion, mais encore qu'on y peut venir du calvinisme sans sortir de la voie du salut; et ceux qui se sauvent parmi nous ne sont plus, comme disait M. Claude, ceux qui y sont sans approuver notre doctrine, mais ceux qui y sont de bonne foi.

Nos frères prétendus réformés peuvent apprendre de là que tout ce qu'on leur dit de nos idolâtries est visiblement excessif. On n'a jamais cru ni pensé qu'on pût sauver un idolâtre sous prétexte de sa bonne foi : une si grossière erreur, une impiété si manifeste ne compatit pas avec la bonne conscience. Ainsi l'idolâtrie qu'on nous impute est d'une espèce particulière; c'est une idolâtrie inventée pour exciter contre nous la haine des faibles et des ignorants.

[1] *Syst. p.* 173, 174. — [2] *Loc. cit.* — [3] *Ibid.* 158, 164, 259. *Ibid.* 174, 175, 196.

Mais il faut aujourd'hui qu'ils se désabusent; et ce n'est pas un si grand malheur de se convertir, puisque celui qui vante le plus nos idolâtries, et qui charge de plus d'opprobres et les convertisseurs et les convertis, demeure d'accord qu'ils peuvent être tous de vrais chrétiens.

Il ne faut non plus qu'on exagère la hardiesse qu'on nous impute d'avoir d'un côté augmenté le nombre des sacrements, et de l'autre d'avoir mutilé la cène, dont nous retranchons, dit-on, une espèce : car ce ministre décide que ce serait *une cruauté de chasser de l'Église* ceux qui admettent d'autres sacrements que les deux qu'il prétend seuls institués de Jésus-Christ[1], c'est-à-dire, le baptême et la cène; et loin de nous en exclure pour y avoir ajouté la confirmation, l'extrême-onction, et les autres, il n'en exclut même pas les chrétiens éthiopiens, à qui il fait recevoir la circoncision, non par une coutume politique, mais à titre de sacrement, encore que saint Paul ait dit : *Si vous recevez la circoncision, Jésus-Christ ne vous servira de rien*[2].

Pour ce qui regarde la communion sous une espèce, il n'y a rien de plus ordinaire dans les écrits des ministres, et même de celui-ci, que de dire qu'en donnant ainsi le sacrement de l'eucharistie, on en corrompt le fond et l'essence; ce qui est dire dans les sacrements *la même chose que si on ne les avait plus*[3]. Mais il ne faut pas prendre ces discours au pied de la lettre; car M. Claude nous a déjà dit qu'avant la réformation nos pères, qu'on ne communiait que sous une espèce, n'en avaient pas moins tous les aliments nécessaires, *sans soustraction d'aucun*[4]; et M. Jurieu dit encore plus clairement la même chose, puisqu'après avoir défini l'Église « l'amas de toutes les communions « qui prêchent un même Jésus-Christ, qui annon« cent le même salut, qui donnent les mêmes sa« crements en substance, et qui enseignent la même « doctrine[5], » il nous compte manifestement dans cet amas de communions et dans l'Église : ce qui suppose nécessairement que nous donnons la substance de l'eucharistie, et par conséquent que les deux espèces n'y sont pas essentielles. Que nos frères ne tardent donc plus à se ranger parmi nous de bonne foi, puisque leurs ministres leur ont levé le plus grand obstacle, et presque le seul qu'ils nous allèguent.

Il est vrai qu'il y paraît une manifeste opposition entre ce Système et les Confessions de foi des Églises protestantes; car les Confessions de foi donnent toutes unanimement deux seules marques de vraie Église, « la pure prédication de la parole « de Dieu, et l'administration des sacrements se« lon l'institution de Jésus-Christ[6] : » c'est pourquoi la Confession de foi de nos prétendus réformés a conclu que dans l'Église romaine, « d'où la pure « vérité de Dieu était bannie, et où les sacrements « étaient corrompus, ou anéantis du tout, à pro-

[1] *Syst. p.* 539, 548. — [2] *Gal.* V, 2. — [3] *Syst. p.* 548. — [4] Ci-dessus, *liv.* XV. — [5] *Syst. p.* 216. — [6] *Préj. légit. p.* 24.

« prement parler il n'y avait aucune Église[1]. » Mais notre ministre nous apprend qu'il ne faut pas prendre ces expressions à la rigueur[2], c'est-à-dire qu'il y a beaucoup d'exagération et d'excès dans ce que la réforme avance contre nous.

Il est pourtant curieux de voir comment le ministre se défendra de ces deux marques de la vraie Église, si solennelles dans tout le parti protestant. *Il est vrai*, dit-il[3], *nous les posons : nous*, c'est-à-dire, nous autres protestants : mais pour moi, « je « tournerais, poursuit-il, la chose autrement, et je « dirais que, pour connaître le corps de l'Église « chrétienne et universelle en général, il ne faut « qu'une marque : c'est la confession du nom de « Jésus-Christ, le vrai Messie et le rédempteur du « genre humain. »

Ce n'est pas tout : car après avoir trouvé les marques du corps de l'Église universelle, « il faut trou« ver celles de l'âme, afin qu'on puisse savoir en « quelle partie de cette Église Dieu se conserve des « élus.[4] » C'est ici, répond le ministre, qu'il faut « revenir à nos deux marques, la pure prédication « et la pure administration des sacrements[5]. » Toutefois qu'on ne s'y trompe pas : *il ne faut pas prendre cela dans un sens de rigueur*. La prédication est assez pure pour sauver l'essence de l'Église quand on conserve les vérités fondamentales, quelque erreur qu'on ajoute par-dessus : les sacrements sont assez purs, malgré *les additions :* ajoutons, suivant le principe que nous venons de voir, malgré les soustractions *qui les gâtent;* puisqu'au milieu de tout cela le fond subsiste, et que « Dieu « applique à ses élus ce qu'il y a de bon, empê« chant que ce qui est de l'institution humaine ne « leur nuise, et ne les perde. » Concluons donc avec le ministre qu'il ne faut rien prendre à la rigueur de ce qui se dit sur ce sujet dans la Confession de foi, et qu'au reste l'Église romaine (luthériens et calvinistes, calmez votre haine), l'Église romaine, dis-je, tant haïe et tant condamnée, malgré toutes vos Confessions de foi et tous vos reproches, peut se glorifier d'avoir en un sens très-véritable, et autant qu'il est nécessaire pour former les enfants de Dieu, *la pure prédication de sa parole, et la droite administration des sacrements.*

Si l'on dit que ces bénignes interprétations des Confessions de foi en anéantissent le texte, et qu'en particulier dire de l'Église romaine que *la vérité en est bannie*, que *les sacrements y sont ou falsifiés, ou anéantis du tout*, et enfin qu'à proprement parler *il n'y a plus aucune Église*[6], sont choses bien différentes de ce qu'on vient d'entendre, je l'avoue : mais c'est qu'en un mot on a connu par expérience qu'il n'y a plus moyen de soutenir les Confessions de foi, c'est-à-dire les fondements de la réforme. Aussi est-il véritable que les ministres dans le fond ne s'en soucient guère, et que ce n'est que par honneur qu'ils se mettent en tête d'y répondre; ce qui a fait inventer au ministre Jurieu les réponses qu'on vient de voir, plus honnêtes et plus ménagées que solides et sincères.

Au reste, pour soutenir ce nouveau système, il faut avoir un courage à l'épreuve de tout inconvénient, et ne se laisser effrayer à aucune nouveauté. Encore qu'on soit animé les uns contre les autres *jusqu'aux épées tirées*, il faut dire qu'on n'est qu'un même corps avec Jésus-Christ. Si quelqu'un se révolte contre l'Église, et qu'il la scandalise par ses crimes ou par ses erreurs, on croit en l'excommuniant le retrancher du corps de l'Église en général; et c'est ainsi que les protestants ont parlé aussi bien que nous[1] : c'est une erreur : on ne retranche ce scandaleux et cet hérétique que d'un troupeau particulier, et il demeure, malgré qu'on en ait, membre de l'Église catholique par la seule profession du nom chrétien; quoique Jésus-Christ ait prononcé : *Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, tenez-le*, non pas comme un homme qui est retranché d'un troupeau particulier, et qui demeure dans le grand troupeau de l'Église en général; mais tenez-le comme *un païen et un publicain*[2], comme un étranger du christianisme, comme un homme qui n'a plus de part avec le peuple de Dieu.

Au reste, ce qu'avance ici M. Jurieu est une opinion particulière, où il dément visiblement son Église. Un synode national a défini l'excommunication en ces termes : « Excommunier, dit-il, « c'est retrancher un homme du corps de l'Église « comme un membre pourri, et le priver de sa « communion et de tous ses biens[3]. » Et dans la propre formule de l'excommunication on parle ainsi au peuple : « Nous ôtons ce membre pourri de la « société des fidèles, afin qu'il vous soit comme « païen et péager[4]. » M. Jurieu n'oublie rien pour embrouiller cette matière avec ses distinctions de sentence déclarative et de sentence juridique; de sentence qui retranche du corps de l'Église, et de sentence qui retranche seulement d'une confédération particulière[5]. On n'invente ces distinctions qu'afin qu'un lecteur se perde dans ces subtilités, et ne puisse pas s'apercevoir qu'on ne lui dit rien. Car enfin on ne montrera jamais dans les Églises prétendues réformées d'autre excommunication, d'autre séparation, d'autre retranchement, que celui que je viens de rapporter; et on ne peut pas s'en éloigner plus expressément que fait M. Jurieu. Il prononce, et il répète en cent endroits et en cent manières différentes, *qu'on ne saurait chasser un homme de l'Église universelle*[6]; et son Église dit au contraire que l'excommunié doit être regardé comme *un païen*, qui n'est plus rien au peuple de Dieu. M. Jurieu continue : « Toute excommunica« tion se fait par une Église particulière, et n'est « rien que l'expulsion d'une Église particulière[7]; » et on voit que, selon les règles de sa religion, une Église particulière ôte un homme du corps de l'Église *comme* on fait *un membre pourri*, qui sans

[1] *Art.* 28. Ci-dessus, *liv.* XI. — [2] *Préj. p.* 135. — [3] *Ibid. p.* 25. *Syst. p.* 214. — [4] *Ibid.* — [5] *Préj. p.* 25. — [6] *Art.*

[1] *Art.* 28. Ci-dessus, *liv.* XV. — [2] *Matth.* XVIII, 17. — [3] II. *Syn. de Par.* 1565. — [4] *Discip. ch.* 8, *art.* 17, *p.* 102. — [5] *Syst. l.* II, *c.* 2. — [6] *Ibid. p.* 24, *etc.* — [7] *Ibid.*

doute n'est plus attaché à aucune partie du corps après qu'il en est retranché.

Voyons néanmoins encore ce que c'est que ces Églises particulières et ces troupeaux particuliers dont il prétend qu'on est retranché par l'excommunication. Le ministre s'en explique par ce principe : « Tous les différents troupeaux n'ont pas d'autre « liaison externe que celle qui se fait par voie de « confédération volontaire et arbitraire, » telle qu'était celle « des Églises chrétiennes dans le troi« sième siècle, à cause qu'elles se trouvèrent unies « sous un même prince temporel[1]. » Ainsi dès le troisième siècle, où l'Église était encore saine et dans sa pureté, selon le ministre, les Églises n'étaient liées que par une confédération arbitraire, ou, comme il l'appelle ailleurs, *par accident*[2]. Quoi donc! ceux qui n'étaient pas sujets de l'empire romain, ces chrétiens répandus dès le temps de saint Irénée, et même dès le temps de saint Justin, parmi les barbares et les Scythes, n'étaient-ils dans aucune liaison extérieure avec les autres Églises, et n'avaient-ils pas droit d'y communier? Ce n'est pas ainsi qu'on nous avait expliqué la fraternité chrétienne. Tout orthodoxe a droit de communier dans une Église orthodoxe; tout catholique, c'est-à-dire, tout membre de l'Église universelle, dans toute l'Église. Tous ceux qui portent la marque d'enfants de Dieu ont droit d'être admis partout où ils voient la table de leur commun Père, pourvu que leurs mœurs soient approuvées : mais on vient troubler ce bel ordre; on n'est plus en société que *par accident;* la fraternité chrétienne est changée en confédérations arbitraires, que l'on étend plus ou moins à sa volonté, selon les diverses Confessions de foi dont on est convenu[3]. Ces Confessions de foi sont des traités où l'on met ce que l'on veut. Les uns y ont mis *qu'ils enseigneraient les vérités de la grâce, comme elles ont été expliquées par saint Augustin*[4], et c'est, dit-on, les Églises prétendues réformées : il n'est pas vrai, il n'y a rien moins que saint Augustin dans leur doctrine; mais enfin il leur plaît de le dire ainsi. Il n'est pas permis à ceux-là d'être semi-pélagiens; *et les Suisses, aussi bien que ceux de Genève, les retrancheraient de leur communion*[5]. Mais pour ceux qui n'ont pas fait une semblable convention, ils seront semi-pélagiens, si bon leur semble. Bien plus : ceux qui sont entrés dans la confédération de Genève et dans celle des prétendus réformés, où l'on se croit obligé de soutenir la grâce de saint Augustin, *peuvent se départir* de l'accord[6]; mais il faut aussi qu'ils trouvent bon qu'on les sépare *d'une confédération* dont ils auront violé les lois : et *ce qu'on tolérerait* partout *ailleurs*, on ne le peut plus tolérer dans les troupeaux où l'on avait fait d'autres conventions.

Mais ces gens qui rompent l'accord de la réforme calvinienne, ou de quelque autre semblable confédération, que deviendront-ils? Et seront-ils obligés de se confédérer avec quelque autre Église? Point du tout. « Il n'est nullement nécessaire, « quand on se sépare d'une Église, d'en trouver « une autre à laquelle on adhère[1]. » Je vois bien qu'on est forcé de le dire ainsi, parce qu'autrement on ne pourrait excuser les Églises protestantes, qui, en se séparant de l'Église romaine, n'ont trouvé sur la terre aucune Église à qui elles pussent adhérer. Mais il faut entendre la raison qui autorise une telle séparation. « C'est, poursuit M. Jurieu[2], parce « que toutes les Églises sont naturellement libres « et indépendantes les unes des autres; ou, comme « il l'explique ailleurs, naturellement et originai« rement toutes les Églises sont indépendantes. »

Voilà précisément notre doctrine, diront ici les indépendants; nous sommes les vrais chrétiens qui défendent cette liberté primitive et naturelle des Églises. Mais cependant Charenton les a condamnés en 1644. Il a donc aussi par avance condamné M. Jurieu, qui les soutient : mais écoutons le décret[3] : « Sur ce qui a été représenté que plusieurs qui « s'appellent indépendants, parcequ'ils enseignent « que chaque Église se doit gouverner par ses pro« pres lois, SANS AUCUNE DÉPENDANCE de personne « en matière ecclésiastique, et sans obligation à re« connaître l'autorité des colloques et des synodes « pour son régime et sa conduite, » c'est-à-dire, sans aucune confédération avec quelque autre Église que ce soit; et voilà le cas de M. Jurieu bien posé : mais la réponse du synode est bien différente de la sienne; car le synode prononce, qu'il faut « craindre que ce « venin, gagnant insensiblement, ne jette, dit-il, la « confusion et le désordre entre nous, n'ouvre la « porte à toutes sortes d'irrégularités et d'extravagan« ces, et n'ôte tout moyen d'y apporter le remède : » ce qui serait également « préjudiciable à l'Église et « à l'État, et donnerait lieu à former autant de reli« gions qu'il y a de paroisses ou assemblées particu« lières. » Et M. Jurieu conclut au contraire, qu'en se séparant d'une Église sans adhérer à une autre, on ne fait que retenir *la liberté et l'indépendance* qui convient *naturellement et originairement* aux Églises, c'est-à-dire, la liberté que Jésus-Christ leur a donnée en les formant.

En effet, il n'y a pas moyen de soutenir, selon les principes de notre ministre, ces colloques et ces synodes. Car il suppose que si un royaume catholique se divisait d'avec Rome, et ensuite se subdivisait en plusieurs souverainetés, chaque prince pourrait faire *un patriarche*[4], et établir dans son État un gouvernement absolument indépendant de celui des États voisins, *sans appel*, sans liaison, sans correspondance; car tout cela, selon lui, dépend du prince : et c'est pourquoi il a fait dépendre la première confédération des Églises de l'unité de l'empire romain. Mais si cela est, son oncle Louis Dumoulin gagne sa cause : car il prétend que toute cette subordination de colloques et de synodes, en la regardant comme ecclésiastique et spirituelle,

[1] *Préj. p.* 6. *Syst. p.* 216, *etc.* 254, 262, 269, 305, 557. — [2] *Ibid. p.* 263.— [3] *Ibid. p.* 254. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid. p.* 249. [6] *Ibid. p.* 254.

[1] *Liv.* III, *c.* 15, *p.* 547. — [2] *Ibid.* — [3] *Discip. c.* 6, *de l'un. des Églis. Notes sur l'art.* 2, *p.* 118. — [4] *Liv.* III, *c.* 15, *p.* 549.

n'est qu'un papisme déguisé, et le commencement de l'Antechrist[1]; qu'il n'y a donc de puissance dans cette distribution des Églises que par l'autorité du souverain, et que les excommunications et les dégradations des synodes, soit provinciaux, soit nationaux, n'ont d'autorité que par là. Mais en poussant le raisonnement un peu plus loin, les excommunications des consistoires ne paraîtront pas plus efficaces que celles des synodes : ainsi, ou il n'y aura nulle juridiction ecclésiastique, et les indépendants auront raison; ou elle sera dans les mains du prince, et enfin Louis Dumoulin aura converti son neveu, qui s'est si longtemps opposé à ses erreurs.

Voilà où va le système où l'on met à présent tout le dénoûment de la matière de l'Église : on est étonné quand on entend ces nouveautés. Quelle erreur de s'imaginer qu'il n'y ait de liaison extérieure entre les Églises chrétiennes que par rapport à un prince, ou par quelque autre *confédération volontaire et arbitraire*, et de ne vouloir pas entendre que Jésus-Christ a obligé ses fidèles à vivre dans une Église, c'est-à-dire, comme on l'avoue, dans une société extérieure, et à communier entre eux non-seulement dans la même foi et dans les mêmes sentiments, mais encore, quand on se rencontre, dans les mêmes sacrements et dans le même service; en sorte que les Églises, en quelque distance qu'elles soient, ne soient que la même Église distribuée en divers lieux, sans que la diversité des lieux empêche l'unité de la table sacrée, où tous communient les uns avec les autres, comme ils font avec Jésus-Christ leur commun chef!

Considérons maintenant l'origine du nouveau système qu'on vient de voir. Son auteur se vante peut-être, comme il fait dans les autres dogmes, d'avoir pour lui les trois premiers siècles; et il y a apparence que l'opinion qui renferme toute l'Église dans une même communion, puisqu'on la prétend si tyrannique, sera née sous l'empire de l'Antechrist. Non, elle est née en Asie dès le troisième siècle[2]; Firmilien, un si grand homme, et ses collègues, de si grands évêques, en sont les auteurs : elle a passé en Afrique, où saint Cyprien, un si illustre martyr, et la lumière de l'Église, l'a embrassée avec tout le concile d'Afrique; et c'est cette nouvelle opinion qui leur a fait rebaptiser tous les hérétiques, puisqu'ils n'en alléguaient d'autre raison, sinon que les hérétiques n'étaient pas de l'Église catholique.

Il faut avouer que saint Cyprien a fait ce mauvais raisonnement : les hérétiques et les schismatiques ne sont pas du corps de l'Église catholique, donc il les faut rebaptiser quand ils y viennent. Mais M. Jurieu n'oserait dire que le principe de l'unité de l'Église, dont saint Cyprien abusait, fût aussi nouveau que la conséquence qu'il en tirait; puisque ce ministre avoue[3] que *la fausse idée de l'unité de l'Église s'était formée sur l'histoire des deux premiers siècles, jusqu'à la moitié ou la fin du troisième. Il ne faut point s'étonner*, continue-t-il, que l'Église regardât toutes les sectes qui étaient durant ces temps-là, *comme entièrement séparées du corps de l'Église; car cela était vrai :* et il ajoute que ce fut dans ce temps-là, c'est-à-dire, dans les deux premiers siècles jusqu'au milieu du troisième, *qu'on prit habitude de croire que les hérétiques n'appartenaient aucunement à l'Église*[1] : ainsi la doctrine de saint Cyprien, qu'on accuse de nouveauté et même de tyrannie, était une *habitude* contractée dès les deux premiers siècles de l'Église, c'est-à-dire, dès l'origine du christianisme.

Il faudra aussi avouer que cette doctrine de saint Cyprien sur l'unité de l'Église n'a pas été inventée à l'occasion de la rebaptisation des hérétiques; puisque le livre *de l'Unité de l'Église*, où la doctrine qui en exclut les hérétiques et les schismatiques est si clairement établie, a précédé la dispute de la rebaptisation : de sorte que saint Cyprien était entré naturellement dans cette doctrine, ensuite de la tradition des deux siècles précédents.

Il n'est pas moins assuré que toute l'Église avait embrassé aussi bien que lui cette doctrine longtemps avant la dispute de la rebaptisation. Car cette dispute a commencé sous le pape saint Étienne. Or, devant, et non-seulement sous saint Lucius son prédécesseur, mais encore dès le commencement de saint Corneille, prédécesseur de saint Lucius, Novatien et ses sectateurs avaient été regardés comme séparés de la communion de tous les évêques et de toutes les Églises du monde[2], quoiqu'ils n'eussent pas renoncé à la profession du christianisme, et qu'ils n'eussent renversé aucun article fondamental. On tenait donc dès lors pour séparés de l'Église universelle, même ceux qui conservaient les fondements, s'ils rompaient l'unité sous d'autres prétextes.

Ainsi c'est un fait indubitable que la doctrine combattue par M. Jurieu était reçue dans toute l'Église, non-seulement avant la querelle de la rebaptisation, mais encore dès l'origine du christianisme; et saint Cyprien s'en servit, non pas comme d'un nouveau fondement qu'il donnait à son erreur, mais comme d'un principe commun dont tout le monde convenait.

Le ministre a osé dire que ses idées sur l'Église sont celles du concile de Nicée, et conclut que ce saint concile ne rejetait pas tous les hérétiques de la communion de l'Église, à cause qu'il n'ordonnait pas de les rebaptiser tous[3] : car il ne faisait rebaptiser ni les novatiens ou cathares, ni les donatistes, ni les autres qui retenaient le fondement de la foi; mais seulement les paulianistes, c'est-à-dire, les sectateurs de Paul de Samosate, qui niaient la Trinité et l'incarnation. Mais, sans attaquer le ministre par d'autres raisons, il ne faut écouter que lui-même pour s'en convaincre. Il parle du concile de Nicée *comme du plus universel qui ait jamais été tenu*[4]; mais néanmoins qui ne le fut pas tout à fait, puisque *les grandes assemblées des novatiens et des donatistes n'y furent point appelées*. Je ne veux que cet aveu pour conclure qu'on ne les regardait

[1] *Fascic. Ep. Lud. Molin.* — [2] *Syst. l.* 1, *c.* 7, 8. — [3] *Ibid. p.* 66.

[1] *Syst. l.* 1, 66. — [2] *Epist. Cyp. ad Antonian. etc. Edit. Bal. p.* 66. — [3] *Syst. p.* 61. — [4] *Ibid. p.* 231.

donc pas alors comme partie de l'Église universelle, puisqu'on ne songea seulement pas à les appeler dans un concile convoqué exprès pour la représenter.

Et en effet, écoutons comme ce concile parle des novatiens ou cathares : *Ceux-là*, dit-il[1], *lorsqu'ils viendront à l'Église catholique*. Arrêtons; l'affaire est vidée : ils n'y sont donc point. Il ne parle pas en autres termes des paulianistes, dont il improuve le baptême : *Touchant les paulianistes, lorsqu'ils demandent d'être reçus dans l'Église catholique*[2] : encore un coup, ils n'y sont donc pas selon l'idée de ces Pères, et le ministre en convient. Mais afin qu'il n'ose plus dire que ceux dont on reçoit le baptême sont dans l'Église catholique, et non pas ceux dont on le rejette, le concile met également hors de l'Église catholique tant ceux dont il approuve le baptême, comme les novatiens, que ceux qu'il fait rebaptiser, comme les paulianistes : par conséquent, cette différence ne dépendait point du tout de ce que les uns étaient réputés membres de l'Église catholique, et les autres non.

Il en faut dire autant des donatistes, dont le concile de Nicée ne reçut pas la communion, ni les évêques; et au contraire, il reçut dans ses séances Cécilien, évêque de Carthage, dont les donatistes s'étaient séparés. Ce concile regardait donc aussi les donatistes comme séparés de l'Église universelle.

Que le ministre nous vienne dire maintenant que les Pères de Nicée sont de son avis, ou que leur doctrine était nouvelle, ou que, lorsqu'ils prononcèrent contre les ariens cette sentence : *La sainte Église catholique et apostolique les frappe d'anathème*, ils les laissaient unis avec eux dans cette même Église catholique, et ne les chassaient seulement que d'une confédération volontaire et arbitraire qu'ils pouvaient étendre plus ou moins à leur gré : ces discours devraient paraître comme des prodiges.

Le ministre range parmi les Symboles que tout le monde reçoit, ceux des apôtres, de Nicée, et de Constantinople. On est d'accord en effet que ces trois Symboles n'en font qu'un, et que celui de ces deux premiers conciles œcuméniques ne fait qu'expliquer celui des apôtres. Nous avons vu les sentiments du concile de Nicée. Le concile de Constantinople agit sur les mêmes principes, puisqu'il chasse toutes les sectes de son unité : d'où il conclut, dans sa lettre à tous les évêques, *que le corps de l'Église n'est pas divisé*[3]; et c'était dans ce même esprit qu'il avait dit dans son Symbole : *Je crois une sainte Église, catholique et apostolique*[4]; ajoutant ce mot *une* à ceux de sainte et de catholique, qui étaient dans le Symbole des apôtres, et le fortifiant par celui d'*apostolique*, pour montrer que l'Église ainsi définie, et parfaitement une par l'exclusion de toutes les sectes, était celle que les apôtres avaient fondée.

[1] *Conc. Nic. can.* 8, *Labb. tom.* II, *col.* 1 *et seq.* — [2] *Can.* 19. — [3] *Conc. CP. epist. ad omn. Episc. Labb. tom.* II, *col.* 965. — [4] *Ibid. col.* 953.

Le lecteur intelligent attend ici ce que lui dira le hardi ministre sur le Symbole des apôtres, et sur l'article : *Je crois l'Église catholique*. On avait cru jusqu'ici, et même dans la réforme, que ce Symbole, si unanimement reçu par tous les chrétiens, était un abrégé et comme un précis de la doctrine des apôtres et de l'Écriture. Mais le ministre nous apprend tout le contraire : car après avoir décidé que les apôtres n'en sont point les auteurs, il ne veut pas même accorder (ce que personne jusqu'ici n'avait nié) que du moins il ait été fait entièrement selon leur esprit[1]. Il dit donc, « qu'il faut chercher « le sens des artiles du Symbole, non dans l'Écri« ture, mais dans l'intention de ceux qui l'ont com« posé. » Mais, poursuit-il, le Symbole n'a pas été fait tout d'un coup : l'article, *Je crois l'Église catholique, a été ajouté au quatrième siècle*. A quoi sert ce raisonnement, si ce n'est pour se préparer un refuge contre le Symbole, et ne lui donner que l'autorité du quatrième siècle? au lieu que tous les chrétiens l'ont regardé jusqu'ici comme la commune confession de foi de tous les siècles et de toutes les Églises chrétiennes, depuis le temps des apôtres.

Mais voyons enfin, quoi qu'il en soit, comment il définit selon le Symbole la sainte Église catholique. Il rejette d'abord la définition qu'il attribue aux catholiques; il n'approuve pas davantage celle qu'il donne aux protestants. Pour lui, qui s'élève au-dessus des protestants ses confrères comme au-dessus des catholiques ses ennemis; ayant à définir l'Église de tous les temps, il le fera en disant que « c'est le corps de ceux qui font profession de croire « Jésus-Christ le véritable Messie : corps divisé en « un grand nombre de sectes[2]; » il faut encore ajouter, qui s'excommunient les unes les autres, afin que toutes les hérésies frappées d'anathème, et encore tous les schismatiques, fussent-ils divisés d'avec leurs frères *jusqu'aux épées tirées*, pour nous servir de l'expression du ministre, aient le bonheur de se trouver dans l'Église du Symbole, et dans l'unité chrétienne qui nous y est enseignée. Voilà ce qu'on ose dire dans la réforme; et le royaume de Jésus-Christ y porte dans sa propre définition le caractère de la division *par laquelle tout royaume est désolé*, selon l'Évangile[3].

Le ministre devait du moins se souvenir du Catéchisme qu'il a enseigné lui-même à Sedan durant tant d'années, où, après qu'on a récité : *Je crois l'Église catholique*, on en conclut « que hors de l'Église « il n'y a que damnation et que mort; et que tous « ceux qui se séparent de la communauté des fidèles, « pour faire secte à part, ne doivent espérer de « salut[4]. » Il est bien certain qu'on parle ici de l'Église universelle : on peut donc faire secte à part à son égard; on peut se séparer de son unité. Je demande si en cet endroit *faire secte à part* est un mot qui signifie l'apostasie. Celui qui fait secte à part est celui qui prend le turban, et qui renonce publiquement à son baptême. Est-ce ainsi que par-

[1] *Préj. lég. ch.* 2, *p.* 27, 28. *Syst. p.* 217. — [2] *Préj. p.* 29. — [3] *Luc.* XI, 17. — [4] *Cat. des prét. Réf. Dim.* 17.

lent les hommes? Est-ce ainsi qu'il faut parler dans un Catéchisme à un enfant innocent, afin de lui embrouiller toutes ses idées, et qu'il ne sache plus à quoi s'en tenir?

Je crois travailler au salut des âmes en continuant le récit des égarements du ministre, les plus grands et les plus visibles où la défense d'une mauvaise cause ait peut-être jamais jeté aucun homme. Ce qu'il a fallu inventer, pour soutenir le système, est plus étrange, s'il se peut, et plus inouï que le système même. Il a fallu brouiller toutes les idées que nous donne l'Écriture. Elle nous parle du schisme de Jéroboam comme d'une action détestable, qui a commencé par une révolte [1]; qui s'est soutenue par une idolâtrie formelle, et en adorant des veaux d'or; qui a fait quitter jusqu'à l'arche; enfin qui a fait renoncer à la loi de Moïse, à Aaron, au sacerdoce, et à tout le ministère lévitique, pour conserver un faux sacerdoce *aux dieux étrangers et aux démons* [2]. Et toutefois il faut dire que ces schismatiques, ces hérétiques, ces déserteurs de la loi, ces idolâtres, faisaient partie du peuple de Dieu. Les sept mille que Dieu s'était réservés, et le reste de l'élection dans Israël, adhéraient au schisme [3]. Les prophètes du Seigneur communiquaient avec ces schismatiques et ces idolâtres, et rompaient avec Juda, où était le lieu que Dieu avait choisi; et un schisme si qualifié ne devait pas être compté *parmi les péchés qui détruisent la grâce* [4]. Si cela est, toute l'Écriture ne sera plus qu'une illusion, et que l'exagération la plus outrée qui se trouve dans tout le langage humain. Mais enfin, que faut-il dire aux passages qu'allègue M. Jurieu? Tout, plutôt que d'avouer un si grand excès, et de mettre des idolâtres publics dans la société des enfants de Dieu : car ce n'est pas ici le lieu d'approfondir davantage cette matière.

L'Église chrétienne ne se sauve non plus des mains du ministre que l'Église judaïque : il l'attaque dans son fort et dans sa fleur, et jusque dans ces bienheureux temps où elle était gouvernée par les apôtres. Car, selon lui [5], les Juifs convertis (c'est-à-dire, la plus grande partie de l'Église, puisqu'il y en *avait tant de milliers,* selon la parole de saint Jacques [6], et constamment la plus noble, puisqu'elle comprenait ceux sur lesquels les autres *étaient entés, la tige, la racine sainte d'où la bonne sève de l'olivier était* découlée sur les sauvageons [7]) étaient hérétiques et schismatiques, coupables même d'une hérésie dont saint Paul a dit qu'elle *anéantissait la grâce, et ne laissait rien à espérer de Jésus-Christ* [8]. Le reste de l'Église, c'est-à-dire ceux qui venaient des Gentils, participaient au schisme et à l'hérésie en y consentant, et en reconnaissant comme saints et comme frères en Jésus-Christ ceux qui avaient dans l'esprit une si étrange hérésie, et dans le cœur une jalousie si criminelle; et les apôtres eux-mêmes étaient les plus hérétiques et les plus schismatiques de tous, puisqu'ils connivaient à de tels crimes et à de telles erreurs. Telle est l'idée qu'on nous donne de l'Église chrétienne sous les apôtres, lorsque le sang de Jésus-Christ était, pour ainsi dire, encore tout chaud, sa doctrine toute fraîche, l'esprit du christianisme encore dans toute sa force. Quelle idée auront les impies de la suite de l'Église, si ces commencements tant vantés sont fondés sur l'hérésie et sur le schisme, et qu'il faille étendre la corruption jusqu'à ceux qui avaient les prémices de l'esprit?

Il semblait que notre ministre voulait du moins exclure les sociniens de la société du peuple de Dieu, puisqu'il a dit si souvent qu'ils attaquaient directement les vérités fondamentales, et que les sociétés d'où on les ôte sont des sociétés mortes, qui ne peuvent donner à Dieu des enfants [1]. Mais tout cela n'était qu'un faux semblant, et le ministre méprisait en son cœur ceux qui s'y laisseraient surprendre.

En effet, le principe fondamental de sa doctrine, c'est que « jamais la parole de Dieu n'est prêchée « dans un pays, que Dieu ne lui donne efficace à « l'égard de quelques-uns [2]. » Comme donc très-constamment la parole de Dieu est prêchée parmi les sociniens, le ministre conclut très-bien, selon ses principes, que « si le socianisme se fût autant « répandu que l'est, par exemple, le papisme, Dieu « aurait aussi trouvé les moyens d'y nourrir ses élus, « et de les empêcher de participer aux hérésies mor« telles de cette secte; comme autrefois il trouvait « bien moyen de conserver dans l'arianisme un nom« bre d'élus et de bonnes âmes qui se garantirent de « l'hérésie des ariens. »

Que si les sociniens, dans l'état où ils se trouvent maintenant, ne peuvent pas contenir les élus de Dieu, ce n'est pas à cause de leur perverse doctrine; c'est que « comme ils ne font point nombre dans le monde, « qu'ils y sont dispersés sans y faire figure, qu'en la « plupart des lieux ils n'ont point d'assemblée, il n'est « pas nécessaire de supposer que Dieu y sauve per« sonne. » Cependant, puisqu'il est constant que les sociniens ont eu des églises en Pologne, et qu'ils en ont encore aujourd'hui en Transylvanie, on pourrait demander au ministre quelle quantité il en faut pour *faire figure.* Mais, quoi qu'il en soit, selon lui, il ne tient qu'aux princes de donner des enfants de Dieu à toutes les sociétés, quelles qu'elles soient, en leur donnant des assemblées : et si le diable achève son œuvre, si en prenant les hommes par le penchant des sens, et en répandant par ce moyen les sociniens dans le monde, il trouve encore le moyen de leur procurer un exercice plus libre et plus étendu, il forcera Jésus-Christ à y former ses élus.

Le ministre répondra sans doute que, s'il dit qu'on se peut sauver dans la communion des sociniens, ce n'est pas par voie de tolérance, mais par voie de discernement et de séparation : c'est-

[1] III. *Reg.* XII, 12. II. *Par.* X. 13. — [2] II. *Par.* XI, 15. — [3] *Syst. liv.* I, *c.* 13. — [4] *Ibid. ch.* XX, *p.* 153. — [5] *Ibid. ch.* XIV. *ch.* XXI, *p.* 167. — [6] *Act.* XXI. 20. — [7] *Rom.* XI. 17, *etc.* — [8] *Syst.* ibid. *ch.* XX, *p.* 167. *Gal.* V, 2, 4.

[1] *Préj. lég. p.* 4, 5, *etc. Syst. p.* 147, 149, *etc.* — [2] *Préj. lég. p.* 16. *Syst. l.* I, *ch.* XII, *p.* 98, 102; *ch.* XIX, *p.* 149, *etc; ch.* XX, *p.* 153, *etc.*

à-dire que ce n'est pas en présupposant que Dieu tolère le socinianisme, comme il fait les autres sectes qui ont conservé les fondements; mais, au contraire, en présupposant que ces associés des sociniens, en discernant le bon d'avec le mauvais dans la prédication de cette secte, en rejetteront les blasphèmes dans leur cœur, encore qu'à l'extérieur ils demeurent unis avec elle.

Mais, de quelque sorte qu'il le prenne, sa réponse n'est pas moins pleine d'impiété. Car premièrement il n'est point d'accord avec lui-même sur la tolérance de ceux qui nient la divinité du Fils de Dieu, puisqu'il étend cette tolérance jusqu'aux ariens : « Damner, dit-il[1], tous ces chrétiens innombrables qui vivaient sous la communion externe de l'arianisme, dont les uns en détestaient les dogmes, les autres les ignoraient, les autres LES TOLÉRAIENT EN ESPRIT DE PAIX, les autres étaient retenus dans le silence par la crainte et par l'autorité; damner, dis-je, tous ces gens-là, c'est une opinion de bourreau, et qui est digne de la cruauté du papisme. » Ainsi la miséricorde de M. Jurieu s'étend non-seulement jusqu'à ceux qui demeuraient dans la communion des ariens parce qu'ils en ignoraient les sentiments, mais encore jusqu'à ceux qui les savaient; et non-seulement jusqu'à ceux qui, en les sachant et les détestant dans leur cœur, ne les blâmaient point *par crainte*, mais encore jusqu'à ceux qui *les toléraient en esprit de paix*, c'est-à-dire, jusqu'à ceux qui jugeaient que nier la divinité de Jésus-Christ était un dogme tolérable. Qui empêche donc qu'*en esprit de paix* on ne tolère encore les sociniens comme on tolère les autres, et qu'on n'étende sa charité jusqu'à les sauver ?

Mais quand le ministre se repentirait d'avoir porté la tolérance jusqu'à cet excès, et que dans la communion des sociniens il ne voudrait sauver que ceux qui en détesteraient les sentiments dans leur cœur, sa doctrine n'en serait pas meilleure pour cela; puisqu'enfin il faudrait toujours sauver ceux qui sachant le sentiment des sociniens ne laisseraient pas de demeurer dans leur communion externe, c'est-à-dire, de fréquenter leurs assemblées, de se joindre à leurs prières et à leur culte, et d'assister à leurs prédications avec un extérieur si semblable à celui des autres, qu'ils passassent pour être des leurs. Si cette dissimulation est permise, on ne sait plus ce que c'est que l'hypocrisie, ni ce que veut dire cette sentence : *Retirez-vous des tabernacles des impies*[2].

Que si le ministre répond que ceux qui fréquenteraient de cette sorte les assemblées des sociniens dirigeraient leur intention de manière qu'ils ne participeraient qu'à ce qu'il y a de bon parmi eux, c'est-à-dire, à l'unité de Dieu et à la mission de Jésus-Christ, c'est encore une plus grande absurdité; puisque rien n'empêche en ce sens qu'on ne vive encore dans la communion des Juifs et des mahométans : car il n'y aurait qu'à penser qu'on ne participe avec eux que dans la croyance de l'unité de Dieu, en détestant dans son cœur, sans en dire mot, ce qu'ils prononcent contre Jésus-Christ; et si l'on dit que c'est assez pour être damné de faire son culte ordinaire d'une assemblée où Jésus-Christ est blasphémé, les sociniens, qui blasphèment sa divinité et tant d'autres de ses vérités, ne sont pas meilleurs.

Telles sont les absurdités du nouveau système : on ne s'y jette pas volontairement, et on ne prend pas plaisir à se rendre soi-même ridicule en avançant de tels paradoxes. Mais c'est qu'un abîme en attire un autre : on ne tombe dans ces excès que pour sauver d'autres excès où l'on était déjà tombé. La réforme était tombée dans l'excès de se séparer non-seulement de l'Église où elle avait reçu le baptême, mais encore de toutes les Églises chrétiennes. Dans cet état, pressée de répondre où était l'Église avant les réformateurs, elle ne pouvait tenir un langage constant; et l'iniquité se démentait elle-même. Enfin, n'en pouvant plus, et peu contente de toutes les réponses qu'on avait faites de nos jours, elle a cru enfin se dégager, en disant que *ce n'est point aux sociétés* particulières, aux luthériens, aux calvinistes, qu'il faut demander la suite visible de leur doctrine et de leurs pasteurs; qu'il est vrai *qu'elles n'étaient pas encore formées il y a deux cents ans*, mais que l'Église universelle dont ces sectes font partie était visible dans les *communions qui composaient le christianisme*, les *Grecs*, les *Abyssins*, les *Arméniens*, les *Latins*[1], et que c'est toute la succession dont on a besoin. Voilà le dernier refuge : c'est là tout le dénoûment. Mais toutes les sectes en diront autant, il en faut convenir. Il n'en est ni n'en fut jamais aucune, qui, à ne prendre en chacune que la profession commune du christianisme, ne trouve sa succession comme notre ministre a trouvé la sienne; de sorte que, pour donner une suite et une perpétuité toujours visible à son Église, il a fallu prodiguer la même grâce aux sociétés les plus nouvelles et les plus impies.

Le plus grand outrage qu'on puisse faire à la vérité est de la connaître, et en même temps de l'abandonner, ou de l'affaiblir. M. Jurieu a reconnu de grandes vérités : Premièrement, que *l'Église se prend ordinairement pour une société* toujours visible; et je *vais même,* dit-il[2], *sur ce sujet plus loin que M. de Meaux.* A la bonne heure : ce que j'avais dit était suffisant; mais puisqu'il nous en veut donner davantage, je le reçois de sa main.

Secondement, il convient qu'on ne peut nier *que l'Église, laquelle le Symbole nous oblige de croire, ne soit une Église visible*[3].

C'en était assez pour démontrer la perpétuelle visibilité de l'Église; puisque ce qu'on croit dans le Symbole est d'une éternelle et immuable vérité. Mais afin qu'il demeure pour constant que cet article de notre foi est fondé sur une promesse expresse de Jésus-Christ, le ministre nous accorde encore que l'Église, à qui Jésus-Christ avait promis que l'enfer ne prévaudrait point contre elle, était « une

[1] *Préj. p.* 22. — [2] *Num.* XVI, 16.

[1] *Syst. liv.* I, *c.* 26, *p.* 236; *liv.* III, *c.* 17. — [2] *Ibid. p.* 215. — [3] *Ibid. p.* 217.

« Église confessante, une Église qui publie la foi « avec saint Pierre, une Église par conséquent tou- « jours extérieure et visible[1] ; » ce qu'il pousse si avant, qu'il assure sans hésiter que celui « qui au- « rait la foi, sans la profession de la foi, ne serait « pas de l'Église[2]. »

C'est encore ce qui lui a fait dire, « qu'il est de « l'essence de l'Église chrétienne qu'elle ait un mi- « nistère [3]. » Il approuve aussi bien que M. Claude que nous inférions de ces paroles de notre Seigneur, *Enseignez, baptisez, et je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles*[4], « qu'il y aura toujours des doc- « teurs avec lesquels Jésus-Christ enseignera, et « que la vraie prédication ne cessera jamais dans « l'Église[5]. » Il en dit autant des sacrements, et il demeure d'accord que le lien des chrétiens par les « sacrements est essentiel à l'Église ; qu'il n'y a point « de véritable Église sans sacrements[6] : » d'où il conclut qu'il en faut *avoir l'essence* et le fond pour être du corps de l'Église.

De tous ces passages exprès, le ministre conclut avec nous que l'Église *est toujours visible, nécessairement visible*[7] ; et, ce qu'il y a de plus remarquable, non-seulement *selon le corps*, mais encore *selon l'âme*, comme il parle : parce que, dit-il, « quand je vois les sociétés chrétiennes, où la doc- « trine conforme à la parole de Dieu est conservée, « autant qu'il est nécessaire pour l'essence de l'É- « glise, je sais et je vois certainement qu'il y a là « des élus, puisque partout où sont les vérités fon- « damentales, elles sont salutaires à quelques « gens. »

Après cette suite de doctrine, que le ministre confirme par tant de passages exprès, on croirait qu'il n'y a rien de mieux établi dans son esprit par les Écritures, par les promesses de Jésus-Christ, par le Symbole des apôtres, que la perpétuelle visibilité de l'Église : et néanmoins il dit le contraire, non par conséquence, mais en termes formels ; puisqu'il dit en même temps que cette perpétuelle visibilité de l'Église *ne se prouve point par ces preuves qu'on appelle de droit*[8], c'est-à-dire par l'Écriture, comme il l'explique, « qu'en supposant que « Dieu se conserve toujours un nombre de fidèles « cachés, une Église pour ainsi dire souterraine, et « inconnue à toute la terre ; car une Église cachée « et inconnue est tout aussi bien le corps de Jésus- « Christ, son épouse, et son royaume, qu'une Église « connue ; et enfin, que les promesses de Jésus- « Christ demeureraient en leur entier, quand l'É- « glise serait tombée dans un si grand obscurcisse- « ment, qu'on ne pût marquer et dire : Là est la « vraie Église, et là Dieu se conserve des élus. »

Que devient donc cet aveu formel, que l'Église dans l'Écriture est toujours visible ; que les promesses qu'elle a reçues de Jésus-Christ pour sa perpétuelle durée s'adressent à une Église visible, à une Église qui publie sa foi, à une Église qui a des élus et un ministère, à qui le ministère est essentiel, et qui n'est plus une Église, si la profession de la foi lui manque ? On n'en sait rien : le ministre croit tout concilier, en nous disant que pour lui, à la vérité, il croit l'Église toujours visible, et qu'on peut prouver par l'histoire qu'elle l'a toujours été[1]. Qui ne voit où il en veut venir ? C'est qu'en un mot s'il arrive qu'un protestant soit forcé d'avouer selon sa croyance que l'Église ait cessé d'être visible, en tout cas il aura nié un fait ; mais il n'aura pas renversé une promesse de Jésus-Christ. Mais c'est là trop grossièrement nous donner le change. Il ne s'agit pas de savoir si l'Église, par bonheur, a toujours duré jusqu'ici dans sa visibilité ; mais si elle a des promesses d'y durer toujours : ni si M. Jurieu le croit ; mais si M. Jurieu a écrit que tous les chrétiens sont obligés de le croire comme une vérité révélée de Dieu, et comme un article fondamental inséré dans le Symbole. Constamment il l'a écrit, nous l'avons vu : il le nie aussi clairement, nous le voyons ; et il continue à faire voir que la question de l'Église jette les ministres dans un tel désordre, qu'ils ne savent par où en sortir, et ne songent qu'à se laisser quelque échappatoire.

Mais il ne leur en reste aucun, pour peu qu'ils suivent les principes qu'ils ont accordés : car si l'Église est visible, et toujours visible, par la confession de la vérité ; si Jésus-Christ a promis qu'elle le serait éternellement : il est plus clair que le jour qu'il n'est permis en aucun moment de s'éloigner de sa doctrine ; ce qui est dire en d'autres termes qu'elle est infaillible. La conséquence est très-claire ; puisque s'éloigner de la doctrine de celle qui enseigne toujours la vérité, ce serait trop visiblement se déclarer ennemi de la vérité même : encore une fois, il n'y a rien de plus clair ni de plus simple.

Voyons néanmoins par où les ministres ont tâché de parer ce coup. Jésus-Christ a promis, disent-ils, un ministère perpétuel, mais non pas un ministère toujours pur : l'essence du ministère subsistera dans l'Église, parce qu'on gardera les fondements ; mais ce qu'on ajoutera par-dessus y mettra de la corruption : ce qui fait dire à M. Claude que le ministère n'en viendra jamais à la soustraction d'une vérité fondamentale[2], telle qu'on la voit, par exemple, dans le socianisme, où la divinité de Jésus-Christ est rejetée ; mais qu'il n'y a pas un pareil inconvénient à corrompre par addition les vérités salutaires, comme on a fait dans l'Église romaine ; parce que les fondements du salut subsistent toujours.

Selon les mêmes principes, M. Jurieu demeure d'accord que Jésus-Christ a promis « qu'il y aurait « toujours des docteurs avec lesquels il enseigne- « rait, et ainsi que la véritable prédication ne cesse- « rait jamais dans son Église[3] ; » mais il distingue : il y aura toujours des docteurs avec lesquels Jésus-Christ enseignera les vérités fondamentales, il l'avoue ; mais que jamais il n'y ait d'erreur dans ce ministère, il le nie : de même, « la vraie prédica-

[1] *Syst. p.* 215. — [2] *Ibid. p.* 2. — [3] *Ibid. c.* 15, *p.* 549, *etc.* — [4] *Matth.* XXVIII, 19, 20. — [5] *Syst.* Ibid. *p.* 228, 229. — [6] *P.* 539, 548. — [7] *Préj. lég. c.* 2, *p.* 18, 19, 20. — [8] *Ibid. p.* 21, 22, *etc. Syst. p.* 221.

[1] *Syst. p.* 125. *Préj.* 22. — [2] *Rép. au disc. de M. de Cond.* 383 *et suiv.* — [3] *Syst. p.* 228, 29.

« tion ne cessera jamais dans l'Église : nous l'a-« vouons, répond-il[1], si par la vraie prédication on « entend une prédication qui annonce les vérités es-« sentielles et fondamentales ; mais nous le nions, « si par la vraie prédication on entend une doctrine « qui ne renferme aucunes erreurs. »

Pour dissiper tous ces nuages, il n'y a qu'à demander en un mot à ces messieurs où ils ont appris à restreindre les promesses de Jésus-Christ : celui qui est puissant pour empêcher les soustractions, pourquoi ne le sera-t-il pas pour empêcher les additions dangereuses? Quelle certitude a-t-on donc que la prédication sera plus pure et le ministère plus privilégié du côté de la soustraction que du côté de l'addition? La parole, *Je suis avec vous*[2], marque une protection universelle à ceux avec qui Jésus-Christ enseigne. Si la durée du ministère extérieur et visible est un ouvrage humain, il peut également manquer de tous côtés : si parceque Jésus-Christ s'en mêle selon ses promesses, on est assuré que la soustraction n'y a jamais régné, on n'entend plus comment l'addition y pourra régner plus tôt.

Et certainement il n'est pas possible, en convenant, comme on fait, que Jésus-Christ a promis à son Église que la vérité y serait toujours annoncée, et qu'il serait éternellement avec les ministres de la même Église pour enseigner avec eux, il n'est, dis-je, pas possible qu'il n'ait voulu dire que la vérité qu'il promettait d'y conserver serait pure, et telle qu'il l'a révélée ; n'y ayant rien de plus ridicule que de lui faire promettre qu'il enseignerait toujours la vérité avec ceux qui en retiendraient un fond qu'ils inonderaient de leurs erreurs, et même qu'ils détruiraient, comme on le suppose, par la suite inévitable de leur doctrine.

En effet, je laisse à juger aux protestants si ces magnifiques promesses de rendre l'Église inébranlable dans la visible profession de la vérité sont remplies, dans l'état que le ministre nous a représenté par ces paroles : « Nous disons que l'Église « est perpétuellement visible ; mais la plupart du « temps et PRESQUE TOUJOURS elle est plus visible « par la corruption de ses mœurs, par l'addition « de plusieurs FAUX DOGMES, par la déchéance « de son ministère, PAR SES ERREURS ET PAR SES « SUPERSTITIONS, que par les vérités qu'elle con-« serve[3]. » Si c'est une telle visibilité que Jésus-Christ a promise à son Église ; si c'est ainsi qu'il promet que la vérité y sera toujours enseignée[4] ; il n'y a point de secte, quelque impie qu'elle soit, qui ne puisse se glorifier que la promesse de Jésus-Christ s'accomplit en elle : et si Jésus-Christ promet seulement d'enseigner avec tous ceux qui enseigneront quelque vérité, de quelque erreur qu'elle soit mêlée, il ne promet rien de plus à son Église qu'aux sociniens, aux déistes, aux athées même, puisqu'il n'y en a guère de si perdu qui ne conserve quelque reste de la vérité.

Il est maintenant aisé d'entendre ce que nous avons souvent avancé, que l'article du Symbole, *Je crois l'Église catholique et universelle*, emporte nécessairement la foi de son infaillibilité ; et qu'il n'y a point de différence entre croire l'Église catholique, et croire à l'Église catholique, c'est-à-dire en approuver la doctrine.

[1] *Syst. p.* 228, 229. — [2] *Matth.* XXVIII. 20. — [3] *Préj. lég. p.* 21. — [4] *Matth.* XVI. 18.

Le ministre s'élève avec mépris contre ce raisonnement de *M. de Meaux*, et il y oppose deux réponses[1]. La première, que l'Église universelle n'enseigne rien ; la seconde, que quand on opposerait qu'elle enseignerait la vérité, il ne s'ensuivrait pas qu'elle l'enseignât toute pure.

Mais il se contredit dans ces deux réponses : dans la première, en termes formels, comme on va voir ; dans la seconde, par la conséquence évidente de ses principes, comme on le verra dans la suite.

Écoutons donc comme il parle dans sa première réponse. « L'Église universelle, dit-il[2], dont il « est parlé dans le Symbole, ne peut, à proprement « parler, ni enseigner ni prêcher la vérité : » et moi je lui prouve le contraire par lui-même ; puisqu'il avait dit, deux pages auparavant, que l'Église à laquelle Jésus-Christ promet une éternelle subsistance, en disant : *Les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle*, « est une Église confes-« sante, une Église qui publie la foi[3] : » or cette Église est constamment l'Église universelle, et la même dont il est parlé dans le Symbole : donc l'Église universelle, dont il est parlé dans le Symbole, confesse et publie la vérité ; et le ministre ne peut plus nier, sans se démentir lui-même, que cette Église *ne confesse*, qu'elle *n'enseigne*, qu'elle *ne prêche* la vérité, si ce n'est que la publier et la confesser soit autre chose que la prêcher à tout l'univers.

Mais enfonçons davantage dans les sentiments du ministre sur cette importante matière. Ce qu'il répète le plus, ce qu'il presse le plus vivement dans son système, c'est que l'Église universelle *n'enseigne rien, ne décide rien, n'a jamais rendu, ne rendra jamais et ne pourra jamais rendre aucun jugement ;* et qu'*enseigner, décider, juger,* c'est le propre des Églises particulières[4].

Mais cette doctrine est si fausse, que, pour la trouver convaincue d'erreur, il ne faut que continuer la lecture des endroits où elle est établie ; car voici ce qu'on y trouvera : « Les communions « subsistantes, et qui font figure, sont les Grecs, « les Latins, les protestants, les Abyssins, les Ar-« méniens, les nestoriens, les Russes. Je dis que « le consentement de toutes les communions à EN-« SEIGNER certaines vérités, est une espèce de « JUGEMENT, et de JUGEMENT INFAILLIBLE[5]. » Ces communions *enseignent* donc ; et puisque ces communions, selon lui, sont l'Église universelle, il ne peut nier que l'Église universelle n'enseigne : il ne peut non plus nier qu'elle ne juge en un certain sens, puisqu'il lui attribue *une espèce de jugement*, qui ne peut rien être de moins qu'un sentiment déclaré. Voilà donc, du consentement du ministre, un sentiment déclaré, et encore un sentiment infaillible, de l'Église qu'il appelle universelle.

[1] *Syst. l.* I, *ch.* 26, *p.* 217, 218. — [2] *P.* 218. — [3] *P.* 215. — [4] *P.* 6, 218, 233, 234, 235. — [5] *P.* 236.

Il poursuit : « Quand le consentement de l'É-« glise universelle est général dans tous les siè-« cles, aussi bien que dans toutes les communions, « alors je soutiens que ce consentement unanime « fait une démonstration [1]. »

Ce n'est pas assez : cette démonstration est fondée sur l'assistance perpétuelle que Dieu doit, selon lui, à son Église : « Dieu, dit-il [2], NE SAU-« RAIT PERMETTRE que de grandes sociétés chré-« tiennes se trouvent engagées dans des erreurs « mortelles, et qu'elles y persévèrent longtemps. » Et un peu après : « Est-il apparent que Dieu ait « abandonné l'Église universelle à ce point, que « toutes les communions, unanimement dans tous « les siècles, aient renoncé des vérités de la dernière « importance ? »

De là il suit clairement que le sentiment de l'Église universelle est une règle certaine de la foi; et le ministre en fait l'application aux deux disputes les plus importantes qui puissent être, selon lui-même, parmi les chrétiens. La première est celle des sociniens, qui comprend tant de points essentiels : et sur cela, « on ne peut, dit-il [3], regar-« der que comme une témérité prodigieuse et une « marque certaine de réprobation l'audace des so-« ciniens, qui, dans les articles de la divinité de « Jésus-Christ, de la Trinité des personnes, de la « rédemption, de la satisfaction, du péché origi-« nel, de la création, de la grâce, de l'immortalité « de l'âme et de l'éternité des peines, se sont éloi-« gnés du sentiment de toute l'Église universelle. » Elle a donc, encore un coup, un sentiment, cette Église universelle : son sentiment emporte avec soi une infaillible condamnation des erreurs qui y sont contraires, et sert de règle pour la décision de tous les articles qu'on vient de voir.

Il y a encore une autre matière où ce sentiment sert de règle : « Je crois que c'est encore ici LA « RÈGLE LA PLUS SÛRE pour juger quels sont les « points fondamentaux, et les distinguer de ceux « qui ne le sont pas; question si épineuse et si dif-« ficile à résoudre : c'est que tout ce que les chrétiens « ont cru unanimement et croient encore partout, « est fondamental et nécessaire au salut. »

Cette règle n'est pas seulement assurée et claire, mais encore très-suffisante; puisque le ministre, après avoir dit que la discussion des textes, des versions, des interprétations de l'Écriture, et même la lecture de ce divin livre, n'est pas nécessaire au fidèle pour former sa foi, conclut enfin « qu'une « simple femme qui aura appris le Symbole des apô-« tres, et qui l'entendra dans le sens de l'Église uni-« verselle (en gardant d'ailleurs les commandements « de Dieu), sera peut-être dans une voie plus sûre « que les savants qui disputent avec tant de capa-« cité sur la diversité des versions [4]. »

Il y a donc des moyens aisés pour connaître ce que croit l'Église universelle, puisque cette connaissance peut venir jusqu'à une simple femme. Il y a de la sûreté dans cette connaissance, puisque cette simple femme se repose dessus : il y a enfin une entière suffisance, puisque cette femme n'a rien à rechercher davantage, et que, pleinement instruite sur la foi, elle n'a plus à songer qu'à bien vivre. Cette croyance n'est ni aveugle ni déraisonnable, puisqu'elle se fonde sur des principes clairs et sûrs, et qu'en effet quand on est faible, comme nous le sommes tous, la souveraine raison est de savoir à qui il faut se fier.

Mais poussons encore plus loin ce raisonnement. Ce qui, en matière de foi, fait une certitude absolue, une certitude *de démonstration*, et *la meilleure règle* pour décider les vérités, doit être clairement fondé sur la parole de Dieu. Or est-il que cette espèce d'infaillibilité, que le ministre attribue à l'Église universelle, emporte une certitude absolue et une certitude de *démonstration;* et c'est *la plus sûre règle* pour décider les vérités les plus essentielles et à la fois les plus épineuses : elle est donc clairement fondée sur la parole de Dieu.

Lors donc que dorénavant nous presserons les protestants par l'autorité de l'Église universelle; s'ils nous objectent que nous suivons l'autorité et les traditions des hommes, leur ministre les confondra, en leur disant avec nous que suivre l'Église universelle, ce n'est pas suivre les hommes, mais Dieu même, qui l'assiste par son Esprit.

Si le ministre répond que nous ne gagnons rien par cet aveu, puisque l'Église où il reconnaît cette infaillibilité n'est pas la nôtre, et que toutes les communions chrétiennes entrent dans la notion qu'il nous donne de l'Église : il n'en sera pas moins confondu par ses propres principes; puisqu'il vient de mettre parmi les conditions de la vraie foi, qu'il faut entendre le Symbole *dans le sens de l'Église universelle.* Il faut donc entendre *en ce sens* l'article du Symbole où il est parlé de l'Église universelle elle-même. Or est-il que l'Église universelle n'a jamais cru que l'Église universelle fût l'amas de toutes les sectes chrétiennes : le ministre ne trouve point cette notion dans tous les lieux, ni dans tous les temps; il est au contraire demeuré d'accord que la notion qui réduit l'Église à une parfaite unité, en excluant de sa communion toutes les sectes, est de tous les siècles, et même des trois premiers [1] : il l'a vue dans les deux conciles dont il reçoit les Symboles, c'est-à-dire dans celui de Nicée et dans celui de Constantinople. Ce n'est donc point en ce sens, mais au nôtre, que la *simple femme,* qu'il fait marcher si sûrement dans la voie du salut, doit entendre dans le Symbole le mot d'Église universelle; et quand cette bonne femme dit qu'elle y croit, elle est obligée de regarder une certaine communion que Dieu aura distinguée de toutes les autres, et qui ne contient en son unité que les orthodoxes : communion qui sera le vrai royaume de Jésus-Christ parfaitement uni en soi-même, et opposé au royaume de Satan, dont le caractère est la désunion [2], comme on a vu.

Que si le ministre croit se sauver en répondant

[1] *Syst. p.* 237. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid. l.* III, *c.* 4, *p.* 465.

[1] *Ci-devant,* dans ce même livre, *p.* 145 *et suiv.* — [2] *Luc,* XI. 17.

que quand nous aurions prouvé qu'il y a une communion de cette sorte, nous n'aurions encore rien fait, puisqu'il nous resterait à prouver que cette communion est la nôtre; j'avoue qu'il y aurait encore quelques pas à faire avant que d'en venir jusque-là : mais en attendant que nous le fassions, et que nous forcions les ministres à les faire selon ses principes, nous trouvons déjà dans ses principes de quoi rejeter son Église. Car lorsqu'il nous a donné pour règle ce que l'Église universelle croit partout unanimement, de peur de comprendre les sociniens dans cette Église universelle dont il leur opposait l'autorité, il a réduit l'Église aux *communions qui sont anciennes et étendues*[1], en excluant les sectes qui n'ont ni l'un ni l'autre de ces avantages, et *qui pour cette raison ne pouvaient être appelées ni communions, ni communions chrétiennes.* Voilà donc deux grands caractères que doit avoir, selon lui, une communion, pour mériter d'être appelée chrétienne, *l'antiquité et l'étendue :* or est-il qu'il est bien constant que les Églises de la réforme n'étaient au commencement ni anciennes ni étendues, non plus que celles des sociniens et des autres que le ministre rejette : elles n'étaient donc *ni Églises, ni communions :* mais si elles ne l'étaient pas alors, elles ne l'ont pu devenir depuis; elles ne le sont donc pas encore, et, selon les règles du ministre, on n'en peut trop tôt sortir.

Il ne sert de rien de répondre que ces Églises avaient leurs prédécesseurs dans ces grandes sociétés qui étaient auparavant, et qui conservaient les vérités fondamentales; car il ne tient qu'aux sociniens d'en dire autant. Le ministre les presse en vain par ces paroles : « Que ces gens nous montrent une communion qui ait enseigné leur dogme. Pour trouver la succession de leur doctrine, ils commencent par un Cérinthus; ils continuent par un Artémon, par un Paul de Samosate, par un Photin, et autres gens semblables, qui n'ont jamais assemblé en un quatre mille personnes, qui n'ont jamais eu de communion, et qui ont été l'abomination de toute l'Église [2]. » Quand le ministre les presse ainsi, il a raison dans le fond; mais il n'a pas raison selon ses principes, puisque les sociniens lui diront toujours que le seul fondement du salut, c'est de croire un seul Dieu, et un seul Christ médiateur; que c'est l'unité de ces dogmes, où tout le monde convient, qui fait l'unité de l'Église; que les dogmes surajoutés peuvent bien faire des confédérations particulières, mais non pas un autre corps d'Église universelle; que leur foi a subsisté et subsiste encore dans toutes les sociétés chrétiennes; qu'ils peuvent vivre parmi les calvinistes, comme les prétendus élus des calvinistes vivaient dans l'Église romaine avant Calvin; qu'ils ne sont non plus obligés à montrer ni à compter leurs prédécesseurs, que les luthériens ou les calvinistes; qu'il n'est pas vrai qu'ils aient été *l'abomination de toute l'Église,* puisque, outre qu'ils en étaient, toute l'Église n'a jamais pu s'assembler contre eux; que toute l'Église *n'enseigne rien,* ne *décide rien,* ne déteste rien; que toutes ces fonctions n'appartiennent qu'aux Églises particulières; qu'on a tort de leur reprocher la clandestinité, ou plutôt la nullité de leurs assemblées; que celles des luthériens ou des calvinistes n'étaient pas d'une autre nature au commencement; qu'à cet exemple ils s'assemblent lorsqu'ils le peuvent, et où ils en ont la liberté; que si d'autres l'ont arrachée par des guerres sanglantes, leur cause n'en est pas meilleure; et qu'en quelque sorte qu'on obtienne du prince ou du magistrat une telle grâce, soit par négociation ou par force, y attacher le salut, c'est faire dépendre le christianisme de la politique.

Après les grandes avances que le ministre vient de faire, pour peu qu'il voulût s'entendre lui-même, il serait bientôt de notre avis. Le sentiment de l'Église universelle, c'est une règle; c'est une règle certaine contre les sociniens : il faut donc pouvoir montrer une Église universelle où les sociniens ne soient pas compris. Ce qui les en exclut, c'est le défaut d'étendue et de succession : il faut donc leur pouvoir montrer une succession qu'ils ne puissent trouver parmi eux : or ils y trouvent manifestement la même succession dont les calvinistes se vantent, c'est-à-dire une succession dans les principes qui leur sont communs avec les autres sectes : il faut donc en pouvoir trouver une autre; il faut, dis-je, pouvoir trouver une succession dans les dogmes particuliers à la secte dont on veut établir l'antiquité. Or cette succession ne convient pas aux calvinistes, qui dans leurs dogmes particuliers n'ont pas plus de succession ni d'antiquité que les sociniens : il faut donc sortir de leur Église, aussi bien que de l'Église socinienne : il faut pouvoir trouver une antiquité et une succession meilleure que celle des uns et des autres. En la trouvant, cette antiquité et cette succession, on aura trouvé la certitude de la foi : on n'aura donc qu'à se reposer sur les sentiments de l'Église et sur son autorité; et tout cela qu'est-ce autre chose, je vous prie, que de reconnaître l'Église infaillible? Ce ministre nous conduit donc par une voie assurée à l'infaillibilité de l'Église.

Je sais qu'il use de restriction. « L'Église universelle, dit-il[1], est infaillible jusqu'à un certain degré, c'est-à-dire jusqu'à ces bornes qui divisent les vérités fondamentales de celles qui ne le sont pas. » Mais nous avons déjà fait voir que cette restriction est arbitraire. Dieu ne nous a point expliqué qu'il renfermât dans ces bornes l'assistance qu'il a promise à son Église, ni qu'il dût restreindre ses promesses au gré des ministres. Il donne son Saint-Esprit, non pas pour enseigner quelque vérité, mais pour enseigner *toute vérité*[2]; parce qu'il n'en a point révélé qui ne fût utile et nécessaire en certains cas. Jamais donc il ne permettra qu'aucune de ces vérités s'éteigne dans le corps de l'Église universelle.

Ainsi, quelle que soit la doctrine que je montrerai une fois universellement reçue, il faut que le ministre la reçoive selon ses principes : et s'il croit se sauver en répondant que cette doctrine, par exemple

[1] *Syst. l.* II, *c.* I, *p.* 238. — [2] *Ibid.*

[1] *Syst. l.* II, *c.* I, *p.* 236. — [2] *Joan.* XVI, 13.

la transsubstantiation, le sacrifice, l'invocation des saints, l'honneur des images, et les autres de cette nature, se trouvent en effet dans toutes les communions orientales aussi bien que dans l'Église d'Occident, mais qu'elles n'y ont pas toujours été, et que c'est dans cette perpétuité qu'il a mis le fort de sa preuve et l'infaillibilité de l'Église universelle, il ne s'est pas entendu lui-même ; puisqu'il n'a pu croire dans l'Église universelle une assistance perpétuelle du Saint-Esprit, sans comprendre dans cet aveu non-seulement tous les temps ensemble, mais encore chaque temps en particulier; cette perpétuité les enfermant tous : d'où il s'ensuit qu'entre tous les temps de la durée de l'Église, il ne s'en pourra jamais trouver un seul où l'erreur dont le Saint-Esprit s'est obligé de la garder prévale. Or on a vu que le Saint-Esprit s'est également obligé de la garder de toute erreur, et pas plus de l'une que de l'autre ; il n'y en aura donc jamais aucune.

Ce qui fait ici hésiter les adversaires, c'est qu'ils n'ont qu'une foi humaine et chancelante. Mais le catholique, dont la foi est divine et ferme, dira sans hésiter : Si le Saint-Esprit a promis à l'Église universelle de l'assister indéfiniment contre les erreurs, donc contre toutes; et si contre toutes, donc toujours : et toutes les fois qu'on trouvera en un certain temps une doctrine établie dans toute l'Église catholique, ce ne sera jamais que par erreur qu'on croira qu'elle est nouvelle.

Nous le pressons trop, dira-t-il, et enfin nous le forcerons à abandonner son principe de l'infaillibilité de l'Église universelle. A Dieu ne plaise qu'il abandonne un principe si véritable, ni qu'il se plonge dans tous les inconvénients qu'il a voulu éviter en l'établissant! car il lui arriverait ce que dit saint Paul : *Si je rebâtis ce que j'ai abattu, je me rends moi-même prévaricateur*[1]. Mais puisqu'il a commencé à prendre une médecine si salutaire, il faut la lui faire avaler jusqu'à la dernière goutte, quelque amère qu'elle lui paraisse maintenant; c'est-à-dire, qu'il faut du moins lui marquer toutes les conséquences nécessaires de la vérité qu'il a une fois reconnue.

Il s'embarrasse sur l'infaillibilité des conciles universels : mais premièrement quand il n'y aurait point de conciles, le ministre demeure d'accord que le consentement de l'Église, même sans être assemblée, servirait de règle certaine. Son consentement pourrait être connu, puisqu'on suppose qu'à présent il l'est assez pour condamner les sociniens, et pour servir de règle immuable dans les questions les plus épineuses. Or, par le même moyen qu'on condamne les sociniens, on pourra aussi condamner les autres sectes. Et, en effet, on ne peut nier que sans que toute l'Église fût assemblée, elle n'ait suffisamment condamné Novatien, Paul de Samosate, les manichéens, les pélagiens, et une infinité d'autres sectes. Ainsi, quelque secte qui s'élève, on la pourra toujours condamner comme on a fait celles-là, et l'Église sera infaillible dans cette condamnation, puisque son consentement servira de règle. Secondement, en avouant que l'Église universelle est infaillible, comment ne le seront point les conciles qui la représentent, qu'elle reçoit, qu'elle approuve, et où on n'a fait autre chose que porter ses sentiments dans une assemblée légitime?

Mais cette assemblée est impossible, parce qu'on ne peut assembler tous les pasteurs de l'univers, et qu'on peut encore moins assembler tant de communions opposées. Quelle chicane! S'est-on jamais avisé de demander pour un concile œcuménique que tous les pasteurs s'y trouvassent? N'est-ce pas assez qu'il en vienne tant, et de tant d'endroits, et que les autres consentent si évidemment à leur assemblée, qu'il sera clair qu'on y a porté le sentiment de toute la terre? Qui pourra donc refuser son consentement à un tel concile, sinon celui qui dira que Jésus-Christ, contre sa promesse, a abandonné toute l'Église? Et si le sentiment de l'Église avait tant de force pendant qu'elle était répandue, combien plus en aura-t-elle étant réunie!

Pour ce que dit le ministre sur les communions opposées, je n'ai qu'un mot à lui dire. Si l'Église universelle est infaillible dans les communions opposées, elle le serait beaucoup davantage en demeurant dans son unité primitive. Prenons-la donc en cet état; assemblons-en les pasteurs au troisième siècle, avant que l'Église se fût gâtée, avant, si l'on veut, que Novatien se fût séparé : il faudra reconnaître alors que, pour empêcher le progrès d'une erreur, l'assemblée d'une tel concile sera un secours divin. Supposons maintenant ce qui est arrivé : un superbe Novatien se fait évêque dans un siége déjà rempli, et fait une secte qui veut réformer l'Église ; on le chasse, on l'excommunie. Quoi! parce qu'il continue à se dire chrétien, il sera de l'Église malgré qu'on en ait? Parce qu'il poussera son audace jusqu'aux derniers excès, et qu'il ne voudra écouter aucune raison, l'Église aura perdu sa première unité, et ne pourra plus s'assembler, ni former un concile universel, que cet orgueilleux ne le veuille? La témérité aura-t-elle tant de pouvoir? et ne tiendra-t-il qu'à couper une branche, et encore une branche pourrie, pour dire que l'arbre a perdu son unité et sa racine?

Il est donc incontestable que malgré un Novatien, malgré un Donat, malgré les autres esprits également contentieux et déraisonnables, l'Église pourra s'assembler en concile œcuménique. Que dis-je, elle le pourra? elle l'a fait, puisque malgré Novatien, malgré Donat, on a tenu le concile de Nicée. Qu'il y fallût appeler, et, qui pis est, y faire venir actuellement les sectateurs de ces hérésiarques pour tenir légitimement cette assemblée, c'est à quoi on ne songea seulement pas. S'aviser maintenant de cette chicane, et treize cents ans après que tout le monde, à la réserve des impies, a tenu ce saint concile pour universel, soutenir qu'il ne l'était pas, et qu'il n'était pas possible à l'Eglise catholique de tenir un tel concile, à cause qu'on ne pouvait pas y assembler les rebelles qui avaient injustement rompu l'unité, c'est vouloir la faire dépendre de ses ennemis, et punir leur rébellion sur elle-même.

[1] Gal. II, 18.

Voilà donc enfin un concile bien universel, par conséquent infaillible, si ce n'est qu'on ait oublié tout ce qu'on vient d'accorder; et je suis bien aise ici de faire entendre à M. Jurieu ce qu'en dit un savant Anglais, bon protestant[1]. « Il s'agissait dans « ce concile d'un article principal de la religion « chrétienne. Si dans une question de cette impor- « tance on s'imagine que tous les pasteurs de l'Église « aient pu tomber dans l'erreur et tromper tous les « fidèles, comment pourra-t-on défendre la parole « de Jésus-Christ, qui a promis à ses apôtres, et « en leurs personnes à leurs successeurs, d'être « toujours avec eux? promesse qui ne serait pas « véritable, puisque les apôtres ne devaient pas « vivre si longtemps; n'était que leurs successeurs « sont ici compris en la personne des apôtres mê- « mes; » ce qu'il confirme par un passage de Socrate[2], qui dit que « les Pères de ce concile, quoi- « que simples et peu savants, ne pouvaient tomber « dans l'erreur, parce qu'ils étaient éclairés par « la lumière du Saint-Esprit : » par où il nous montre tout ensemble l'infaillibilité des conciles universels par l'Écriture, et par la tradition de l'ancienne Église. Dieu bénisse le savant Bullus! et en récompense de ce sincère aveu, et ensemble du zèle qu'il a fait paraître à défendre la divinité de Jésus-Christ, puisse-t-il être délivré des préjugés qui l'empêchent d'ouvrir les yeux aux lumières de l'Église catholique, et aux conséquences nécessaires de la vérité qu'il avoue!

Je n'entreprends ni l'histoire, ni la défense de tous les conciles généraux : il me suffit d'avoir marqué dans un seul, par des principes avoués, ce qu'un lecteur attentif étendra facilement à tous les autres; et le moins qu'on puisse conclure de cet exemple, c'est que Dieu ayant préparé dans ces assemblées un secours si présent à son Église agitée, c'est renoncer à la foi de la Providence, de croire que les schismatiques puissent tellement changer la constitution de l'Église, que ce remède lui devienne absolument impossible.

Pour affaiblir l'autorité des jugements ecclésiastiques sur les matières de foi, M. Jurieu a osé dire que ce ne sont pas même des jugements, que les pasteurs assemblés en ce cas ne sont *pas des juges, mais des sages et des experts*, et qu'*ils* n'agissent *pas avec autorité*[3]; que c'est faute d'avoir entendu ce secret, que ses confrères *ont écrit sur cette matière avec si peu de netteté*[4]; et la raison qu'il apporte pour ôter aux conciles le titre de juges, est *que, n'étant pas infaillibles, ils ne sauraient être juges dans les décisions de foi*, parce que *qui dit juge dit une personne à laquelle il faut se soumettre*[5].

Que les pasteurs ne soient pas juges dans les questions de la foi, c'est ce qu'on n'avait jamais ouï dire parmi les chrétiens, pas même dans la réforme, où l'autorité ecclésiastique est si affaiblie. Au contraire M. Jurieu nous produit lui-même des paroles du synode de Dordrect, où ce synode se *déclare juge*, et même *juge légitime, dans la cause d'Arminius*[1], qui constamment regardait la foi.

On lit aussi dans la Discipline que tous « les « différends d'une province seront définitivement « jugés, et sans appel, au synode provincial d'i- « celle, à la réserve de ce qui touche les suspensions « et dépositions..... et aussi ce qui concerne la doc- « trine, les sacrements, et le général de la disci- « pline, tous lesquels cas pourront de degré en « degré aller jusqu'au synode national, pour en avoir « le jugement définitif et dernier[2]; » ce qui s'appelle dans un autre endroit *l'entière et finale résolution*[3].

Dire avec M. Jurieu que le terme de jugement se prend ici *dans un sens étendu*[4], pour un rapport d'experts, et non pas pour une sentence *de juges qui aient autorité de lier la conscience*, c'est faire illusion au langage humain : car qu'est-ce donc que d'agir avec autorité et de lier les consciences, si ce n'est de pousser les choses jusqu'à obliger les particuliers condamnés à *acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu de leurs erreurs enregistrées, à peine d'être retranchés de l'Église*[5]?

Est-ce là un jugement dans un sens impropre, *et plus étendu*, et non pas un jugement en toute rigueur? Et que les synodes aient usé de ce pouvoir, nous l'avons vu dans l'affaire de Piscator[6], où l'on obligea de souscrire au formulaire qui condamnait sa doctrine : nous l'avons vu dans l'affaire d'Arminius, et dans la souscription qui fut exigée aux canons du synode de Dordrect; et tous les registres de nos réformés sont pleins de souscriptions semblables.

A cela M. Jurieu n'a trouvé d'autre remède que de dire que « lorsqu'un synode termine des contro- « verses qui ne sont pas importantes, il ne doit ja- « mais obliger les parties condamnées à souscrire, « et à croire ses décisions[7] : » mais cela est contre les termes exprès de la Discipline, qui oblige à « ac- « quiescer de point en point, et avec exprès désa- « veu des erreurs enregistrées, à peine d'être re- « tranché de l'Église; » ce que M. Jurieu entend lui-même « des controverses moins importantes qui « ne détruisent ni ne blessent le fondement[8]. »

Il ne restait plus que de dire que *retrancher de l'Église*, en cet endroit, c'est seulement retrancher d'une confédération arbitraire, contre les paroles expresses de la Discipline, qui, expliquant ce retranchement dans le même chapitre, n'en connaît point d'autre que celui qui retranche du corps un membre pourri, et le renvoie avec les païens, comme nous avons déjà vu[9].

Il n'est donc que trop visible que ce ministre a changé les maximes de la secte. Rétablissons-les maintenant, et joignons-les aux principes du ministre, nous trouverons clairement l'infaillibilité reconnue. Par les principes du ministre, si les conciles étaient juges dans les matières de la foi, ils se-

[1] *Bullus, Defens. fid. Nicæn. proœm. n.* 2, *p.* 2. — [2] *Ibid. n.* 3. *Socr. lib.* I, *c.* 9. — [3] *Syst. lib.* III, *c.* 2, *p.* 243; *c.* 3, *p.* 251; *c.* 4, *p.* 258. — [4] *Ibid.* 243. — [5] *P.* 255.

[1] *P.* 257. — [2] *Discip. c.* 8, *art.* 10. — [3] *Ibid. c.* 5, *art.* 32, *p.* 114. — [4] *Syst. p.* 257. — [5] *Discip. art.* 32. — [6] Ci-dessus, *liv.* XII. — [7] *Syst. p.* 306. — [8] *Ibid. p.* 270. — [9] *P.* 269. *Discip. art.* 17.

raient infaillibles : or par les principes de son Église ils sont juges : il faut donc que le ministre condamne ou lui-même, ou son Église, s'il n'avoue l'infaillibilité des conciles, du moins de ceux où se trouve la dernière et finale résolution : mais quand il aurait ôté aux pasteurs assemblés le titre de juges, pour ne leur laisser que celui d'experts, les conciles n'en demeureront que mieux autorisés par sa doctrine ; puisqu'il n'y a point d'homme de bon sens qui ne se tînt pour le moins aussi téméraire de résister au sentiment de tous les experts, qu'à une sentence de tous les juges.

Il n'est pas moins embarrassé des lettres de soumission que les députés de tous les synodes provinciaux devaient porter au national en bonne forme, et en ces termes : « Nous promettons devant « Dieu de nous soumettre à tout ce qui sera conclu « et résolu dans votre sainte assemblée, persuadés « que nous sommes que Dieu y présidera, et vous « conduira par son Saint-Esprit en toute vérité et « équité, par la règle de sa parole [1]. » Les dernières paroles démontrent qu'il s'agissait de religion ; et on ne sait plus ce que c'est que d'être juges, et encore juges souverains, si des gens à qui on fait un tel serment ne le sont pas. Nous avons montré ailleurs [2] qu'on l'exigeait en toute rigueur; que plusieurs provinces furent censurées pour avoir fait difficulté de se soumettre *à la clause d'approbation, de soumission et d'obéissance;* et qu'on était obligé *à la faire en propres termes à tout ce qui serait conclu et arrêté, sans condition ou modification.* Ces paroles sont si pressantes, qu'après s'être longtemps tourmenté à les expliquer, M. Jurieu, à la fin, en vient à dire *qu'on promet cette soumission sous les règlements de discipline qui regardent des choses indifférentes* [3], ou en tout cas sur des controverses moins importantes, *qui ne détruisent : ni ne blessent le fondement de la foi* de sorte, conclut-il, « qu'il n'est pas étrange qu'en ces « sortes de choses on rende au synode une entière « soumission ; parce que, dans les controverses qui « ne sont pas de la dernière importance, on doit « sacrifier des vérités au bien de la paix. »

Sacrifier des vérités, et des vérités révélées de Dieu : ou l'on ne s'entend pas, ou l'on blasphème. Sacrifier ces célestes vérités; si c'est à dire les renoncer, et en souscrire la condamnation, c'est le blasphème. Il n'y a aucune vérité révélée de Dieu qui ne mérite qu'on se sacrifie pour elle, loin de les sacrifier elles-mêmes. Mais peut-être que les sacrifier, c'est se taire. L'expression est bien violente. Passons néanmoins, pourvu qu'on se contente de votre silence : mais le synode viendra *après sa dernière et finale résolution* vous presser, en vertu de la Discipline et de votre propre serment, *à acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu* de votre opinion *bien enregistrée,* afin qu'il n'y ait point d'équivoques, à peine d'être retranché du peuple de Dieu, et tenu pour un païen. Que ferez-vous, si vous ne savez faire céder votre jugement à celui de l'Église? Certainement ou vous souscrirez, et vous trahirez votre conscience, ou bientôt vous serez tout seul toute votre Église.

Au reste, quand le ministre nous dit que les points de controverse que l'on soumet au synode ne sont pas ceux qui sont contenus *dans la Confession de foi* [1], il ne songe pas combien de fois on a voulu la changer dans des articles importants, pour complaire aux luthériens. Bien plus, il a oublié la coutume de tous les synodes, où le premier point qu'on met en délibération est toujours, en relisant la Confession de foi, d'examiner s'il n'y a rien à y corriger. Le fait a été posé, et n'a pas été nié par M. Claude [2]; et d'ailleurs il est constant par les actes de tous les synodes. Qui s'étonnera maintenant qu'on ait tout changé dans la nouvelle réforme, puisqu'après tant de livres et tant de synodes, ils en sont encore tous les jours à délibérer sur leur foi?

Mais rien ne fera mieux voir la faible constitution de leur Église que le changement que je vais raconter. Il n'y a rien de plus essentiel ni de plus fondamental parmi eux, que d'obliger chacun à former sa foi sur la lecture de l'Écriture. Mais une seule demande qu'on leur a faite à la fin les a tirés de ce principe. On leur a donc demandé quelle était la foi de ceux qui n'avaient encore ni lu ni ouï lire l'Écriture sainte, et qui allaient commencer cette lecture. Il n'en a pas fallu davantage pour les jeter dans un désordre manifeste. De dire qu'en cet état on n'ait point de foi, avec quelle disposition et dans quel esprit lira-t-on donc l'Écriture sainte? Mais si on dit qu'on en ait, où l'a-t-on prise? Tout ce qu'on a eu à répondre, c'est « que la doctrine chrétienne « prise en son tout se fait sentir elle-même; que « pour faire un acte de foi sur la divinité de l'Écri- « ture, il n'est pas nécessaire de l'avoir lue; qu'il suf- « fit d'avoir lu un sommaire de la doctrine chrétienne, « sans entrer dans le détail [3]; que les peuples qui « n'avaient pas l'Écriture sainte ne laissaient pas de « pouvoir être bons chrétiens; que la doctrine de « l'Évangile fait sentir sa divinité au simple, indé- « pendamment du livre où elle est contenue; que « quand même cette doctrine serait mêlée à des inu- « tilités et à des choses peu divines, la doctrine « pure et céleste qui y serait mêlée se ferait pour- « tant sentir; que la conscience goûte la vérité, et « qu'ensuite le fidèle croit qu'un tel livre est cano- « nique, à cause qu'il y a trouvé les vérités qui le « touchent; en un mot, qu'on sent la vérité comme « on sent la lumière quand on la voit, la chaleur « quand on est auprès du feu, le doux et l'amer « quand on en mange [4]. »

C'était autrefois un embarras inexplicable aux ministres de répondre à cette demande : S'il faut former sa foi sur les Écritures, faut-il en avoir lu tous les livres? Et s'il suffit d'en avoir lu quelques-uns, quels sont les privilégiés qu'il faille lire plutôt que les autres pour former sa foi? Mais on s'est tiré de peine en disant qu'on n'a pas même besoin d'en lire aucun; et on est allé si avant, qu'on fait

[1] *Discip. p.* 144. — [2] *Expos. n.* 19. *Conf. avec M. Claude, n.* 1, 2. — [3] *Syst. p.* 270, 271.

[1] *Syst. p.* 270. — [2] *Réflex. sur un écrit de M. Claude, n.* 3. — [3] *Syst. p.* 428. — [4] *Ibid. p.* 453 *et suiv.*

former sa croyance à un fidèle sans qu'il sache quels sont les livres inspirés de Dieu.

On s'était trop engagé dans la Confession de foi, lorsqu'on avait dit, en parlant des livres divins, « qu'on les connaissait pour canoniques, non tant « par le consentement de l'Église, que par le té« moignage et la persuasion intérieure du Saint-Es« prit[1]. » Il paraît que les ministres sentent maintenant que c'est là une illusion, et qu'en effet il n'y avait aucune apparence que les fidèles avec leur goût intérieur, et sans le secours de la tradition, fussent capables de discerner le Cantique des cantiques d'avec un livre profane, ou de sentir la divinité des premiers chapitres de la Genèse, et ainsi des autres. Aussi établit-on maintenant *que l'examen de la question des livres apocryphes n'est pas nécessaire au peuple*[2]. M. Jurieu a fait un chapitre exprès pour le prouver[3]; et, sans qu'il soit besoin de se tourmenter ni des canoniques, ni des apocryphes, ni de texte, ni de version, ni de discuter l'Écriture, ni de la lire, les vérités chrétiennes, pourvu qu'on les mette ensemble, se font sentir par elles-mêmes, comme on sent le froid et le chaud.

M. Jurieu dit tout cela; et ce qu'il y a de plus remarquable est qu'il ne le dit qu'après M. Claude[4] : et puisque ces deux ministres ont concouru ensemble dans ce point, c'est-à-dire qu'il n'y avait pour le parti que ce seul refuge; arrêtons-nous un moment pour considérer d'où ils sont partis, et où ils viennent. Les ministres établissaient autrefois la foi par les Écritures : ils composent maintenant la foi sans les Écritures. On disait dans la Confession de foi, en parlant de l'Écriture, que *toutes choses doivent être examinées, réglées et réformées selon elle*[5] : maintenant ce n'est pas le sentiment qu'on a *des choses* qui doit être éprouvé par l'Écriture, mais l'Écriture elle-même n'est connue ni sentie pour Écriture que par le sentiment qu'on a *des choses* avant que de connaître les saints livres; et la religion est formée sans eux.

On regardait, et avec raison, comme un fanatisme et comme un moyen de tromper, ce témoignage du Saint-Esprit qu'on croyait avoir sur les saints livres, pour les discerner d'avec les autres; parce que ce témoignage n'étant attaché à aucune preuve positive, il n'y avait personne qui ne pût ou s'en vanter sans raison, ou même se l'imaginer sans fondement. Mais maintenant voici bien pis : au lieu qu'on disait autrefois : *Voyons ce qui est écrit, et puis nous croirons;* ce qui était du moins commencer par quelque chose de positif et par un fait constant : maintenant on commence par sentir les choses en elles-mêmes, comme on sent le froid et le chaud, le doux et l'amer; et Dieu sait, quand on vient après à lire l'Écriture sainte en cette disposition, avec quelle facilité on la tourne à ce qu'on tient déjà pour aussi certain que ce qu'on a vu de ses deux yeux et touché de ses deux mains.

[1] *Confess. art.* 4. — [2] *Syst. l.* III. *c.* 2, *p.* 452. — [3] *Ibid.* ... 2. — [4] *Déf. de la Réf.* II. *part. c.* 9, *p.* 296 *et suiv.* — ...*ss. de foi, art.* 5.

Selon cette présupposition que les vérités nécessaires au salut se font sentir par elles-mêmes, Jésus-Christ n'avait besoin ni de miracles, ni de prophéties : Moïse en aurait été cru, quand la mer Rouge ne se serait pas ouverte, quand le rocher n'aurait pas jeté des torrents d'eaux au premier coup de la baguette : il n'y avait qu'à proposer l'Évangile ou la Loi. Les Pères de Nicée et d'Éphèse n'avaient non plus qu'à proposer la Trinité et l'incarnation, pourvu qu'ils les proposassent avec tous les autres mystères : la recherche de l'Écriture et de la tradition, qu'ils ont faite avec tant de soin, ne leur était pas nécessaire : à la seule proposition de la vérité, la grâce la persuaderait à tous les fidèles : Dieu inspire tout ce qu'il lui plaît à qui il lui plaît, et l'inspiration toute seule peut tout.

Ce n'était pas de quoi on doutait, et la toute-puissance de Dieu était bien connue par les catholiques, aussi bien que le besoin qu'on avait de son inspiration et de sa grâce. Il s'agissait de trouver le moyen extérieur dont elle se sert, et auquel il a plu à Dieu de l'attacher. On peut feindre ou imaginer qu'on est inspiré de Dieu, sans qu'on le soit en effet; mais on ne peut pas feindre ni imaginer que la mer se fende, que la terre s'ouvre, que des morts ressuscitent, que des aveugles-nés reçoivent la vue; qu'on lise une telle chose dans un livre, et que tels et tels qui nous ont précédés dans la foi l'aient ainsi entendue, que toute l'Église croie et qu'elle ait toujours cru ainsi. Il s'agit donc de savoir, non pas si ces moyens extérieurs sont suffisants sans la grâce et sans l'inspiration divine; car personne ne le prétend : mais si, pour empêcher les hommes de feindre ou d'imaginer une inspiration, ce n'a pas été l'ordre de Dieu et sa conduite ordinaire, de faire marcher son inspiration avec certains moyens de fait que les hommes ne pussent ni feindre en l'air sans être convaincus de faux, ni imaginer par illusion. Ce n'est pas ici le lieu de déterminer quels sont ces faits, quels ces moyens extérieurs, quels ces motifs de croyance; puisque déjà il est bien constant qu'il y en a quelques-uns : car le ministre en est convenu; il est, dis-je, convenu, non-seulement qu'il y a de ces faits constants, mais encore que ces faits constants peuvent servir de règle infaillible. Par exemple, selon lui, c'est un fait constant que l'Église chrétienne a toujours cru la divinité de Jésus-Christ, l'immortalité de l'âme et l'éternité des peines, avec tels et tels autres articles : mais ce fait constant, selon lui, est une règle infaillible, et la meilleure de toutes les règles, non-seulement pour décider tous ces articles, mais encore pour résoudre l'obscure et épineuse question des points fondamentaux. Nous avons vu les passages où le ministre l'enseigne et le prouve[1] : mais quand il l'enseigne ainsi, et qu'il veut que *la plus sûre règle*, pour juger ces importantes et épineuses questions, soit ce consentement universel; en proposant ce motif extérieur, qui, selon lui, emporte *démonstration*, il n'a pas prétendu exclure la grâce, et l'inspiration au dedans : la question

[1] Ci-dessus, *liv.* XV.

est de savoir si l'autorité de l'Église, qui, jointe à la grâce de Dieu, est un motif suffisant, et *la plus sûre de toutes les règles* sur certaines questions, ne le peut pas être en toutes; et si mettre une inspiration détachée de tous ces moyens extérieurs, et dont on se donne soi-même et son propre sentiment pour caution à soi et aux autres, n'est pas le plus assuré de tous les moyens qu'on puisse fournir aux trompeurs, et la plus sûre illusion pour outrer les entêtés.

Après avoir mis dans la tête d'un peuple qu'il est particulièrement inspiré de Dieu, il n'y a pour l'achever qu'à lui dire encore qu'il se peut faire à son gré des conducteurs, déposer tous ceux qui sont établis, en établir d'autres qui n'agissent que par le pouvoir qu'il leur a donné. C'est ce qu'on a fait dans la réforme. M. Claude et M. Jurieu s'accordent encore dans cette doctrine.

L'Église catholique parle ainsi au peuple chrétien : Vous êtes un peuple, un État et une société : mais Jésus-Christ qui est votre roi ne tient rien de vous, et son autorité vient de plus haut : vous n'avez naturellement non plus de droit de lui donner des ministres, que de l'instituer lui-même votre prince : ainsi ses ministres, qui sont vos pasteurs, viennent de plus haut comme lui-même, et il faut qu'ils viennent par un ordre qu'il ait établi. Le royaume de Jésus-Christ n'est pas de ce monde, et la comparaison que vous pouvez faire entre ce royaume et ceux de la terre est caduque; en un mot, la nature ne vous donne rien, qui ait rapport avec Jésus-Christ et son royaume, et vous n'avez aucun droit, que celui que vous trouverez dans les lois ou dans les coutumes immémoriales de votre société. Or ces coutumes immémoriales, à commencer par les temps apostoliques, sont que les pasteurs déjà établis établissent les autres : *Élisez*, disent les apôtres, *et nous établirons*[1] : c'était à Tite à établir les pasteurs de Crète; c'est de Paul, établi par Jésus-Christ, qu'il en avait reçu le pouvoir. *Je vous ai*, dit-il[2], *laissé en Crète pour y établir des prêtres par les villes, selon l'ordre que je vous en ai donné*. Au reste, ceux qui vous flattent de la pensée que votre consentement est absolument nécessaire pour établir vos pasteurs, ne croient pas ce qu'ils vous disent; puisqu'ils reconnaissent pour vrais pasteurs ceux d'Angleterre, quoique le peuple n'ait aucune part à leur élection. L'exemple de saint Matthias, élu extraordinairement par un sort divin, ne doit pas être tiré à conséquence; et néanmoins tout ne fut pas permis au peuple; et ce fut Pierre, pasteur déjà établi par Jésus-Christ, qui tint l'assemblée : aussi ne fut-ce pas l'élection qui établit Matthias; ce fut le ciel qui se déclara. Partout ailleurs l'autorité d'établir est déférée aux pasteurs déjà établis; le pouvoir qu'ils ont d'en haut est rendu sensible par l'imposition des mains, cérémonie réservée à leur ordre. C'est ainsi que les pasteurs s'entre-suivent : Jésus-Christ, qui a établi les premiers, a dit qu'il serait toujours avec ceux à qui ils transmettraient leur pouvoir : vous ne pouvez prendre de pasteurs que dans cette succession; et vous ne devez non plus appréhender qu'elle manque que l'Église même, que la prédication, que les sacrements.

Voilà comme on parle dans l'Église; et les peuples ne présument pas au-dessus de ce qui leur est donné : mais la réforme leur dit tout le contraire : En vous, leur dit-elle, est la source du pouvoir céleste : vous pouvez non-seulement présenter, mais établir les pasteurs. S'il fallait prouver ce pouvoir du peuple par les Écritures, on y demeurerait court. Pour se dispenser de cette preuve, on dit au peuple que c'est un droit naturel de toute société; ainsi que pour en jouir on n'a pas besoin de l'Écriture, et qu'il suffit qu'elle n'ait pas révoqué le droit que la nature a donné. Le tour est adroit, je le confesse; mais prenez-y garde, ô peuples qui vous flattez de cette pensée. Pour se faire un maître sur la terre, il suffit de le reconnaître pour tel; et chacun porte ce pouvoir dans sa volonté. Mais il n'en est pas de même pour se faire un Christ, un Sauveur, un Roi céleste, ni pour lui donner ses officiers. Et en effet, leur imposerez-vous les mains, vous peuples, à qui l'on dit qu'il appartient de les établir? Ils n'osent : mais on les rassure, en leur disant que cette cérémonie d'imposer les mains n'est pas nécessaire. Quoi donc! n'est-ce pas assez, pour la juger nécessaire, qu'on la trouve si souvent dans l'Écriture, et qu'on ne trouve ni dans l'Écriture, ni dans toute la tradition, que jamais il y ait eu pasteur établi d'une autre sorte, ni qu'il y en ait un seul qui n'ait été fait par les autres? N'importe, faites toujours, ô peuples! croyez que le pouvoir de lier et de délier, d'établir et de détruire est en vous, et que vos pasteurs n'ont de pouvoir que comme vos représentants; que l'autorité de leurs synodes vient de vous; qu'ils ne sont que vos délégués : croyez, dis-je, toutes ces choses, encore que vous n'en trouviez pas un seul mot dans l'Écriture; et croyez surtout que lorsque vous vous croirez inspirés de Dieu pour réformer l'Église, dès que vous serez assemblés en quelque manière que ce soit, vous pouvez faire ce qu'il vous plaira de vos pasteurs, sans que personne puisse vous ôter cette liberté, à cause qu'elle est naturelle. Voilà comme on prêche la réforme; c'est ainsi qu'on met en pièces le christianisme, et qu'on prépare la voie à l'Antechrist.

Avec de telles maximes et un tel esprit (car, encore qu'il se déclare plus clairement dans nos jours, le fond en a toujours été dans la réforme), il ne faut plus s'étonner de l'avoir vu se précipiter dès son origine de changement en changement, ni d'avoir vu naître de son sein tant de sectes de toutes les sortes. M. Jurieu a osé répondre qu'en cela comme en tout le reste, elle ressemble à l'Église primitive[1]. En vérité, c'est trop abuser de la crédulité des peuples, et du nom vénérable de l'ancienne Église. Les sectes qui l'ont déchirée ne sont pas la suite ni un effet naturel de sa constitution. Deux sortes de sectes se sont élevées dans l'ancien christianisme : les unes purement païennes dans leur

[1] *Act.* VI, 6, 7. — [2] *Tit.* I, 5.

[1] *Hist. du Cal.* I. *part. ch.* 4

fond, comme celles des valentiniens, des simoniens, des manichéens, et les autres semblables, ne se sont rangées en apparence au nombre des chrétiens que pour se parer du grand nom de Jésus-Christ; et ces sectes n'ont rien de commun avec celles des derniers siècles. Les autres sectaires pour la plupart sont des chrétiens qui, n'ayant pu porter toute la hauteur et, pour ainsi dire, tout le poids de la foi, ont cherché à décharger la raison tantôt d'un article, tantôt d'un autre : ainsi les uns ont ôté la divinité à Jésus-Christ; les autres, ne pouvant unir la divinité et l'humanité, ont comme mutilé en diverses sortes l'une ou l'autre. C'est dans des tentations semblables que l'orgueilleux esprit de Luther s'est perdu. Il s'est abîmé dans l'accord de la grâce et du libre arbitre, qui est à la vérité un grand mystère : il a outré les matières de la prédestination; et il n'a plus vu pour les hommes qu'une fatale et inévitable nécessité, où le bien et le mal se trouvent également compris. On a vu comme ses maximes outrées ont produit celles des calvinistes, plus outrées encore. Quand, à force de pousser à bout, sans garder aucune mesure, la prédestination et la grâce, on est tombé dans des excès si sensibles qu'on ne les a pu supporter, l'horreur qu'on en a conçue a jeté dans l'extrémité opposée; et des excès de Luther qui outrait la grâce, qui l'eût cru? on a passé aux excès des demi-pélagiens qui l'affaiblissent. C'est de là que nous sont venus les arminiens, qui de nos jours ont produit les pajonistes, parfaits pélagiens, dont M. Pajon, ministre d'Orléans, a été l'auteur dans ces dernières années. D'autre côté, le même Luther, abattu par la force de ces paroles, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, n'a pu se défaire de la présence réelle; mais en même temps il a voulu soulager le sens humain en ôtant le changement de substance. On n'en est pas demeuré là, et la présence réelle a été bientôt attaquée. Le sens humain a pris goût à ces inventions; et après qu'on l'a voulu contenter sur un mystère, il a demandé le même relâchement pour tous les autres. Comme Zuingle et ses sectateurs ont prétendu que la présence réelle était dans le luthéranisme un reste du papisme qu'il fallait encore réformer, les sociniens en ont dit autant de la Trinité et de l'incarnation; et ces grands mystères, qui n'avaient reçu aucune atteinte depuis douze cents ans, sont entrés dans les controverses d'un siècle où toutes les nouveautés ont cru avoir droit de se produire.

On a vu les illusions des anabaptistes, et on sait que c'est en suivant les principes de Luther et des autres réformateurs qu'ils ont rejeté le baptême sans immersion, et le baptême des enfants; parce qu'ils ne les trouvaient point dans l'Écriture, où on leur disait que tout était. Les unitaires ou sociniens se sont joints à eux, mais sans vouloir s'en tenir à leurs maximes; parce que les principes qu'ils avaient pris des réformateurs les avaient poussés plus loin.

M. Jurieu remarque qu'ils sont sortis longtemps après la réforme du milieu de l'Église romaine. Quelle merveille! Luther et Calvin en étaient bien sortis eux-mêmes. La question est de savoir si c'est la constitution de l'Église romaine qui a donné lieu à ces innovations, ou si c'est la nouvelle forme que les réformés ont voulu donner à l'Église. Mais la question est aisée à décider par l'histoire du socinianisme[1]. En 1545 et dans les années suivantes, vingt ans après que Luther eut renversé les bornes posées par nos pères, tous les esprits étant agités et le monde ébranlé par ses disputes, toujours prêt à enfanter quelque nouveauté, Lélio Socin et ses compagnons tinrent secrètement en Italie leurs conventicules contre la divinité du Fils de Dieu. George Blandrate et Fauste Socin, neveu de Lélio, en soutinrent la doctrine en 1558 et 1573, et formèrent le parti. Avec la même méthode que Zuingle avait employée pour éluder ces paroles : *Ceci est mon corps*, les socins et leurs sectateurs éludèrent celles où le Christ est appelé Dieu. Si Zuingle se crut forcé à l'interprétation figurée par l'impossibilité de comprendre un corps humain tout entier partout où se distribuait l'eucharistie, les unitaires crurent avoir le même droit sur tous les autres mystères également incompréhensibles; et après qu'on leur eut donné pour règle d'entendre figurément les passages de l'Écriture où le raisonnement humain était forcé, ils ne firent qu'étendre cette règle partout où l'esprit avait à souffrir une semblable violence. A ces mauvaises dispositions, indroduites dans les esprits par la réforme, ajoutons les fondements généraux qu'elle avait posés, l'autorité de l'Église méprisée, la succession des pasteurs comptée pour rien, les siècles précédents accusés d'erreur, les Pères même indignement traités, toutes les barrières rompues, et la curiosité humaine entièrement abandonnée à elle-même : que devait-il arriver, sinon ce qu'on a vu; c'est-à-dire une licence effrénée dans toutes les matières de la religion? Mais l'expérience a fait voir que ces hardis novateurs n'ont pas vu la moindre ouverture à s'établir parmi nous : c'est aux Églises de la réforme qu'ils ont eu recours; à ces Églises de quatre jours, qui, encore tout ébranlées par leurs propres mouvements, étaient capables de tous les autres. C'est dans le sein de ces Églises, c'est à Genève, c'est parmi les Suisses et les Polonais protestants que les unitaires cherchèrent un asile. Repoussés par quelques-unes de ces Églises, ils se firent des disciples dans les autres en assez grand nombre pour faire un corps à part. Voilà constamment quelle a été leur origine. Il ne faut que voir le testament de George Schoman, un des chefs des unitaires, et la relation d'André Wisovats : *Comment les unitaires se sont séparés des réformés*[2], pour être convaincu que cette secte n'a été qu'un progrès et une suite des enseignements de *Luther*, de *Calvin*, de *Zuingle*, de *Menon* (ce dernier fut un des chefs des anabaptistes). On voit que toutes ces sectes ne sont « qu'une ébauche et « comme l'aurore de la réforme, et que l'anabaptisme « joint au socinianisme en est le plein jour[3]. »

[1] Vide *Biblioth. Antitrinit.* — [2] *Test. Georg. Sch. et Relat. Wissov. in Biblioth. Antitrinit. Sand. p.* 191, 200. — [3] *Ibid.*

Qu'on ne nous allègue donc plus les sectes de l'ancienne Église, et qu'on ne se vante plus de lui ressembler. L'ancienne Église n'a jamais varié dans sa doctrine, jamais supprimé, dans ses Confessions de foi, des vérités qu'elle a cru révélées de Dieu : elle n'a jamais retouché à ses décisions, jamais délibéré de nouveau sur des matières une fois résolues, ni proposé une seule fois de nouvelles expositions de sa foi, si ce n'est lorsqu'il est né quelque nouvelle question. Mais la réforme, tout au contraire, n'a jamais pu se contenter elle-même : ses symboles n'ont rien de certain, les décrets de ses synodes rien de fixe; ses Confessions de foi sont des confédérations et des marchés arbitraires; et ce qui y est article de foi ne l'est ni pour tous ni pour toujours; on se sépare par humeur, on se réunit par politique. Si donc il est né des sectes dans l'ancienne Église, ç'a été par la commune et invétérée dépravation du genre humain; et s'il en est né dans la réforme, c'est par la nouvelle et particulière constitution des Églises qu'elle a formées.

Afin de rendre cette vérité plus sensible, je choisirai pour exemple l'Église protestante de Strasbourg, comme une des plus savantes de la réforme, et comme celle qu'on y proposait dès les premiers temps pour modèle de discipline à toutes les autres. Cette grande ville fut des premières ébranlées par la prédication de Luther, et ne songeait pas alors à contester la présence réelle. Toutes les plaintes qu'on faisait de son sénat, c'est qu'*il ôtait les images, et faisait communier sous les deux espèces*[1]. Ce fut en 1523 que Bucer et Capiton, qu'elle écouta, la rendirent zuinglienne. Après qu'elle eut ouï quelques années leurs déclamations contre la messe; sans l'abolir tout à fait, et sans être bien assurée qu'elle fût mauvaise, le sénat ordonna qu'*elle serait suspendue jusqu'à ce qu'on eût montré que c'était un culte agréable à Dieu*[2]. Voilà une provision en matière de foi bien nouvelle; et quand je n'aurais pas dit que ce décret partît du sénat, on entendrait aisément que l'assemblée où il fut fait n'avait rien d'ecclésiastique. Le décret est de 1529; et la même année, ceux de Strasbourg, n'ayant jamais pu convenir avec les luthériens, se liguèrent avec les Suisses, zuingliens comme eux[3]. On poussa le sentiment de Zuingle et la haine de la présence réelle jusqu'à refuser de souscrire la Confession d'Augsbourg en 1530[4], et à se faire une Confession particulière, que nous avons vue sous le nom de la Confession de Strasbourg, ou des quatre villes[5]. L'année d'après, ils biaisèrent avec tant d'adresse sur cette matière, qu'ils se firent comprendre dans la ligue de Smalcalde, dont les autres sacramentaires furent exclus[6]. Mais ils passèrent plus avant en 1536, puisqu'ils souscrivirent à l'accord de Vitemberg, où l'on avoua, comme on a vu[7], la présence substantielle et la communion du vrai corps et du vrai sang dans les indignes, encore qu'ils n'eussent pas la foi. Par là ils passèrent insensiblement au sentiment de Luther, et depuis ils furent comptés parmi les défenseurs de la Confession d'Augsbourg, qu'ils souscrivirent. Ils déclarèrent néanmoins, en 1548, que c'était sans se départir de leur première Confession[1], qui, encore qu'elle leur eût fait rejeter celle d'Augsbourg, à ce coup s'y trouva conforme. Strasbourg cependant était si attachée à l'accord de Vitemberg et à la Confession d'Augsbourg, que Pierre Martyr et Zanchius, alors les deux premiers hommes des sacramentaires, furent enfin obligés de se retirer de cette ville[2] : l'un pour avoir refusé de souscrire à l'accord; et l'autre pour n'avoir souscrit à la Confession qu'avec quelque limitation : tant on était devenu zélé à Strasbourg pour la présence réelle. En 1598, cette ville souscrivit au livre de la Concorde; et après avoir été si longtemps comme le chef des villes opposées à la présence réelle, elle en poussa, malgré Sturmius, la confession jusqu'au prodige de l'ubiquité[3]. Les villes de Landau et de Memmingue, autrefois ses associées dans la haine de la présence réelle, suivirent cet exemple. En ce temps l'ancienne agende fut changée; et on imprima à Strasbourg le livre de Marbachius, où il disait « que Jésus-Christ, avant « son ascension, était dans le ciel selon son huma-« nité; que cette ascension visible n'était au fond « qu'une apparence; que le ciel, où l'humanité de Jé-« sus-Christ a été reçue, contenait non-seulement « Dieu et tous les saints, mais encore tous les dé-« mons et tous les damnés; » et que Jésus-Christ était selon « sa nature humaine non-seulement dans « le pain et dans le vin de la cène, mais encore dans « tous les pots et dans tous les verres[4]. » Voilà les extrémités où l'on se trouve emporté, lorsqu'après avoir secoué le joug salutaire de l'autorité de l'Église, on s'abandonne aux opinions humaines, comme à un vent changeant et impétueux.

Si l'on oppose maintenant aux variations et à l'instabilité de ces nouvelles Églises la constance et la gravité de l'Église catholique, il sera aisé de juger où le Saint-Esprit préside; et parce que je ne puis ni je ne dois dans cet ouvrage raconter tous les jugements qu'elle a rendus dans les matières de foi, je ferai voir l'uniformité et la fermeté dont je la loue, dans les articles où nous avons vu l'inconstance de nos réformés.

Le premier qui a fait secte dans l'Église, et qui a osé la condamner ouvertement sur la présence réelle, c'est constamment Bérenger. Ce que nos adversaires disent de Ratramne n'est rien moins qu'un fait constant, comme on a vu[5]; et quand nous leur aurions accordé que Ratramne les favorisât, ce qui n'est pas, un auteur ambigu, que chacun tirerait de son côté, ne serait pas propre à faire secte. J'en dis autant de Jean Scot, dont l'erreur n'eut aucune suite.

L'Église ne foudroie pas toujours les erreurs naissantes : elle ne les relève point, tant qu'elle peut espérer qu'elles se dissiperont par elles-mêmes; et

[1] *Sleid. lib.* IV. *fol.* 69. — [2] *Sleid. lib.* VI, *fol.* 93. — [3] *Sleid. ibid.* 100. — [4] *Ibid.* VIII, *f.* 104. — [5] Ci-dessus, *liv.* III. — [6] *Sleid.* VIII, 125. — [7] Ci-dessus, *liv.* IV. *Hosp.* II. *part. an.* 1536.

[1] *Hosp. ibid. an.* 1548, *f.* 203. — [2] *Hosp. ibid. an.* 1556 *et* 1563. — [3] *Hosp. Conc. discors, c.* 56, *p.* 278. — [4] *Ibid. fol.* 99. — [5] Ci-dessus, *liv.* IV.

souvent elle craint de les rendre fameuses par ses anathèmes. Ainsi Artémon et quelques autres, qui avaient nié la divinité de Jésus-Christ avant Paul de Samosate, ne s'attirèrent pas des condamnations aussi éclatantes que lui, parce qu'on ne les croyait pas en état de faire secte. Pour Bérenger, il est constant qu'il attaqua ouvertement la foi de l'Église, et qu'il eut des disciples de son nom, comme les autres hérésiarques, encore que son hérésie fût bientôt éteinte.

Elle parut environ en 1030. Ce n'est pas que nous n'ayons déjà remarqué quelques années auparavant, et dès l'an 1017, la présence réelle manifestement attaquée par les hérétiques d'Orléans, qui étaient manichéens [1]. Tels furent les premiers auteurs de la doctrine dont Bérenger releva depuis un des articles. Mais comme cette secte se cachait, l'Église fut étonnée de cette nouveauté; mais elle n'en fut pas alors beaucoup troublée. Ce fut contre Bérenger qu'on fit la première décision sur cette matière en 1052, dans un concile de cent treize évêques convoqués à Rome de tous côtés par Nicolas II [2] : Bérenger se soumit; et le premier qui fit une secte de l'hérésie des sacramentaires fut aussi le premier qui la condamna.

Personne n'ignore cette fameuse Confession de foi qui commence, *Ego Berengarius*, où cet hésiar- « que reconnut que le pain et le vin qu'on met sur « l'autel après la consécration n'étaient pas seulement « le sacrement, mais encore le vrai corps et le vrai « sang de notre Seigneur Jésus-Christ, et qu'ils « étaient sensiblement touchés par les mains du prê- « tre, rompus et froissés entre les dents des fidèles, « non-seulement en sacrement, mais en vérité. »

Il n'y eut personne qui n'entendît que le corps et le sang de Jésus-Christ était brisé dans l'eucharistie au même sens qu'on dit qu'on est déchiré, qu'on est mouillé, quand les habits dont on est actuellement revêtu le sont. On ne parle pas de même lorsque nos habits ne sont pas sur nous : de sorte qu'on voulait dire que Jésus-Christ était aussi véritablement sous les espèces qu'on rompt et qu'on mange, que nous sommes véritablement dans les habits que nous portons. On disait aussi que Jésus-Christ était *sensiblement* reçu et touché, parce qu'il était en personne et en substance sous les espèces sensibles qu'on touchait et qu'on recevait : et tout cela voulait dire que Jésus-Christ était reçu et mangé, non pas dans sa propre espèce et sous l'extérieur d'un homme, mais dans une espèce étrangère, et sous l'extérieur du pain et du vin. Et si l'Église disait encore en un certain sens que le corps de Jésus-Christ était rompu, ce n'était pas qu'elle ne sût qu'en un autre sens il ne l'était pas : de même qu'en disant en un certain sens que nous sommes déchirés et mouillés lorsque nos habits le sont, nous savons bien dire aussi en un autre sens que nous ne sommes ni l'un ni l'autre en notre personne. Ainsi les Pères savaient bien dire à Bérenger ce que nous disons encore, que « le corps « de Jésus-Christ était tout entier dans tout le « sacrement, et tout entier dans chaque particule; « partout le même Jésus-Christ toujours entier, « inviolable et indivisible, qui se communiquait « sans se partager, comme la parole à tout un « auditoire, et comme notre âme à tous nos mem- « bres [1]. » Mais ce qui obligea l'Église à dire, après plusieurs Pères et après saint Chrysostôme, que le corps de Jésus-Christ était rompu, fut que Bérenger, sous prétexte de faire honneur au Sauveur du monde, avait accoutumé de dire : « A Dieu ne plaise « qu'on puisse briser de la dent ou diviser Jésus- « Christ, de même qu'on met sous la dent et qu'on « divise ces choses [2], » c'était à dire, le pain et le vin. L'Église, qui s'est toujours attachée à combattre dans les hérétiques les paroles les plus précises et les plus fortes dont ils se servent pour expliquer leur erreur, opposait à Bérenger la contradictoire de la proposition qu'il avait avancée, et mettait en quelque façon sous les yeux des chrétiens la présence réelle de Jésus-Christ, en leur disant que ce qu'ils recevaient dans le sacrement après la consécration était aussi réellement le corps et le sang, qu'avant la consécration c'était réellement du pain et du vin.

Au reste, quand on disait aux fidèles que le pain et le vin de l'eucharistie étaient en vérité le corps et le sang, ils étaient accoutumés à entendre non qu'ils l'étaient par leur nature, mais qu'ils le devenaient par la consécration : de sorte que le changement de substance était renfermé dans cette expression; encore qu'on s'y attachât principalement à rendre sensible la présence, qui aussi était principalement attaquée. Quelque temps après on s'aperçut que Bérenger et ses disciples variaient. Car nous apprenons des auteurs du temps que dans le cours de la dispute ils reconnaissaient dans l'eucharistie la substance du corps et du sang, mais avec celle du pain et du vin; se servant même du terme *d'impanation* et de celui *d'invination*, et assurant que Jésus-Christ était *impané* dans l'eucharistie, comme il s'était incarné dans les entrailles de la sainte Vierge [3]. C'était, dit Guitmond, comme un dernier retranchement de Bérenger; et ce n'était pas sans peine qu'on découvrait ce raffinement de la secte. Mais l'Église, qui suit toujours les hérétiques pas à pas pour en condamner les erreurs à mesure qu'elles se déclarent; après avoir si bien établi la présence réelle dans la première Confession de foi de Bérenger, lui en proposa encore une autre où le changement de substance était plus distinctivement exprimé. Il confessa donc sous Grégoire VII, dans un concile de Rome, qui fut le sixième tenu sous ce pape, en 1079, que « le pain et le vin qu'on « met sur l'autel, par le mystère de la sacrée oraison « et les paroles de Jésus-Christ, étaient substan- « tiellement changés en la vraie, vivifiante et propre « chair de Jésus-Christ, etc. [4], » et on dit le même

[1] Ci-dessus, *liv.* XI. — [2] *Concil. Rom. sub. Nic.* II, *an.* 1059, *t.* IX. *Conc. Lab. col.* 1010. *Guitm. t.* 3, *t.* VIII, *Bib. PP. max. p.* 462, *etc.*

[1] *Guitm. lib.* I, *adv. Bereng. ibid. p.* 443, 449. — [2] *Ber. apud Guit. ibid.* 441. — [3] *Guit. ibid. p.* 441, 442, 462, 463, 464. *Alg. de sacr. corp. et sang. præf. t.* XXI, *p* 251. — [4] *Conc. Rom.* VI, *sub Greg. VII*, *t.* X. *Conc. Lab. an.* 1079, *col.* 378.

du sang. On spécifie que le corps qu'on reçoit ici est le même qui « est né de la Vierge, qui a été « attaché à la croix, qui est assis à la droite du « Père ; et que le sang est le même qui a coulé « du côté : » et afin de ne laisser aucun lieu aux équivoques dont les hérétiques fascinent le monde, on ajoute que cela se fait « non en signe et en vertu « par un simple sacrement, mais dans la propriété « de la nature et la vérité de la substance. »

Bérenger souscrivit encore, et se condamna lui-même pour la seconde fois : mais à ce coup il fut serré de telle sorte, qu'il ne lui resta aucune équivoque, ni aucun retranchement à son erreur. Que si on insista plus précisément sur le changement de substance, ce n'était pas que l'Église ne le tînt auparavant pour également indubitable; puisque dès le commencement de la dispute contre Bérenger, Hugues de Langres avait dit « que le pain et le vin « ne demeuraient pas dans leur première nature ; « qu'ils passaient en une autre; qu'ils étaient changés « au corps et au sang de Jésus-Christ par la toute-« puissance de Dieu, à laquelle Bérenger s'opposait « en vain [1]. » Et aussitôt que cet hérétique se fut déclaré, Adelman, évêque de Bresse, son condisciple, qui découvrit le premier son erreur, l'avertit « qu'il s'opposait au sentiment de toute l'Église ca-« tholique, et qu'il était aussi facile à Jésus-Christ « de changer le pain en son corps, que de changer « l'eau en vin, et de créer la lumière par sa pa-« role [2]. » C'était donc une doctrine constante dans l'Église universelle, non que le pain et le vin contenaient le corps et le sang de Jésus-Christ, mais qu'ils le devenaient par un changement de substance.

Ce ne fut pas le seul Adelman qui reprocha à Bérenger la nouveauté et la singularité de sa doctrine : tous les auteurs lui disent d'un commun accord, comme un fait constant, que la foi qu'il attaquait était celle de tout l'univers; qu'il scandalisait toute l'Église par la nouveauté de sa doctrine; que pour suivre sa croyance, il fallait croire qu'il n'y avait plus d'Église sur la terre ; qu'il n'y avait pas une ville, ni pas un village de son sentiment ; que les Grecs, les Arméniens, et en un mot tous les chrétiens, avaient en cette matière la même foi que l'Occident; de sorte qu'il n'y avait rien de plus ridicule que de traiter d'incroyable ce qui était cru par le monde entier [3]. Bérenger ne niait pas ce fait ; mais, à l'exemple de tous les hérétiques, il répondait dédaigneusement, que les sages ne devaient pas *suivre les sentiments, ou plutôt les folies du vulgaire* [4]. Lanfranc et les autres lui faisaient voir que ce qu'il appelait le vulgaire, c'était tout le clergé et tout le peuple de l'univers [5]; et après un fait si constant, sur lequel il ne craignait pas d'être démenti, il concluait que si la doctrine de Bérenger était véritable, *l'héritage promis à Jésus-Christ était péri, et ses promesses anéanties ;* enfin, que *l'Église catholique n'était plus; et que si elle n'était plus, elle n'avait jamais été* [1].

On voit encore ici un fait remarquable : c'est que, comme tous les autres hérétiques, Bérenger trouva l'Église ferme et universellement unie contre le dogme qu'il attaquait : c'est ce qu'on a toujours vu. Parmi tous les dogmes que nous croyons, on n'en saurait marquer un seul qu'on n'ait trouvé invinciblement et universellement établi lorsque le dogme contraire a commencé à faire secte, et où l'Église ne soit demeurée, s'il se peut, encore plus ferme depuis ce temps-là : ce qui seul suffirait pour faire sentir la suite perpétuelle et l'immutabilité de sa croyance.

On n'eut pas besoin d'assembler de concile universel contre Bérenger, non plus que contre Pélage : les décisions du saint-siége et des conciles qu'on tint alors furent reçues unanimement par toute l'Église; et l'hérésie de Bérenger, bientôt anéantie, ne trouva plus de retraite que chez les manichéens.

Nous avons vu comme ils commençaient à se répandre par tout l'Occident, qu'ils remplissaient de blasphèmes contre la présence réelle, et en même temps d'équivoques pour se cacher à l'Église, dont ils voulaient fréquenter les assemblées [2]. Ce fut donc pour s'opposer à ces équivoques que l'Église se crut obligée de se servir de quelques termes précis, comme elle avait fait autrefois si utilement contre les ariens et les nestoriens; ce qu'elle fit en cette manière sous Innocent III, dans le grand concile de Latran l'an 1215 de notre Seigneur. « Il y a « une seule Église universelle des fidèles, hors de « laquelle il n'y a point de salut, où Jésus-Christ « est lui-même le sacrificateur et la victime, dont « le corps et le sang sont véritablement contenus « sous les espèces du pain et du vin dans le sacre-« ment de l'autel ; le pain et le vin étant transsubs-« tantiés, l'un au corps et l'autre au sang de notre « Seigneur par la puissance divine; afin que pour « accomplir le mystère de l'unité nous prissions du « sien ce qu'il a lui-même pris du nôtre [3]. » Il n'y a personne qui ne voie que le nouveau mot de transsubstantier, qu'on emploie ici, sans rien ajouter à l'idée de changement de substance qu'on vient de voir reconnue contre Bérenger, ne faisait que l'énoncer par une expression qui par sa signification précise servait de marque aux fidèles contre les subtilités et les équivoques des hérétiques, comme avait fait autrefois l'*Homoousion* de Nicée et le *Théotocos* d'Éphèse. Telle fut la décision du concile de Latran, le plus grand et le plus nombreux qui ait jamais été tenu, dont l'autorité est si grande, que la postérité l'a appelé par excellence le concile général.

On peut voir, par ces décisions, avec quelle brièveté, avec quelle précision, avec quelle uniformité l'Église s'explique. Les hérétiques, qui cherchent leur foi, vont à tâtons et varient. L'Église, qui porte toujours sa foi toute formée dans son cœur, ne cher-

[1] *Conc. Rom.* VI, *sub Greg.* VII, *t.* XVIII, *p.* 417. — [2] *Ibid.* p. 428, 430. — [3] *Ascel. Ep. ad Ber. Guitm. ibid. lib.* 3, *p.* 462, 463, *Lanfranc. de corp. et sang. Dom. ibid. cap.* 2, 4, 5, 22, p. 765, 766, 776. — [4] *Ibid.* — [5] *Lanfranc. de corp. et sang Dom. ibid. cap.* 4, *p.* 765.

[1] *Lanfranc. cap.* 22, *p.* 776. — [2] Ci-dessus, *liv.* XI. — [3] *Conc. Later.* IV, *t.* XI. *Conc. Lab. col.* 143.

che qu'à l'expliquer sans embarras et sans équivoques : c'est pourquoi ses décisions ne sont jamais chargées de beaucoup de paroles. Au reste, comme elle envisage sans s'étonner les difficultés les plus hautes, elle les propose sans ménagement; assurée de trouver dans ses enfants un esprit toujours prêt à se captiver, et une docilité capable de tout le poids du secret divin. Les hérétiques, qui cherchent à soulager le sens humain, et la partie animale où le secret de Dieu ne peut entrer, se tourmentent à tourner l'Écriture sainte à leur mode. L'Église ne songe au contraire qu'à la prendre simplement. Elle entend dire au Sauveur : *Ceci est mon corps,* et ne comprend pas que ce qu'il appelle *corps* si absolument soit autre chose que le corps même : c'est pourquoi elle croit sans peine que c'est le corps en substance, parce que le corps en substance n'est autre chose que le vrai et propre corps : ainsi le mot de substance entre naturellement dans ses expressions. Aussi Bérenger ne songea jamais à se servir de ce mot; et Calvin, qui s'en est servi, en convenant dans le fond avec Bérenger, nous a fait voir seulement par là que la figure que Bérenger admettait ne remplissait pas toute l'attente et toute l'idée du chrétien.

La même simplicité qui a fait croire à l'Église le corps présent dans le sacrement, lui a fait croire qu'il en était toute la substance; Jésus-Christ n'ayant pas dit : *Mon corps est ici;* mais, *Ceci l'est :* et comme il ne l'est point par sa nature, il le devient, il l'est fait par la puissance divine. Voilà ce qui fait entendre une conversion, une transformation, un changement : parole si naturelle à ce mystère, qu'elle ne pouvait manquer de venir contre Bérenger; puisque même on la trouvait déjà partout dans les liturgies et dans les Pères.

On opposait ces raisons si simples et si naturelles à Bérenger. Nous n'en avons point d'autres encore à présent à opposer à Calvin et à Zuingle : nous les avons reçues des catholiques qui ont écrit contre Bérenger[1], comme ceux-là les avaient reçues de ceux qui les avaient précédés; et le concile de Trente n'a rien ajouté aux décisions de nos Pères, que ce qui était nécessaire pour éclaircir davantage ce que les protestants tâchaient d'obscurcir : comme le verront aisément ceux qui savent tant soit peu l'histoire de nos controverses.

Car il fallut, par exemple, expliquer plus distinctement que Jésus-Christ se rendait présent, non pas seulement dans l'usage, comme le pensent les luthériens, mais incontinent après la consécration, à cause qu'on y disait, non point *Ceci sera,* mais *Ceci est :* ce qui néanmoins dans le fond avait déjà été dit contre Bérenger, lorsqu'on attacha la présence, non à la manducation, ou à la foi de celui qui recevait le sacrement, mais à la *prière sacrée et à la parole du Sauveur*[2]; par où aussi paraissait non-seulement l'adoration, mais encore la vérité de l'oblation et du sacrifice, ainsi que nous l'avons vu avoué par les protestants[1] : de sorte que dans le fond il n'y a de difficulté que dans la présence réelle, où nous avons l'avantage de reconnaître que ceux même qui s'éloignent en effet de notre doctrine tâchent toujours, tant elle est sainte, d'en approcher le plus qu'ils peuvent[2].

La décision de Constance, pour approuver et pour retenir la communion sous une espèce[3], est une de celles où nos adversaires s'imaginent avoir le plus d'avantage. Mais pour connaître la gravité et la constance de l'Église dans ce décret, il ne faut que se souvenir que le concile de Constance, lorsqu'il le fit, avait trouvé la coutume de communier sous une espèce établie sans contradiction depuis plusieurs siècles. Il en était à peu près de même que du baptême par immersion, aussi clairement établi dans l'Écriture que la communion sous les deux espèces le pouvait être, et qui néanmoins avait été changé en infusion, avec autant de facilité et aussi peu de contradiction que la communion sous une espèce s'était trouvée établie; de sorte qu'il y avait la même raison de conserver l'un que l'autre.

C'est un fait très-constamment avoué dans la réforme, quoique quelques-uns veulent maintenant chicaner dessus, que le baptême fut institué en plongeant entièrement le corps; que Jésus-Christ le reçut ainsi, et le fit ainsi donner par ses apôtres; que l'Écriture ne connaît point d'autre baptême que celui-là; que l'antiquité l'entendait et le pratiquait ainsi; que le mot même l'emporte, et que baptiser c'est plonger : ce fait, dis-je, est avoué unanimement par tous les théologiens de la réforme, même par les réformateurs, et par ceux même qui savaient le mieux la langue grecque et les anciennes coutumes, tant des juifs que des chrétiens; par Luther, par Melanchton, par Calvin, par Casaubon, par Grotius, par tous les autres, et depuis peu encore par Jurieu, le plus contredisant de tous les ministres[4]. Luther même a remarqué que le mot allemand qui signifiait le baptême venait de là, et que ce sacrement était nommé *tauf,* à cause de la profondeur, parce qu'on plongeait profondément dans les eaux ceux qu'on baptisait. Si donc il y a au monde un fait constant, c'est celui-là : mais il n'est pas moins constant, même par tous ces auteurs, que le baptême sans cette immersion est valide, et que l'Église a raison d'en retenir la coutume. On voit donc, dans un fait semblable, ce qu'on doit juger du décret de la communion sous une espèce, et que ce qu'on y oppose n'est qu'une chicane.

En effet, si on a eu raison de soutenir le baptême sans immersion, à cause qu'en le rejetant il s'ensuivrait qu'il n'y avait plus de baptême depuis plusieurs siècles, par conséquent plus d'Église; puisque l'Église ne peut subsister sans la substance des sacrements : la substance de la cène n'y est pas

[1] *Dur. Troarn. t.* XVIII, *Bib. PP. p.* 422, *Guitm. ibid.* 402, *etc.* — [2] Ci-dessus, *liv.* XV.

[1] Ci-dessus, *liv.* III, *liv.* VI. — [2] Ci-dessus, *liv.* IX. — [3] *Conc. Const. Sess.* 8. — [4] *Luth. de Sacr. Bapt. t.* I. *Mel. Loc comm. cap. de Bapt. Calv. Inst. lib.* IV, 15, 19, *etc. Casaub. nott. in Matth.* III, 6. *Grot. Ep.* 336. *Jur. Syst. l.* III, *ch.* 20, *p.* 583.

moins nécessaire. Il y avait donc la même raison de soutenir la communion sous une espèce, que de soutenir le baptême par infusion ; et l'Eglise, en maintenant ces deux pratiques, que sa tradition faisait voir également indifférentes, n'a fait, selon la coutume, que maintenir contre les esprits contentieux l'autorité sur laquelle se reposait la foi des simples.

Qui en voudra voir davantage sur cette matière peut répéter les endroits de cette histoire où il en est parlé, et entre autres ceux où il paraît que la communion sous une espèce s'est établie avec si peu de contradiction, qu'elle n'a pas été combattue par les plus grands ennemis de l'Église, pas même par Luther au commencement [1].

Après la question de l'eucharistie, l'autre question principale de nos controverses est celle de la justification : et l'on peut aisément entendre sur cette matière la gravité des décisions de l'Église catholique ; puisqu'elle ne fait que répéter dans le concile de Trente ce que les Pères et saint Augustin avaient autrefois décidé, lorsque cette question fut agitée avec les pélagiens.

Et premièrement il faut supposer qu'il n'y a point de question entre nous, s'il faut reconnaître dans l'homme justifié une sainteté et une justice infuse dans l'âme par le Saint-Esprit ; car les qualités et habitudes infuses sont, comme on a vu [2], reconnues par le synode de Dordrect. Les luthériens ne sont pas moins fermes à les défendre ; et en un mot tous les protestants sont d'accord que par la régénération et la sanctification de l'homme nouveau, il se fait en lui une sainteté et une justice comme une habitude permanente : la question est de savoir si c'est cette sainteté et cette justice qui nous justifie devant Dieu. Mais où est l'inconvénient? une sainteté qui ne nous fasse pas saints, une justice qui ne nous fasse pas justes, serait une subtilité inintelligible. Mais une sainteté et une justice que Dieu fît en nous, et qui néanmoins ne lui plût pas ; ou qui lui fût agréable, mais ne rendît pas agréable celui où elle se trouverait : ce serait une autre finesse plus indigne encore de la simplicité chrétienne.

Mais au fond quand l'Église a défini, dans le concile de Trente, que la rémission des péchés nous était donnée, non par une simple imputation de la justice de Jésus-Christ au dehors, mais par une régénération qui nous change et nous renouvelle au dedans, elle n'a fait que répéter ce qu'elle avait autrefois défini contre les pélagiens dans le concile de Carthage : que « les enfants sont véritablement « baptisés en la rémission des péchés ; afin que la « régénération purifiât en eux le péché, qu'ils ont « contracté par la génération [3]. »

Conformément à ces principes, le même concile de Carthage entend par *la grâce justifiante, non-seulement celle qui nous remet les péchés commis, mais celle encore qui nous aide à n'en plus commettre* [1], non-seulement en nous *éclairant* dans l'esprit, mais encore en nous *inspirant la charité* dans le cœur, afin *que nous puissions accomplir les commandements de Dieu.* Or la grâce qui fait ces choses n'est pas une simple imputation ; mais c'est encore un écoulement de la justice de Jésus-Christ : donc la grâce justifiante est autre chose qu'une telle imputation ; et ce qu'on a dit dans le concile de Trente n'est qu'une répétition du concile de Carthage, dont les décrets ont paru d'autant plus inviolables aux Pères de Trente, que les Pères de Carthage ont senti en les proposant qu'ils ne proposaient autre chose sur cette matière que ce qu'*en avait toujours entendu l'Église catholique répandue par toute la terre* [2].

Nos Pères n'ont donc pas cru que pour détruire la gloire humaine, et tout attribuer à Jésus-Christ, il fallût ou ôter à l'homme la justice qui était en lui, ou en diminuer le prix, ou en nier l'effet : mais ils ont cru qu'il la fallait reconnaître comme uniquement venue de Dieu par une bonté gratuite ; et c'est aussi ce qu'ont reconnu après eux les Pères de Trente, comme on l'a vu en plusieurs endroits de cet ouvrage [3].

C'est en ce sens que l'Église catholique avait toujours reconnu, après saint Paul, que *Jésus-Christ nous était sagesse* [4], non pas en nous imputant simplement la sagesse qui était en lui, mais en répandant dans nos âmes une sagesse découlée de la sienne ; qu'*il nous était justice et sainteté* dans le même sens ; et qu'*il nous était rédemption*, non pas en couvrant seulement nos crimes, mais en les effaçant entièrement par son Saint-Esprit répandu dans nos cœurs : au reste, que nous étions *faits justice de Dieu en Jésus-Christ* d'une manière plus intime que Jésus-Christ *n'avait été fait péché pour nous* [5] ; puisque Dieu l'avait *fait péché*, c'est-à-dire victime pour le péché, en le traitant comme pécheur, quoiqu'il fût juste : au lieu qu'il nous avait *faits justice de Dieu en lui*, non pas en nous laissant nos péchés, et simplement en nous traitant comme justes ; mais en nous ôtant nos péchés, et en nous faisant justes.

Pour faire cette justice inhérente en nous absolument gratuite, nos Pères n'avaient pas cru qu'il fût nécessaire de dire qu'on ne peut pas s'y disposer par de bons désirs, ni l'obtenir par ses prières : mais ils avaient cru que ces bons désirs et ces prières étaient eux-mêmes inspirés de Dieu ; et c'est ce qu'a fait à leur exemple le concile de Trente [6], lorsqu'il a dit que toutes nos bonnes *dispositions* venaient *d'une grâce prévenante ;* que nous ne pouvions nous *disposer* et *nous préparer* à la grâce qu'étant *excités et aidés par la grâce même ;* que *Dieu était la source de toute justice*, et que c'était en cette qualité qu'il le fallait aimer ; et qu'on *ne pouvait croire, espérer, aimer, ni se repentir comme il fallait, afin que la grâce de la justification nous fût con-*

[1] Ci-dessus, *liv.* II, *liv.* III, *liv.* VII, *liv.* XI, *liv.* XIV. *liv.* XV. — [2] *Liv.* XIV. — [3] *Conc. Carth. cap.* I, *seu Conc. Afric. can.* 77, 78 *et seq. Labb. t.* II, *col.* 1664.

[1] *Ibid.* 3, 4, 5. — [2] *Ibid. cap.* 4. — [3] Ci-dessus, *liv.* III. — [4] *I. Cor.* I, 29, 30, 31. — [5] II. *Cor.* V, 21. — [6] *Sess.* VI, *cap.* 5, 6.

férée, sans une inspiration prévenante du Saint-Esprit[1]. En quoi ce saint concile n'a fait autre chose que de répéter ce que nous lisons dans le concile d'Orange, que nous ne *pouvons ni vouloir, ni croire, ni penser, ni aimer comme il faut, et comme il est utile, que par l'inspiration de la grâce prévenante*[2]; c'est-à-dire qu'on n'a voulu disputer ni contre les hérétiques ni contre les infidèles, ni même contre les païens, ni en un mot contre tous les autres qui s'imaginent aimer Dieu, et qui ressentent en effet des mouvements si semblables à ceux des fidèles. Mais, sans entrer avec eux dans la discussion impossible des différences précises de leurs sentiments d'avec ceux des justes, on se contente de définir que ce qui se fait sans la grâce n'est pas *comme il faut*, et qu'il ne plaît pas à Dieu; puisque *sans la foi il n'est pas possible de lui plaire*[3].

Si le concile de Trente en défendant la grâce de Dieu a soutenu en même temps le libre arbitre, ç'a encore été une fidèle répétition des sentiments de nos Pères lorsqu'ils ont défini, contre les pélagiens, que la grâce *ne détruisait pas le libre arbitre, mais le délivrait, afin que de ténébreux il devînt rempli de lumière; de malade, sain; de dépravé, droit; et d'imprudent, prévoyant et sage*[4] : c'est pourquoi la grâce de Dieu était appelée *un aide et un secours du libre arbitre;* par conséquent quelque chose qui, loin de le détruire, le conservait et lui donnait sa perfection.

Selon une si pure notion, loin de craindre le mot de mérite, qui en effet était naturel pour exprimer la dignité des bonnes œuvres, nos Pères le soutenaient contre les restes des pélagiens, dans le même concile d'Orange, par ces paroles répétées à Trente : « La bonté de Dieu est si grande envers tous les hommes, qu'il veut même que ce « qu'il nous donne soit notre mérite[5]; » d'où il s'ensuit, comme aussi l'ont décidé les mêmes Pères d'Orange, que « toutes les œuvres et les mérites des « saints doivent être rapportés à la gloire de Dieu, « parce que personne ne lui peut plaire que par les « choses qu'il a données[6]. »

Enfin, si l'on n'a pas craint de reconnaître à Trente avec une sainte confiance que la récompense éternelle est due aux bonnes œuvres, c'est encore en conformité, et sur les mêmes principes qui avaient fait dire à nos Pères, dans le même concile d'Orange : « Que les mérites ne préviennent « pas la grâce; et que la récompense n'est due « aux bonnes œuvres qu'à cause que la grâce, qui « n'était pas due, les a précédées[7]. »

Par ce moyen nous trouvons dans le chrétien une véritable justice; mais qui lui est donnée de Dieu avec son amour, et qui aussi lui fait accomplir ses commandements : en quoi le concile de Trente ne fait encore que suivre cette règle des Pères d'Orange : « Qu'après avoir reçu la grâce par le baptême, tous les baptisés, avec la grâce et la coopéra« tion de Jésus-Christ, peuvent et doivent accom« plir ce qui appartient au salut, s'ils veulent fidè« lement travailler[1]; » où ces Pères ont uni la grâce coopérante de Jésus-Christ avec le travail et la fidèle correspondance de l'homme, conformément à cette parole de saint Paul : *Non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi*[2].

Dans cette opinion que nous avons de la justice chrétienne, nous ne croyons pourtant pas qu'elle soit parfaite et entièrement irrépréhensible, puisque nous en mettons une principale partie dans la demande continuelle de la rémission des péchés. Que si nous croyons que ces péchés, dont les plus justes sont obligés tous les jours à demander pardon, ne les empêchent pas d'être vraiment justes, le concile de Trente a puisé encore une décision si nécessaire dans le concile de Carthage[3], où il est porté : « Que ce sont les saints qui disent humble« ment et véritablement tout ensemble, *Pardon« nez-nous nos fautes* : Que l'apôtre saint Jacques, « quoique saint et juste, n'a pas laissé de dire : « *Nous péchons tous en beaucoup de choses* : Que Da« niel aussi, quoique saint et juste, n'avait pas laissé « de dire : *Nous avons péché.* » D'où il s'ensuit que de tels péchés n'empêchent pas la sainteté et la justice, à cause qu'ils n'empêchent pas que l'amour de Dieu ne règne dans les cœurs.

Que si le concile de Carthage veut qu'à cause de ces péchés nous disions continuellement à Dieu : *N'entrez point en jugement avec votre serviteur, parce que nul homme vivant ne sera justifié devant vous*[4]; nous l'entendons, comme ce concile, de la justice parfaite, sans exclure de l'homme juste une justice véritable; reconnaissant néanmoins que c'est encore par un effet d'une bonté gratuite, et pour l'amour de Jésus-Christ, que Dieu, qui pouvait mettre à des damnés comme nous un aussi grand bien que la vie éternelle à un aussi haut prix qu'il eût voulu, n'avait pas exigé de nous une justice sans tache; et au contraire avait consenti de nous juger, non selon l'extrême rigueur qui ne nous était que trop due après notre prévarication, mais selon une rigueur tempérée et une justice accommodée à notre faiblesse : ce qui a obligé le concile de Trente à reconnaître « que l'homme n'a pas de quoi se « glorifier; mais que toute sa gloire est en Jésus« Christ, en qui nous vivons, en qui nous méri« tons, en qui nous satisfaisons; faisant de dignes « fruits de pénitence, qui tirent leur force de lui, « par lui sont offerts à son Père, et sont acceptés « pour l'amour de lui par son Père[5]. »

L'écueil qui était à craindre, en célébrant le mystère de la prédestination, était de la mettre pour le bien comme pour le mal; et si l'Église a détesté le crime des réformateurs prétendus qui se sont emportés à cet excès, elle n'a fait que marcher sur les pas du concile d'Orange, qui prononce un *anathème* éternel, *avec toute détestation, contre ceux qui*

[1] *Can.* I. — [2] *Conc. Araus.* II, *c.* 6, 7, 25. *Labb. t.* IV, *col.* 166 *et seq.* — [3] *Hebr.* XI. 6. — [4] *Auct. Sed. Apost. de grat. intercd. Cœlest. PP.* — [5] *Conc. Araus.* II. *Conc. Trid. Sess.* VI, 16. — [6] *Conc. Araus.* II. *c.* 5. — [7] *Ibid. c.* 18.

[1] *Concil. Trid. sess.* VI, *cap.* II. *can.* 18. *Concil. Araus.* II, *cap.* 25. — [2] *I. Cor.* XV, 10. — [3] *Loc. cit. cap.* 7, 8. — [4] *Ubi supr. c.* 7, 8. — [5] *Sess.* XIV, *cap.* 8.

oseraient dire que l'homme soit prédestiné au mal par la puissance divine[1]; et du concile de Valence, qui décide pareillement que « Dieu par sa « prescience n'impose à personne la nécessité de pé- « cher, mais qu'il prévoit seulement ce que l'homme « devait être par sa propre volonté : en sorte que « les méchants ne périssent point pour n'avoir point « pu être bons, mais pour n'avoir pas voulu le deve- « nir, ou pour n'avoir pas voulu demeurer dans la « grâce qu'ils avaient reçue [2]. »

Ainsi quand une question a été une fois jugée dans l'Église, comme on ne manque jamais de la décider selon la tradition de tous les siècles passés : s'il arrive qu'on la remue dans les siècles suivants, après mille et douze cents ans on trouve toujours l'Église dans la même situation, toujours prête à opposer aux ennemis de la vérité les mêmes décrets que le saint-siége apostolique et l'unanimité catholique a prononcés; sans jamais y rien ajouter que ce qui est nécessaire contre les nouvelles erreurs.

Pour achever ce qui reste sur la matière de la grâce justifiante, je ne trouve point de décision touchant la certitude du salut; parce que rien n'avait encore obligé l'Église à prononcer sur ce point : mais personne n'a contredit saint Augustin, qui enseigne que *cette certitude n'est pas utile en ce lieu de tentation, où l'assurance pourrait produire l'orgueil*[3]; ce qui s'étend aussi, comme on voit, à la certitude qu'on pourrait avoir de la justice présente : si bien que l'Église catholique, en inspirant à ses enfants une confiance si haute qu'elle exclut l'agitation et le trouble, y laisse, à l'exemple de l'apôtre, le contre-poids de la crainte, et n'apprend pas moins à l'homme à se défier de lui-même qu'à se confier absolument en Dieu.

Enfin si l'on repasse ce qu'on a vu dans tout cet ouvrage accordé par nos adversaires sur la justification et les mérites des saints[4], on demeurera entièrement d'accord qu'il n'y a aucun sujet de se plaindre de la doctrine de l'Église. Melanchton, si zélé pour cet article, avoue aussi qu'*on en peut facilement convenir de part et d'autre*[5]. Ce qu'il semble demander le plus, c'est la certitude de la justice : mais tout humble chrétien se contentera aisément de la même certitude sur la justice que sur le salut éternel : toute la consolation qu'on doit avoir en cette vie est celle d'exclure par la confiance, non-seulement le désespoir, mais encore le trouble et l'angoisse; et on n'a rien à reprocher a un chrétien qui, assuré du côté de Dieu, n'a plus à craindre ni à douter que de lui-même[6].

Les décisions de l'Église catholique ne sont pas moins nettes et moins précises, qu'elles sont fermes et constantes; et on va toujours au-devant de ce qui pourrait donner occasion à l'esprit humain de s'égarer.

[1] *Conc. Araus.* II, *cap.* 25. — [2] *Conc. Valent.* III, *can.* 2 *et* 5. *Labb. t.* VIII, *col.* 138 *et seq.* — [3] *De Correpl. et Grat. c.* 13, *p.* 40, *tom.* X, *col.* 772. *De Civit. Dei. lib.* XI, *cap.* 12, *tom.* VII, *col.* 282. — [4] Ci-dessus, *liv.* III, *liv.* VIII. — [5] *Sent. Phil. Mel. de pace. Ec. p.* 10. — [6] *Bern. serm.* I, *de Sept.*

Honorer les saints dans les assemblées, c'était y honorer Dieu, auteur de leur sainteté et de leur béatitude; et leur demander la société de leurs prières, c'était se joindre aux chœurs des anges, aux esprits des justes parfaits, et à l'Église des premiers nés qui sont dans le ciel. L'on trouve une si sainte pratique dès les premiers siècles[1], et on n'y en trouve pas le commencement, puisqu'on n'y trouve personne qui ait été remarqué comme novateur. Ce qu'il y avait à craindre pour les ignorants, c'était qu'ils ne fissent l'invocation des saints trop semblable à celle de Dieu, et leur intercession trop semblable à celle de Jésus-Christ; mais le concile de Trente nous instruit parfaitement sur ces deux points, en nous avertissant que *les saints prient :* chose infiniment éloignée de celui qui donne; et qu'*ils prient par Jésus-Christ*[2] : chose qui les met infiniment au-dessous de celui qui est écouté par lui-même.

Dresser des images, c'est rendre sensibles les mystères et les exemples qui nous sanctifient. Ce qu'il y aurait à craindre pour les ignorants, c'est qu'ils ne crussent qu'on peut représenter la nature divine, ou la rendre présente dans les images, ou en tout cas les regarder comme remplies de quelque vertu pour laquelle on les honore : ce sont là les trois caractères de l'idolâtrie. Mais le concile les a rejetés en termes précis [3]; de sorte qu'il n'est pas permis d'attribuer à une image plus de vertu qu'à une autre, ni par conséquent d'en fréquenter l'une plutôt que l'autre, si ce n'est en mémoire de quelque miracle, ou de quelque histoire pieuse qui pourrait exciter la dévotion. L'usage des images ainsi purifié, Luther même et les luthériens démontreront que ce n'est pas des images de cette sorte qu'il est parlé dans le Décalogue[4]; et le culte qu'on leur rendra ne sera visiblement autre chose qu'un témoignage sensible et extérieur du pieux souvenir qu'elles excitent, et l'effet simple et naturel de ce langage muet qui est attaché à ces pieuses représentations, et dont l'utilité est d'autant plus grande qu'il peut être entendu de tout le monde.

En général, tout le culte se rapporte à l'exercice intérieur et extérieur de la foi, de l'espérance et de la charité : principalement à celui de cette dernière vertu, dont le propre est de nous réunir à Dieu : de sorte qu'il y a un culte en esprit et en vérité partout où se trouve l'exercice de la charité envers Dieu, ou envers le prochain, conformément à cette parole de saint Jacques : que *c'est un culte pur et sans tache de soulager les orphelins et les veuves, et au surplus de se tenir net de la contagion du siècle*[5] ; et tout acte de piété qui n'est pas animé de cet esprit est imparfait, charnel ou superstitieux.

Sous prétexte que le concile de Trente n'a pas voulu entrer en beaucoup de difficultés, nos adversaires ne cessent, après Fra-Paolo, de lui reprocher qu'il a expliqué les dogmes avec des manières géné-

[1] Ci-dessus, *liv.* XIII. — [2] *Sess.* XXV, *dec. de invoc. SS.* — [3] *Ibid.* — [4] Ci-dessus, *liv.* II. — [5] *Jac.* I. 27.

rales, obscures et équivoques, pour contenter en apparence plus de monde; mais ils prendraient des sentiments plus équitables, s'ils voulaient considérer que Dieu, qui sait jusqu'à quel point il veut conduire notre intelligence, en nous révélant quelque vérité ou quelque mystère, ne nous révèle pas toujours ni les manières de l'expliquer, ni les circonstances qui l'accompagnent, ni même en quoi il consiste jusqu'à la dernière précision, ou, comme on parle dans l'école, jusqu'à la différence spécifique : de sorte qu'il faut souvent dans les décisions de l'Église s'en tenir à des expressions générales, pour demeurer dans cette mesure de sagesse tant louée par saint Paul, et n'être pas contre son précepte plus savant qu'il ne faut [1].

Par exemple, sur la controverse du purgatoire, le concile de Trente a cru fermement, comme une vérité révélée de Dieu, que les âmes justes pouvaient sortir de ce monde sans être entièrement purifiées. Grotius prouve clairement que cette vérité était reconnue par les protestants, par Mestresat, par Spanheim [2], sur ce fondement commun de la réforme, que dans tout le cours de cette vie l'âme n'est jamais tout à fait pure; d'où il suit qu'elle sort du corps encore souillée. Mais le Saint-Esprit a prononcé que rien d'*impur n'entrera dans la cité sainte* [3]; et le ministre Spanheim démontre très-bien que l'âme ne peut être présentée à Dieu, *qu'elle ne soit sans tache et sans ride, toute pure et irréprochable* [4], conformément à la doctrine de saint Paul[5]; ce qu'il avoue qu'elle n'a point durant cette vie.

La question reste après cela, si cette purification de l'âme se fait ou dans cette vie au dernier moment, ou après la mort : et Spanheim laisse la chose indécise. « Le fond, dit-il [6], est certain; mais « la manière et les circonstances ne le sont pas. » Mais, sans presser davantage cet auteur par les principes de la secte, l'Église catholique passe plus avant : car la tradition de tous les siècles lui ayant appris à demander pour les morts le soulagement de leur âme, la rémission de leurs péchés, et leur rafraîchissement; elle a tenu pour certain que la parfaite purification des âmes se faisait après la mort, et se faisait par de secrètes peines qui n'étaient point expliquées de la même sorte par les saints docteurs, mais dont ils disaient seulement qu'elles pouvaient être adoucies ou relâchées tout à fait par les oblations et par les prières, conformément aux liturgies de toutes les Églises.

Sans vouloir ici examiner si ce sentiment est bon ou mauvais, il n'y a plus d'équité ni de bonne foi, si l'on refuse du moins de nous accorder que dans cette présupposition le concile a dû former son décret avec une expression générale, et définir comme il a fait : premièrement, qu'il y a un purgatoire après cette vie; et secondement, que les prières des vivants peuvent soulager les âmes des fidèles trépassés [7], sans entrer dans le particulier ni de leur peine, ni de la manière dont elles sont purifiées, parce que la tradition ne l'expliquait pas; mais en faisant voir seulement qu'elles ne sont purifiées que par Jésus-Christ, puisqu'elles ne le font que par les prières et les oblations faites en son nom.

Il faut juger de la même sorte des autres décisions, et se bien garder de confondre, comme font ici nos réformés, les termes généraux avec les termes vagues et enveloppés, ou avec les termes ambigus. Les termes vagues ne signifient rien; les termes ambigus signifient avec équivoque, et ne laissent dans l'esprit aucun sens précis; les termes enveloppés brouillent les idées différentes : mais quoique les termes généraux ne portent pas l'évidence jusqu'à la dernière précision, ils sont clairs néanmoins jusqu'à un certain degré.

Nos adversaires ne nieront pas que les passages de l'Écriture qui disent que le Saint-Esprit procède du Père ne nous marquent clairement quelque vérité, puisqu'ils marquent sans aucun doute que la troisième personne de la Trinité tire son origine du Père aussi bien que la seconde; encore qu'ils n'expriment pas spécifiquement en quoi consiste sa procession, ni en quoi elle est différente de celle du Fils. On voit donc qu'on ne peut accuser les expressions générales sans accuser en même temps Jésus-Christ et l'Évangile.

C'est en ceci que nos adversaires se montrent toujours injustes envers le concile, puisque quelquefois ils l'accusent d'être trop descendu dans le détail, et quelquefois ils voudraient qu'il eût décidé tous les démêlés des scotistes et des thomistes, à peine d'être convaincu d'une obscurité affectée : comme si on ne savait pas que dans les décisions de foi il faut laisser le champ libre aux théologiens, pour proposer différents moyens d'expliquer les vérités chrétiennes; et par conséquent que, sans s'attacher à leurs explications particulières, il faut se restreindre aux points essentiels qu'ils défendent tous en commun. Loin que ce soit parler avec équivoque, que de définir en cette manière les articles de notre foi, c'est au contraire un effet de la netteté, de définir si clairement ce qui est certain, qu'on n'enveloppe point dans la décision ce qui est douteux; et il n'y a rien de plus digne de l'autorité et de la majesté d'un concile que de réprimer l'ardeur de ceux qui voudraient aller plus avant.

Selon cette règle, comme on eut proposé à Trente une formule pour expliquer l'autorité du pape, tournée d'une manière d'où l'on pouvait inférer en quelque façon sa supériorité sur le concile général, le cardinal de Lorraine et les évêques de France s'y étant opposés, le cardinal Palavicin raconte lui-même dans son Histoire que la formule fut supprimée, et que le pape répondit qu'*il ne fallait définir que ce qui plairait unanimement à tous les Pères* [1] : règle admirable pour séparer le certain d'avec le douteux. D'où il est aussi arrivé que le cardinal du Perron, quoique zélé défenseur des intérêts de la

[1] *Rom.* XIII. 3. — [2] *Grot. epist. ext. ord.* 576, 578, 579. — [3] *Apoc.* XX. 27. — [4] *Spanh. Dub. Eu. tom.* III ; *Dub.* 141, *n.* 6, 7. — [5] *Ephes.* V. 27. — [6] *Ubi supr. n.* 7. — [7] *Sess.* XXV, *dec. de Purgat.*

[1] *Hist. Cont. Trid. interp. Giattin. lib.* XIX, *cap.* 11, 13, 14, 15.

cour de Rome, a déclaré au roi d'Angleterre que « le différend de l'autorité du pape, soit par le regard « spirituel au respect des conciles œcuméniques, « soit par le regard temporel à l'endroit des juri- « dictions séculières, n'est point un différend de « choses qui soient tenues pour articles de foi, ni « qui soit inséré et exigé en la Confession de foi, ni « qui puisse empêcher Sa Majesté d'entrer dans l'É- « glise lorsqu'elle sera d'accord des autres points[1]. » Et encore de nos jours le célèbre André Duval, docteur de Sorbonne, à qui les ultramontains s'étaient remis de la défense de leur cause, a décidé que la doctrine qui nie le pape infaillible n'est pas absolument contre la foi, et que celle qui met le concile au-dessus du pape ne peut être notée d'aucune censure, ni d'hérésie, ni d'erreur, ni même de témérité[2].

On voit par là que les doctrines qui ne sont pas appuyées sur une tradition constante et perpétuelle ne peuvent prendre racine dans l'Église, puisqu'elles ne font point partie de sa Confession de foi, et que ceux même qui les enseignent les enseignent comme leur doctrine particulière, et non pas comme la doctrine de l'Église catholique. Rejeter la primauté et l'autorité du saint-siége avec cette salutaire modération, c'est rejeter le lien des chrétiens, c'est être ennemi de l'ordre et de la paix, c'est envier à l'Église le bien que Melanchton même lui a souhaité[3].

Après les choses qu'on vient de voir, il n'y a plus rien maintenant qui puisse empêcher nos réformés de se soumettre à l'Église; le refuge d'Église invisible est abandonné : il n'est plus permis d'alléguer pour le défendre les obscurités de l'Église judaïque; les ministres nous ont relevé du soin d'y répondre, en démontrant clairement que le vrai culte n'a jamais été interrompu, pas même sous Achaz et sous Manassès[4] : la société chrétienne, plus étendue selon les conditions de son alliance, a été encore plus ferme, et on ne peut plus douter de la perpétuelle visibilité de l'Église catholique.

Ceux de la Confession d'Augsbourg sont encore plus obligés à la reconnaître que les calvinistes[5] : l'Église invisible n'a trouvé de place ni dans leur Confession de foi, ni dans leur Apologie, où nous avons vu au contraire l'Église, dont il est parlé dans le Symbole, revêtue d'une perpétuelle visibilité; et il faut, selon ces principes, nous pouvoir montrer une assemblée composée de pasteurs et de peuple, où la saine doctrine et les sacrements aient toujours été en vigueur.

Tous les arguments qu'on faisait contre l'autorité de l'Église se sont évanouis. Céder à l'autorité de l'Église universelle, ce n'est plus agir à l'aveugle, ni se soumettre à des hommes; puisqu'on avoue que ces sentiments sont la règle, et encore la règle la plus sûre, pour décider les vérités les plus importantes de la religion[6]. On convient que si on eût suivi cette règle, et qu'on se fût proposé d'entendre l'Écriture sainte selon qu'elle était entendue par l'Église universelle, il n'y aurait jamais eu de sociniens; jamais on n'aurait entendu révoquer en doute avec la divinité de Jésus-Christ l'immortalité de l'âme, l'éternité des peines, la création, la prescience de Dieu, et la spiritualité de son essence : choses qu'on croyait si fermes parmi les chrétiens, qu'on ne pensait pas seulement qu'on en pût jamais douter; et qu'on voit maintenant attaquées avec des raisonnements si captieux, que beaucoup de faibles esprits s'y laissent prendre. On convient que l'autorité de l'Église universelle est un remède infaillible contre ce désordre. Ainsi l'autorité de l'Église, loin d'être, comme on le disait dans la réforme, un moyen d'introduire parmi les chrétiens toutes les doctrines qu'on veut, est au contraire un moyen certain pour arrêter la licence des esprits, et empêcher qu'on n'abuse de la sublimité de l'Écriture, d'une manière si dangereuse au salut des âmes.

La réforme a enfin connu ces vérités; et si les luthériens ne veulent pas les recevoir de la main d'un ministre calviniste, ils n'ont qu'à nous expliquer comment on peut résister à l'autorité de l'Église, après avoir avoué que la vérité y est toujours manifeste[1].

On ne doit plus hésiter à venir, de toutes les communions séparées, chercher la vie éternelle dans le sein de l'Église romaine, puisqu'on avoue que le vrai peuple de Dieu et ses vrais élus y sont encore, comme on a toujours avoué qu'ils y étaient avant la réforme prétendue[2]. Mais on s'est enfin aperçu que la différence qu'on voulait mettre entre les siècles qui l'ont précédée et ceux qui l'ont suivie était vaine, et que la difficulté qu'on faisait de reconnaître cette vérité venait d'une mauvaise politique.

Que si les luthériens font encore ici les difficiles, et ne veulent pas se laisser persuader aux sentiments de Calixte; qu'ils nous montrent donc ce qu'a fait, depuis Luther, l'Église romaine pour déchoir du titre de vraie Église, et pour perdre sa fécondité, en sorte que les élus ne puissent plus naître dans son sein.

Il est vrai qu'en reconnaissant qu'on se peut sauver dans l'Église romaine, les ministres veulent faire croire qu'on s'y peut sauver comme dans un air empesté, et par une espèce de miracle, à cause de ses impiétés et de ses idolâtries. Mais il faut savoir remarquer dans les ministres ce que la haine leur fait ajouter à ce que la vérité les a forcés de reconnaître. Si l'Église romaine faisait profession d'impiété et d'idolâtrie, on n'a pas pu s'y sauver devant la réforme, et on ne peut pas s'y sauver depuis; et si on peut s'y sauver devant et après, l'accusation d'impiété et d'idolâtrie est indigne et calomnieuse.

Aussi montre-t-on pour elle une haine trop visible, puisqu'on s'emporte jusqu'à dire qu'on s'y peut sauver à la vérité, mais plus difficilement que *parmi les ariens*[3], qui nient la divinité du Fils de Dieu et du Saint-Esprit; qui par conséquent se croient dédiés à des créatures par le baptême; qui regardent

[1] *Réplique, liv.* VI, *préf. p.* 858. — [2] *Duvall. Elench. p.* 9. *II. tract. de sup. Rom. Pont. potest. part.* II, *q.* I. *p.* 4; *q.* 7, 8. — [3] Ci-devant, *liv.* IV; *liv.* V. *Mel. de pot. Pontif. p.* 6. — [4] *IV. Reg.* XVI, 4, 15. XXI. *Jur. Syst. p.* 222, 223. — [5] Ci-dessus, *liv.* XV. — [6] *ibid*

[1] Ci-dessus, *liv.* XV. — [2] Ci-dessus, *ibid.* — [3] *Préjug. lég.* I. *part. ch.* I. *Syst. p* 225.

dans l'eucharistie la chair d'un homme qui n'est pas Dieu, comme la source de la vie; qui croient que sans être Dieu un homme les a sauvés, et a pu payer le prix de leur rachat; qui l'invoquent comme celui à qui est donnée la toute-puissance dans le ciel et dans la terre; qui sont consacrés au Saint-Esprit, c'est-à-dire à une créature, pour être ses temples; qui croient qu'une créature, c'est-à-dire le même Saint-Esprit, leur distribue la grâce comme il lui plaît, les régénère et les sanctifie par sa présence. Voilà la secte qu'on préfère à l'Église romaine; et cela n'est-ce pas dire à tous ceux qui sont capables d'entendre : Ne nous croyez pas; quand nous parlons de cette Église, la haine nous transporte, et nous ne nous possédons plus?

Enfin, il n'est plus possible de tirer nos réformés du nombre de ceux *qui se séparent eux-mêmes, et qui font secte à part*, contre le précepte des apôtres et de saint Jude[1], et contre ce qui est porté dans leur propre Catéchisme[2]. En voici les termes dans l'explication du Symbole : « L'article de la rémission « des péchés est mis après celui de l'Église catholique, « parce que nul n'obtient pardon de ses péchés que « premièrement il ne soit incorporé au peuple de « Dieu, et persévère en unité et communion avec le « corps de Christ, et ainsi qu'il soit membre de l'É- « glise : ainsi hors de l'Église il n'y a que damnation « et que mort; car tous ceux qui se séparent de la « communauté des fidèles, POUR FAIRE SECTE A « PART, ne doivent espérer de salut cependant qu'ils « sont en division. »

L'article parle clairement de l'Église universelle, visible, et toujours visible; et nous avons vu qu'on en est d'accord : on est pareillement d'accord, comme d'un fait constant et notoire, que les Églises qui se disent réformées, en renonçant à la communion de l'Église romaine, n'ont trouvé sur la terre aucune Église à laquelle elles se soient unies[3] : elles ont donc fait secte à part avec toute la communauté des chrétiens et de l'Église universelle; et selon leur propre doctrine elles renoncent à la grâce de la rémission des péchés, qui est le fruit du sang de Jésus-Christ : de sorte que la damnation et la mort est leur partage.

Les absurdités qu'il a fallu dire pour répondre à ce raisonnement font bien voir combien il est invincible; car, après mille vains détours, il en a enfin fallu venir jusqu'à dire qu'on demeure dans l'Église catholique et universelle, en renonçant à la communion de toutes les Églises qui sont au monde, et se faisant une Église à part[4]; qu'on demeure dans la même Église universelle, encore qu'on en soit chassé par une juste censure; qu'on n'en peut point sortir par un autre crime que par l'apostasie, en renonçant au christianisme et à son baptême; que toutes les sectes chrétiennes, quelque divisées qu'elles soient, sont un même corps et une même Église en Jésus-Christ; que les Églises chrétiennes n'ont entre elles aucune liaison extérieure par l'ordre de Jésus-Christ; que leur liaison est arbitraire; que les Confessions de foi par lesquelles elles s'unissent sont pareillement arbitraires, et des marchés où l'on met ce qu'on veut; qu'on en peut rompre l'accord sans se rendre coupable de schisme; que l'union des Églises dépend des empires, et de la volonté des princes; que toutes les Églises chrétiennes sont naturellement et par leur origine indépendantes les unes des autres, d'où il s'ensuit que les indépendants, si grièvement censurés à Charenton, ne font autre chose que conserver la liberté naturelle des Églises; que pourvu qu'on trouve le moyen de s'assembler de gré ou de force, et de *faire figure dans le monde*, on est un vrai membre du corps de l'Église catholique; que nulle hérésie n'a jamais été ni pu être condamnée par un jugement de l'Église universelle; qu'il n'y a même et n'y peut avoir aucun jugement ecclésiastique dans les matières de foi; qu'on n'a point droit d'exiger des souscriptions aux décrets des synodes sur la foi; qu'on se peut sauver dans les sectes les plus perverses, et même dans celle des sociniens.

Je ne finirais jamais si je voulais répéter toutes les absurdités qu'il a fallu dire pour sauver la réforme de la sentence prononcée contre ceux qui font secte à part. Mais sans avoir besoin d'en raconter le détail, elles sont toutes ramassées dans celle-ci, qu'on a toujours soutenue plus ou moins dans la réforme, et où plus que jamais on met maintenant toute la défense de la cause : que l'Église catholique, dont il est parlé dans le Symbole, est un amas de sectes divisées entre elles, qui se frappent d'anathème les unes les autres; de sorte que le caractère du royaume de Jésus-Christ est le même que Jésus-Christ a donné au royaume de Satan, ainsi qu'il a été expliqué[1].

Mais il n'y a rien de plus opposé à la doctrine de Jésus-Christ même. Selon la doctrine de Jésus-Christ, le royaume de Satan est divisé contre lui-même, et doit tomber maison sur maison jusqu'à la dernière ruine[2]. Au contraire, selon la promesse de Jésus-Christ, son Église, qui est son royaume, bâtie sur la pierre, sur la même confession de foi et le même gouvernement ecclésiastique, est parfaitement unie : d'où il s'ensuit qu'elle est inébranlable, et que les portes de l'enfer ne pourront jamais prévaloir contre elle[3]; c'est-à-dire que la division, qui est le principe de la faiblesse et le caractère de l'enfer, ne l'emportera point contre l'unité, qui est le principe de la force, et le caractère de l'Église. Mais tout cet ordre est changé dans la réforme; et le royaume de Jésus-Christ étant divisé comme celui de Satan, il ne faut plus s'étonner qu'on ait dit, conformément à un tel principe, qu'il était tombé en ruine et désolation.

Ces maximes de division ont été le fondement de la réforme, puisqu'elle s'est établie par une rupture universelle; et l'unité de l'Église n'y a jamais été connue : c'est pourquoi ses variations, dont nous avons enfin achevé l'histoire, nous ont fait voir ce qu'elle était, c'est-à-dire un royaume désuni, divisé contre lui-même, et qui doit tomber tôt ou tard : pendant que l'Église catholique, immuablement at-

[1] *Jud.* 17, 18. — [2] *Dim.* 16. — [3] Ci-dessus, *liv.* XV. — [4] Ci-dessus, *ibid.*

[1] Ci-dessus, *liv.* XV. — [2] *Luc.* XI. — [3] *Matth.* XVI.

décrets une fois prononcés, sans qu'on y ıtrer la moindre variation depuis l'origine ınisme, se fait voir une Église bâtie sur toujours assurée d'elle-même, ou plutôt sses qu'elle a reçues, ferme dans ses prin- ;uidée par un esprit qui ne se dément ja-

ui qui tient les cœurs en sa main, et qui es bornes qu'il a données aux sectes re- aux afflictions de son Église, fasse revenir son unité tous ses enfants égarés; et que ıs la joie de voir de nos yeux l'Israël, mal- nent divisé, se faire avec Juda un même

•••••••

Ier AVERTISSEMENT

ıUX PROTESTANTS

SUR

ıETTRES DU MINISTRE JURIEU

›NTRE L'HISTOIRE DES VARIATIONS.

tianisme flétri et le socinianisme autorisé par ce ministre.

ıS CHERS FRÈRES,

qui permet les *hérésies* [1], *pour éprouver ses serviteurs*, permet aussi, par la suite › conseil, qu'il y ait des hommes hardis, ıx, *errants, et jetant les autres dans* [3]; qui sachent donner au mensonge de ›uleurs; que le peuple croie invincibles, l'ils ne se rendent jamais à la vérité; in- s à disputer et à écrire, et d'autant plus ants en apparence, qu'ils sont plus évidem- nvaincus.

il leur arrive, comme aux criminels, que multiplient leurs discours dans une aveu- fiance d'éblouir leurs juges, plus ils se et se contredisent; ainsi en est-il de ces s de mensonge, à qui saint Paul a aussi ›e caractère, qu'*ils se condamnent eux- par leur propre jugement* [4].

ce qui paraît manifestement par les con- s variations des hérésies, qui ne cessent condamner elles-mêmes en innovant tous ›s, et en tombant d'absurdités en absurdi- ı sorte qu'on voit bientôt, comme dit le saint Paul, que ceux qui en entreprennent ıse *n'entendent, ni ce qu'ils disent eux- , ni les choses dont ils parlent avec assu-* [5]. En effet, plus ils sont hardis à décider, s montrent qu'ils n'entendent pas ce qu'ils Ce qui se pousse à la fin à de tels excès, *ır folie est connue à tous*, selon la prédic- u même apôtre [6]; et c'est alors qu'on peut

›e I, II. — [2] I. *Cor.* XI. 19. — [3] II, *Tim.* III, 13. — III, II. — [5] I. *Tim.* I, 7. — [6] II *Tim.* III, 9.

espérer avec lui, qu'*ils ne passeront pas plus avant*, et que l'excès de l'égarement sera la marque du terme où il devra prendre fin : *Ils n'iront pas plus loin*, dit ce grand apôtre, et ils cesseront de tromper les peuples, parce que *leur folie sera manifeste à toute la terre*.

Ne vous fâchez pas, mes frères, si j'entreprends de vous faire voir que ces caractères, marqués par saint Paul, paraissent manifestement au milieu de vous. Le seul qui s'y fait entendre depuis tant d'années, et à qui, par un si grand silence, tous les autres semblent laisser la défense de votre cause, c'est le ministre Jurieu, qui outre, qu'il est revêtu de toutes les qualités qui donnent de l'autorité dans un parti, ministre, professeur en théologie, écrivain fameux parmi les siens; qui seul, par ses prétendues lettres pastorales, exerce la fonction de pasteur dans un troupeau dispersé; ajoute à tous ces titres celui de prophète, par la témérité de ses prédictions : mais en même temps il n'avance que des erreurs manifestes; il favorise les sociniens; il autorise le fanatisme, il n'inspire que la révolte, sous prétexte de flatter la liberté; sa politique met la confusion dans tous les États : au reste, il n'y a personne contre qui il parle plus que contre lui-même, tant sa doctrine est insoutenable; et il vous pousse si loin, qu'il est temps enfin d'en revenir.

Cinq ou six avertissements semblables à celui-ci le convaincront de tous ces excès. Vous lui allez voir aujourd'hui déchirer les siècles les plus purs, flétrir le christianisme dès son origine, soutenir les sociniens, montrer le salut dans leur communion; et pour défendre la réforme contre les variations dont on l'accuse, effacer toute la gloire de l'Église et de la doctrine chrétienne.

J'avais donné pour fondement à l'Histoire des Variations, que varier dans l'exposition de la foi, *était une marque de fausseté et d'inconséquence dans la doctrine exposée* [1]; que l'Église n'avait aussi jamais varié dans ses décisions : et qu'au contraire les protestants n'avaient cessé de le faire dans leurs actes qu'ils appellent symboliques, c'est-à-dire dans leurs propres Confessions de foi, et dans les décrets les plus authentiques de leur religion [2]. Sans qu'il soit besoin de défendre ce que j'avance sur le sujet des protestants, il faut bien que ces messieurs se sentent coupables des variations dont je les accuse; autrement il n'y aurait eu qu'à convenir avec nous de la maxime générale, et se défendre sur l'application qu'on en fait à la doctrine protestante. Mais, mes frères, ce n'est pas ainsi qu'on procède. Ce que votre ministre trouve insupportable [3], c'est que j'aie osé avancer que la foi ne varie pas dans la vraie Église, et que *la vérité venue de Dieu a d'abord sa perfection* [4]. Ce ministre fait l'étonné, comme si j'avais inventé quelque nouveau prodige, et non pas répété fidèlement ce qu'ont dit nos Pères, que la doctrine catholique est celle *qui est toujours, et partout : Quod ubi-*

[1] *Préf. des Var.* — [2] *Ibid.* — [3] *Lettre* VI, 3. *an. p.* 42. — [4] *Préf. des Var.*

que, quod semper : c'est ce que disait le docte Vincent de Lérins[1], une des lumières du quatrième siècle; c'est ce qu'il avait posé pour fondement de ce célèbre Avertissement où il donne le vrai caractère de l'hérésie, et un moyen général pour distinguer la saine doctrine d'avec la mauvaise. Les orthodoxes avaient, comme lui, toujours raisonné sur ce beau principe; les hérétiques même n'avaient jamais osé le rejeter ouvertement, et l'obscurcissaient plutôt qu'ils ne le niaient : mais lorsque je l'avance, M. Jurieu ne peut le souffrir. « Je suis, dit-il[2], tenté « de croire que M. Bossuet n'a jamais jeté les yeux « sur les quatre premiers siècles : » ce sont donc les quatre premiers siècles, c'est-à-dire le plus beau temps du christianisme, dont il entreprend de montrer que la doctrine est incertaine et variable. « Com« ment, poursuit-il, se pourrait-il faire qu'un homme « savant pût donner une marque d'une si profonde « ignorance? » Je ne suis pas seulement dans une ignorance grossière, ma *témérité*, dit-il[3], *tient du prodige*; elle va même jusqu'à l'impiété. « On ne sait, « dit-il, si l'on dispute avec un chrétien ou avec un « païen : car c'est ainsi précisément que pourrait rai« sonner le plus grand ennemi du christianisme : » et il m'accuse d'avoir livré la religion chrétienne, *pieds et poings liés, aux infidèles*[4], parce que j'ai osé dire « que la vérité venue de Dieu a eu d'abord sa « perfection, c'est-à-dire qu'elle a été très-bien con« nue et très-heureusement expliquée d'abord. C'est « le contraire de cela, continue-t-il[5], qui est pré« cisément vrai : et pour le nier, il faut avoir un « front d'airain, ou être d'une ignorance crasse « et surprenante. » Ainsi, pour bien parler de la vérité, au gré de votre ministre, il faut dire « qu'elle n'a pas été bien connue d'abord, ni heu« reusement expliquée. La vérité de Dieu, poursuit« il, n'a été connue que par parcelles : » la doctrine chrétienne a été composée par pièces; elle a eu tous les changements, et le plus essentiel de tous les défauts des sectes humaines; et lui donner, comme j'ai fait, ce beau caractère de divinité, d'avoir eu d'abord sa perfection, ainsi qu'il appartenait à un ouvrage parti d'une main divine, non-seulement ce n'est pas la bien connaître, mais encore c'est un prodige de témérité, une erreur et une ignorance jusqu'au dernier excès, et une impiété manifeste.

Mais, mes frères, prenez-y garde : ces étonnements affectés de votre ministre, ces airs de confiance qu'il se donne, et les injures qu'il dit à ses adversaires, comme s'ils n'avaient ni foi, ni raison, ni même le sens commun, sont des artifices pour vous éblouir, ou pour cacher sa faiblesse : on en a ici une preuve bien convaincante. Ce ministre, qui fait l'étonné lorsqu'on lui dit que la foi ne varie jamais, et, comme un ouvrage divin, qu'elle a eu d'abord sa perfection, ne peut ignorer que ce ne soit la doctrine commune des catholiques; et pour venir aux anciens, dont on pourrait produire une infinité de passages, il ne peut du moins ignorer

[1] *Vinc. Lirin. Commonit.* I, *init.* — [2] *Lett.* VI, *p.* 42. *col.* 2. — [3] *Ibid. col.* I. — [4] *Ibid. col.* 2. — [5] *Ibid. p.* 43.

cet endroit célèbre de Vincent de Lérins[1], où il dit que « l'Église de Jésus-Christ, soigneuse gardienne « des dogmes qui lui ont été donnés en dépôt, n'y « change jamais rien : elle ne diminue point, elle « n'ajoute point; elle ne retranche point les choses « nécessaires, elle n'ajoute point les superflues. Tout « son travail, continue ce Père, est de polir les « choses qui lui ont été anciennement données, « de confirmer celles qui ont été suffisamment expli« quées, de garder celles qui ont été confirmées et « définies, de consigner à la postérité, par l'Écri« ture, ce qu'elle avait reçu de ses ancêtres par la « seule tradition. » M. Jurieu reconnaît ce passage, qu'il cite lui-même avec honneur dans son livre de l'Unité[2]. J'aurais peut-être pu le mieux traduire; mais j'aime mieux le réciter simplement, comme il l'a lui-même traduit. « Cela est précis, dit ce mi« nistre; et rien ne le peut être davantage : l'Église « n'ajoute rien de nouveau; elle ne fait donc pas de « nouveaux articles de foi. » Je l'avoue, cela est précis; mais contre lui. *Les conciles confirment*, dit-il après Vincent de Lérins, *ce qui a toujours été enseigné*. Il n'y a rien de plus précis pour démontrer que l'Église ne varie jamais dans sa doctrine. M. Jurieu n'était pas d'humeur à contester alors cette vérité, puisqu'il ne trouve rien à redire dans ce beau passage de Vincent de Lérins, et qu'au contraire il s'en sert pour confirmer sa doctrine.

Mais ce n'est pas assez à ce Père d'établir la même vérité que j'ai posée pour fondement : il l'établit par le même principe, qui est que la vérité venue de Dieu a d'abord sa perfection, comme un ouvrage divin : « Je ne puis assez m'étonner, dit-il[3], « comment il y a des hommes si emportés, si « aveugles, si impies et si portés à l'erreur, que, non « contents de la règle de la foi, une fois donnée aux « fidèles, et reçue de toute antiquité, ils cherchent « tous les jours des nouveautés, et veulent toujours « ajouter, changer, ôter quelque chose à la religion : « comme si ce n'était pas un DOGME CÉLESTE qui, « révélé UNE FOIS, NOUS SUFFIT; mais une INSTI« TUTION HUMAINE qui ne puisse être amenée à sa « perfection qu'en la réformant, ou, à dire le vrai, « en y remarquant tous les jours quelque défaut. » Voilà dans Vincent de Lérins un étonnement bien contraire à celui de M. Jurieu. Ce saint docteur s'étonne qu'on puisse penser à varier dans la foi : le ministre s'étonne qu'on puisse dire que la foi ne varie jamais. Le saint docteur traite d'aveugles et d'impies ceux qui ne veulent pas reconnaître que la religion soit une chose où l'on ne peut jamais ôter, ni ajouter, ni changer, en quelque temps que ce soit : le ministre impute, au contraire, à aveuglement et à impiété de n'y vouloir point connaître de changement, ni de progrès. Mais afin de mieux comprendre la pensée de Vincent de Lérins, il faut encore entendre ses preuves. Pour combattre toute innovation ou variation qui pourrait arriver dans la foi, il dit que « les oracles divins ne cessent de « crier : *Ne remuez point les bornes posées par les*

[1] *Vinc. Lirin. Com.* I. — [2] *Tr.* VII, *ch.* 4, *p.* 626. — [3] *Vinc. Lir. Com.* I.

anciens[1]; et, *Ne vous mêlez point de juger par-dessus le juge*[2] : » c'est-à-dire, visiblement, par-dessus l'Église : et il soutient cette vérité par cette sentence apostolique, « qui, dit-il[3], à la manière d'un glaive spirituel, tranche tout à coup toutes les criminelles nouveautés des hérésies : *O Timothée! gardez le dépôt*[4]; » c'est-à-dire, comme il l'explique, « non ce que vous avez découvert, mais ce qui vous a été confié; ce que vous avez reçu par d'autres, et non pas ce qu'il vous a fallu inventer vous-même; une chose qui ne dépend pas de l'esprit, mais qu'on apprend de ceux qui nous ont devancés; qu'il n'est pas permis d'établir par une entreprise particulière, mais qu'on doit avoir reçue de main en main par une tradition publique; où vous devez être, non point auteur, mais simple gardien; non point instituteur, mais sectateur de ceux qui vous ont précédés; c'est-à-dire, non pas un homme qui mène, mais un homme qui ne fait que suivre les guides qu'il a devant lui, et aller par le chemin battu. » Selon la doctrine de ce Père, il n'y a jamais rien à chercher ni à trouver en ce qui concerne la religion : non-seulement elle a été bien enseignée par les apôtres, mais encore elle a été bien retenue par ceux qui les ont suivis; et la règle pour ne se tromper jamais, c'est, en quelque temps que ce soit, de suivre ceux qu'on voit marcher devant soi. Voilà précisément ma proposition : il n'y a jamais rien à ajouter à la religion, parce que c'est un ouvrage divin, qui a d'abord sa perfection. Loin de s'étonner, avec M. Jurieu, de ce qu'on reconnaît cette perfection de la doctrine chrétienne dès les premiers temps, ce grave auteur s'étonne de ce qu'on peut ne la pas reconnaître; et il n'y a rien, en effet, de plus étonnant que de voir des chrétiens, qu'on veut vous donner pour réformés, qui sont encore à savoir cette vérité, et à qui leur plus célèbre ministre la donne comme un prodige inouï parmi les fidèles.

Mais peut-être que ce qui manque, selon ce ministre, à la religion chrétienne, dans ses plus beaux temps, et dès les premiers siècles du christianisme, ce n'est pas des dogmes, mais des manières de les expliquer, et des termes pour les faire entendre, en sorte que la différence entre les Pères et nous ne soit que dans les expressions : ou, si elle est dans les dogmes mêmes, ce ne sera pas dans les dogmes les plus importants. C'est ce que M. Jurieu semblait d'abord avoir voulu dire, car il n'osait déclarer tout ce qu'il avait dans le cœur; mais il a bien vu que s'en tenir là, ce ne serait pas se tirer d'affaire sur tant d'importantes variations dont les Églises protestantes sont convaincues : c'est pourquoi il est contraint d'aller plus avant. Premièrement, pour les termes, il s'en fait lui-même l'objection par ces paroles[5] : « On dira que « toutes ces variations n'étaient que dans les termes, et que dans le fond l'Église a toujours cru « la même chose; » mais il rejette bien loin cette

[1] Prov. XXII, 28. — [2] Eccli. VIII, 17. — [3] Vinc. Lir. ibid. — [4] I. Tim VI, 20. — [5] Lett. VI, p. 45.

réponse : « Il n'est pas vrai, poursuit-il, que ces « variations ne fussent que dans les termes; car « les manières dont nous avons vu que les anciens « ont exprimé la génération du Fils de Dieu, et « son inégalité avec son Père, donnent des idées « très-fausses, et très-différentes des nôtres. » Il ne s'agit donc pas de termes, mais de choses; ni de manières d'expliquer, mais du fond; ni dans une matière peu importante, mais dans la plus essentielle, puisque c'est l'*inégalité du Père et du Fils*, sur laquelle les anciens avaient des idées *si fausses, et si différentes des nôtres*. C'est, en effet, par ce grand mystère, par le mystère de la Trinité, que le ministre commence à vous montrer les variations de l'Église. « Ce mystère, vous dit-il[1], est de la « dernière importance, et essentiel au christianis- « me : cependant, continue ce hardi docteur, cha- « cun sait combien ce mystère demeura INFORME « jusqu'au premier concile de Nicée, et même jus- « qu'à celui de Constantinople. » Le mystère de la Trinité *informe!* Mes frères, je vous le demande, eussiez-vous cru devoir entendre cette parole d'une autre bouche que de celle d'un socinien? Si dès le commencement on a adoré distinctement un seul Dieu en trois personnes égales et coéternelles, le mystère de la Trinité n'était pas informe : or, selon votre ministre, il était informe, non-seulement jusqu'à l'an 325, où se tint le concile de Nicée, mais encore cinquante ans après, et jusqu'au premier concile de Constantinople, qui se tint en l'an 381. Donc les premiers chrétiens dans la plus grande ferveur de la religion, et lorsque l'Église enfantait tant de martyrs, n'adoraient pas distinctement un seul Dieu en trois personnes égales et coéternelles : saint Athanase lui-même, et les Pères de Nicée, n'entendaient pas bien cette adoration; le concile de Constantinople a donné la forme au culte des chrétiens. Jusqu'à la fin du quatrième siècle, le christianisme n'était pas formé; puisque le mystère de la Trinité, si essentiel au christianisme, ne l'était pas : les chrétiens versaient leur sang pour une religion encore informe, et ne savaient s'ils adoraient trois dieux ou un seul Dieu.

Pour prouver ce qu'il avance, le ministre fait enseigner aux Pères des premiers siècles « que le « Verbe n'est pas éternel en tant que Fils; qu'il « était seulement caché dans le sein de son Père, « comme sapience; et qu'il fut comme produit, et « devint UNE PERSONNE DISTINCTE de celle du « Père, peu devant la création, et qu'ainsi la trinité « des personnes NE COMMENÇA qu'un peu avant « le monde[2]. » Il n'y a personne qui n'ait ouï parler de l'hérésie des sabelliens, qui ne faisaient du Père et du Fils qu'une seule et même personne, et qui par là anéantissaient jusqu'au baptême; on sait combien cette hérésie fut détestée : mais elle était véritable jusqu'au moment que le monde fut créé. « Telle était du moins, selon M. Jurieu[3], la théo- « logie des anciens, celle de l'Eglise des trois pre- « miers siècles sur la Trinité, celle d'Athénagoras, « contemporain de Justin, martyr, qui écrivait

[1] Lett. VI, p. 45, col. 2. — [2] Ibid. p. 44. — [3] Ibid. p. 43, 44.

« quarante ans après la mort des derniers apôtres; « celle de Tatien, disciple de Justin, martyr : et il « est clair que le disciple avait appris cela de son « maître; » c'était la foi des martyrs, et c'était en cette foi qu'ils versaient leur sang.

C'est aussi en conséquence de cet aveu que le ministre est contraint de dire qu'une si insigne variation dans la doctrine de l'Église *n'est pas essentielle ni fondamentale*[1]. Ce n'est pas une erreur fondamentale de dire que le Fils de Dieu n'est pas de toute éternité une personne distincte de celle du Père, et que cette distinction de personnes entre le Père et le Fils, et enfin, pour trancher plus net, la trinité des personnes, non-seulement a commencé, mais encore n'a commencé qu'un peu avant la création du monde; en sorte que l'univers est presque aussi ancien que la Trinité qui l'a fait, et que ce qui est adoré comme Dieu par les chrétiens est nouveau.

Je n'ai pas besoin de remarquer ici l'avantage que cette doctrine donne aux ariens et aux sociniens : le ministre l'a bien senti; mais il s'en sauve d'une étrange sorte : « C'est, dit-il, que les ariens « faisaient le Fils produit du néant, sans rien re« connaître d'éternel en lui, ni l'essence, ni la per« sonne; » et les anciens le faisaient produit de la substance du Père, et de même substance avec lui : « seulement, poursuit le ministre, ils voulaient que « la génération de la PERSONNE se fût faite AU COM« MENCEMENT du monde; » et ce monstre de doctrine, selon lui, n'a rien qui combatte l'essence du christianisme; ce n'est pas là *une variation essentielle et fondamentale*. On peut être un vrai chrétien, et dire qu'une personne divine, et, en un mot, ce qui est Dieu, et vrai Dieu, autant que le Père, a commencé.

Mais la cause qu'il attribue à cette erreur des anciens est pire que leur erreur même; car leur erreur, poursuit le ministre[2], « venait en partie « d'une méchante philosophie, parce qu'ils n'avaient « pas une juste idée de l'immutabilité de Dieu. » En effet, puisqu'il survenait à Dieu quelque chose, et encore quelque chose de substantiel, une nouvelle génération et une nouvelle personne qui n'y avait point été de toute éternité, la substance de Dieu se changeait et s'altérait avec le temps. Ainsi ce qu'on croit Dieu est nouveau, et ne prévient la créature que de quelques heures : ce qui n'est pas seulement, comme l'avoue le ministre, *n'avoir pas une juste idée de l'immutabilité de Dieu*, mais la détruire en termes formels : de sorte que tout le secours que donne votre ministre aux chrétiens des trois premiers siècles, pour les distinguer des ariens, c'est de les faire plus impies; puisque c'est une impiété beaucoup plus grande d'ôter à Dieu l'immutabilité de son être, qui était connue même des philosophes, que de lui ôter seulement avec les ariens la personne de son Fils, bien moins nécessaire à connaître la perfection de son être, que son immutabilité, sans quoi on ne peut pas même le concevoir comme Dieu.

[1] *Lett.* VI, *p.* 44, *c.* 2. — [2] *Ibid.*

L'eussiez-vous cru, mes chers frères, qu'on dût jamais vous débiter cette doctrine dans les lettres qu'on ose nommer lettres pastorales? Est-ce un pasteur qui écrit ces choses, ou bien un loup ravissant, qui vient ravager le troupeau? N'est-il pas temps de vous réveiller, lorsque celui qui fait parmi vous le docteur et le prophète, et à qui vous avez remis la défense de votre cause, en vient à cet excès d'égarement, de ne distinguer les chrétiens des trois premiers siècles, et les martyrs même d'avec les ariens, qu'en les faisant plus impies, qu'en leur faisant rejeter non-seulement le dogme le plus essentiel du christianisme, qui est l'éternité du Fils de Dieu, mais encore ce que les païens n'ont pu méconnaître, l'immutabilité de l'Être divin; de sorte que les saints docteurs, en perdant la foi, n'aient pu même retenir les restes de la lumière naturelle que les philosophes païens avaient conservée?

Et celui qui vous annonce de tels prodiges, loin d'en rougir, s'en glorifie. « Je me suis, dit-il[1], un « peu étendu à expliquer la théologie de l'Église « des trois premiers siècles sur la Trinité, parce « que je n'ai trouvé aucun auteur jusqu'ici, qui « l'ait bien comprise. » C'est la lumière de notre siècle : il se vante de découvrir, dans la théologie des trois premiers siècles, ce que personne n'avait compris avant lui. Mais encore, qu'a-t-il découvert dans leur théologie? Il y a découvert ce grand mystère, que Dieu n'était pas immuable, et qu'un Dieu n'était pas éternel. Voilà la belle découverte de ce grand personnage M. Jurieu : c'est pour cela qu'il nous vante sa grande science, et qu'il « avertit « l'évêque de Meaux, qu'un évêque de cour comme « lui, et les autres dont le métier n'est pas d'é« tudier, devraient un peu ménager ceux qui n'ont « point d'autre profession[2]. » C'est dommage, en effet, qu'on ne se tait pas par toute la terre, pour laisser M. Jurieu écrire tout seul, afin que toute la chrétienté apprenne cette merveille : que les siècles les plus voisins des apôtres, où est la force et la gloire du christianisme, ne croyaient pas Dieu immuable, ni la génération de son Fils éternelle; et que cette erreur est de celles qui ne sont *ni essentielles, ni fondamentales*.

Si cette horrible flétrissure du christianisme, si une corruption si manifeste de la foi n'est pas l'accomplissement de ce que dit l'apôtre sur les hérétiques, que *leur folie sera connue de tous*[3], je ne sais plus quand il le faut attendre. Mais votre docteur continue : « et il est vrai, poursuit-il[4], que « les anciens, jusqu'au quatrième siècle, ont eu « une autre fausse pensée au sujet des personnes « de la Trinité : c'est qu'ils y ont mis de l'inéga« lité. » Ils n'ont donc pas adoré en un seul Dieu trois personnes égales : ils ont adoré le Fils comme Dieu, mais ils ne l'ont pas connu comme étant égal à son Père. Un Dieu n'est pas égal à un Dieu : il y a de l'imperfection, puisqu'il y a de l'inégalité dans ce qui est Dieu : on peut concevoir un Dieu

[1] *Lett.* VI, *p.* 44. — [2] *Lett.* VIII, *p.* 61. — [3] II. *Tim.* III, 9. — [4] *Lett.* VI, *p.* 45.

ui n'est pas parfait. Voilà les prodiges qu'on vous nseigne; voilà, dit votre ministre, ce que croyaient s martyrs et les siècles les plus purs. Que reste-il à conclure, sinon que les ariens raisonnaient ieux, et avaient une doctrine plus pure sur la ivinité, que les docteurs de l'Église?

Mais remarquez, mes chers frères, que, non content d'attribuer de tels prodiges aux siècles les plus urs de la religion, votre docteur est encore contraint de dire, comme vous venez de l'entendre, ue ces prodiges ne sont pas contraires aux fonements de la foi; car l'erreur des anciens, dit-l, *n'est ni essentielle ni fondamentale :* et il faut ien qu'il en parle ainsi, à moins de condamner 'ancienne Église, lorsqu'elle enfantait les martyrs, t de dire qu'elle était Église sans avoir les fonlements de la foi. Triomphez donc, ariens et soiniens : on peut, sans blesser l'essence de la piété, lire que la personne du Fils de Dieu n'est pas ternelle, qu'il est engendré dans le temps, qu'il n'est as égal à son Père. Mais triomphez en particulier, sociniens, qui osez dire qu'il arrive à l'être de Dieu quelque chose de nouveau : M. Jurieu vous lonne les mains, puisqu'il avoue qu'on peut croire, ans blesser le fond de la piété, non pas qu'il surient à Dieu des accidents comme à nous, et de ouvelles pensées, ce qui autrefois faisait horreur, nais, ce qui est beaucoup pis, qu'il change dans la substance, et qu'une personne divine commence d'être : non-seulement on peut le croire sans aucun péril de son salut, mais on l'a cru autrefois, et c'était la foi des martyrs.

Je ne m'étonne pourtant pas que ce ministre parle ainsi, après avoir vu, non ce qu'il tolère dans les autres, mais ce qu'il enseigne lui-même. Car en parlant de Tertullien et de son livre contre Praxéas : « Là il explique, dit-il [1], la génération du Fils, « comme nous, par l'entendement divin, qui, en se « comprenant et s'entendant lui-même, a fait son « image et son Verbe, qui est son Fils : cela va bien « jusque-là. » Remarquez, mes frères, ce blasphème : Dieu a fait son Fils. Que disaient de pis les ariens? mais le ministre l'approuve : « Tertul« lien, dit-il, l'entend comme nous, et cela va bien « jusque-là. » Cela va bien de dire que Dieu fait son Fils; et que celui par qui Dieu a fait toutes choses, est lui-même au nombre des choses faites. Un homme qui ne rougit pas de se donner pour savant, tombe dans une erreur qu'un théologien de quatre jours aurait évitée; et vous ne voyez pas encore que ce téméraire théologien, dans les embarras où le jette la défense de votre cause, hasarde tout, et que l'heure est venue où, comme disait l'apôtre, la folie de vos docteurs doit être connue de tout l'univers.

Il n'est pas ici question d'expliquer le sentiment de Tertullien : d'autres docteurs et des protestants l'ont fait devant nous, et ont très-bien justifié qu'il n'a jamais dit absolument que le Fils de Dieu eût été fait; ni autrement qu'il est écrit du Père même, qu'*il a été fait notre refuge, et le refuge du pauvre* [1]. Mais quand Tertullien se serait trompé, selon M. Jurieu, avant que la foi de la Trinité eût été *formée;* maintenant que de son aveu elle a reçu sa forme, fallait-il encore errer avec lui, et mettre le Fils de Dieu au rang des choses faites? et on lui laisse dire parmi vous toutes ces choses. Il n'en est pas moins ministre, pas moins professeur en théologie. Il adresse toutes ces erreurs à tous ses frères, sous le titre le plus vénérable que pût prendre un vrai pasteur, sans que personne le contredise. Il a trouvé parmi vous des contradicteurs sur ses prétendues prophéties : on l'a traité sur cela de visionnaire : on s'est moqué de ce qu'il a dit sur ces prétendus prophètes du Vivarais et du Dauphiné, où toute la marque de l'Esprit de Dieu est de se laisser tomber par terre, et de crier de toute leur force, en fermant les yeux et faisant semblant de dormir. On lui a reproché publiquement qu'en autorisant ces illusions, il autorisait la tromperie et le fanatisme, et exposait le parti protestant à la risée de tout l'univers : on ne l'a pas épargné sur toutes ces choses. Il attaque le fondement de la foi; il impute à l'ancienne Église, dès l'origine du christianisme, des erreurs essentielles sur la Trinité; il les tolère, il les approuve, il les adopte : cependant on ne lui dit mot sur tout cela; et ses Lettres pastorales courent l'univers, sans être, je ne dis pas notées par les Églises, mais reprises par aucun particulier : tant le soin de l'orthodoxie, si je puis parler de la sorte, est abandonné parmi vous. Vos gens, délicats sur l'esprit, craignent qu'on ne leur impute des visions et des faiblesses, et ils ne craignent pas qu'on leur impute des erreurs.

Si les anciens ont été si aveugles dans le mystère de la Trinité, ils n'auront pas mieux entendu celui de l'incarnation, dont la Trinité est le fondement : aussi votre ministre vous enseigne-t-il « que les an« ciens docteurs, et surtout ceux du troisième siècle, « et même ceux du quatrième, ont mêlé d'épaisses « ténèbres les lumières qu'ils avaient sur ce mys« tère; qu'ils ont confondu le Fils et le Saint-Esprit; « qu'ils nous ont fait un Dieu CONVERTI EN CHAIR, « selon l'hérésie qu'on a attribuée à Eutychès; et « que ce n'est que par la voie des longues conten« tions, qu'enfin cette vérité venue de Dieu est ar« rivée à la perfection [2] : » de sorte que loin d'y être d'abord, comme sont les œuvres où Dieu met la main d'une façon particulière, à peine y était-elle après quatre siècles.

Comment les anciens auraient-ils compris les vérités particulières au christianisme, puisque même ils ont ignoré ce que la raison naturelle a enseigné aux Gentils? Écoutez parler votre ministre : *Je voudrais bien,* poursuit-il [3], *que l'évêque de Meaux me prouvât cette maxime* (que la vérité venue de Dieu ne peut souffrir de variations, et qu'elle atteint d'abord toute sa perfection) *seulement dans le dogme d'un Dieu unique, tout-puissant, tout sage, tout bon, infini et infiniment parfait.* Avons-nous bien entendu? Quoi! ce n'est plus l'immutabilité de l'Être divin que ce ministre fait ignorer aux premiers chrétiens;

[1] *Lett.* VI, *p.* 44, *col.* 1.

[1] *Ps.* IX, 10. — [2] *Lett.* VI, *p.* 45, 46. — [3] *P.* 46.

c'est encore tous les autres attributs divins que nous venons de nommer. Répétons encore ces paroles, de peur de nous être trompés en lui faisant dire des nouveautés si étranges : « Je voudrais bien que l'évê- « que de Meaux me prouvât cette maxime (que la vé- « rité arrive d'abord à sa perfection), seulement dans « le dogme d'un Dieu unique, tout-puissant, tout « sage, tout bon, infini et infiniment parfait. Il « n'y a point d'endroit, continue-t-il, où les Pères de « l'Église auraient dû être plus uniformes et plus « exempts de variations que celui-là; puisque c'est « celui qu'ils devaient savoir le mieux, s'y exerçant « perpétuellement dans leurs disputes contre les « païens : » cependant ils ne le savaient qu'imparfaitement; car, poursuit-il, « combien trouve-t-on « dans tous ces dogmes de variations et de fausses « idées? » Ainsi l'unité de Dieu, qui était le dogme le plus éclatant du christianisme, n'était qu'imparfaitement connue par les fidèles des trois premiers siècles. Il le faut bien, puisqu'ils adoraient comme Dieu le Père, la personne du Fils et le Saint-Esprit, qui ne lui était, ni égal, ni coéternel; ce n'était donc pas un même Dieu, puisque Dieu ne peut être inégal à soi-même. Les chrétiens, qui faisaient semblant de tant détester la multiplicité des dieux, en avaient trois bien comptés dans les premiers siècles; et afin de ne point errer sur ce seul article, selon eux, « la bonté de Dieu était un accident, comme la cou- « leur; la sagesse de Dieu n'est pas sa substance ; » et ce n'était pas seulement la pensée d'Athénagoras et de Tertullien; c'était, « dit-il, la théologie du « siècle. » On ne croyait pas « que Dieu fût partout, « ni qu'il pût être en même temps dans le ciel et « dans la terre : la plupart des anciens ont cru Dieu « corporel et étendu, comme Tertullien, » afin que les sociniens, qui ont de Dieu cette basse idée, aient pour garants *la plupart* des saints docteurs. Quel prodige ne peut-on donc pas soutenir par l'autorité de l'Église primitive? Et il ne faut pas s'en étonner, « puisqu'on y représentait Dieu muable et divisible, « changeant ce germe de son Fils en une personne, « et divisant une partie de sa substance pour son « Fils, sans la détacher de soi [1]. » Qui peut dire que Dieu est muable et divisible, peut lui attribuer toutes les passions, tous les défauts, et même tous les vices, avec les païens. S'il peut changer et devenir ce qu'il n'était pas, il n'est plus *celui qui est*, il tient plus du néant que de l'être : il n'est plus la vérité même, la sainteté même; et il peut perdre tout ce qu'il peut acquérir : ainsi on peut lui ôter non-seulement son Fils et son Saint-Esprit, mais encore tous ses attributs et son propre être. C'est où vous conduit votre ministre; et il conclut cet étrange discours, en disant, « que cette belle et juste idée que « nous avons aujourd'hui de l'être parfait, quoique « vérité venue de Dieu, n'a pas atteint toute sa per- « fection d'abord. »

Vous l'entendez, mes chers frères, l'idée de l'Être parfait est une idée d'aujourd'hui. Quand Tertullien a dit que Dieu était « le souverain-grand, « et par là unique, sans pouvoir avoir son égal, au- « trement qu'il ne serait point Dieu [1]; » quand tous les Pères des premiers siècles, aussi bien que de tous les autres, ont soutenu aux païens la même chose; quand ils leur ont prouvé mille et mille fois l'unité de Dieu par la souveraineté et la singularité de sa perfection; quand ils ont dit que jamais nul n'avait prononcé le nom de Dieu qu'en y attachant l'idée de la perfection, ils n'étaient pas entendus, et ils ne s'entendaient pas eux-mêmes : selon M. Jurieu, cette idée que nous avons *aujourd'hui*, n'est pas celle de l'antiquité; et il semble que ce ministre ne l'aurait pas eue, ou n'y aurait pas fait d'attention, si un philosophe moderne n'était venu lui apprendre que l'idée de Dieu était jointe à celle de l'être parfait.

Quoi qu'il en soit, il est certain, selon lui, que les Pères, et même ceux des trois premiers siècles, ne l'avaient pas, non plus que celles de l'éternité et de l'immutabilité de l'être de Dieu, ni des personnes divines, et les autres que nous avons vues. C'est ce que dit ce ministre dans la sixième lettre de cette année, qui est la première qu'il a opposée à l'Histoire des Variations. La seconde, qui est en ordre la septième, n'est pas moins pleine d'erreurs et d'égarements. Il la commence en répétant « qu'il « y a trois vérités essentielles et fondamentales, « imparfaitement expliquées par les plus anciens « docteurs de l'Eglise, la trinité des personnes, « l'incarnation de la seconde, et l'idée d'un Dieu « unique, qui est l'être infiniment parfait [2]; » et l'on a vu que ce qu'il appelle explication imparfaite de ces dogmes, c'était les anéantir tout à fait, et établir en termes formels des dogmes contraires. Il est bien aisé de comprendre que le reste ne se soutient plus, après qu'on a renversé ces fondements. Aussi était-ce « l'opinion constante et régnante dans ces « premiers siècles de l'Église, que Dieu avait aban- « donné le soin de toutes les choses qui sont au- « dessous du ciel, sans en excepter même les hom- « mes, et ne s'était réservé la providence immédiate « que des choses qui sont dans les cieux. » Ainsi la providence particulière tant célébrée dans l'Écriture, et poussée par Jésus-Christ même jusqu'au moindre de nos cheveux, était oubliée par les chrétiens, quoiqu'elle fût si sensible, que les philosophes platoniciens et stoïciens, mieux instruits que les chrétiens et que les martyrs, la reconnussent. O Dieu! quelle patience faut-il avoir pour entendre dire des choses si fausses, et si avantageuses, non-seulement aux sociniens, mais encore à tout le reste des libertins et des impies! Ce n'est pas tout : « La « grâce, qu'on regarde aujourd'hui, avec raison, « comme l'un des plus importants articles de la « religion chrétienne, était entièrement INFORME « jusqu'au temps de saint Augustin. Avant ce temps « les uns étaient stoïciens et manichéens, d'autres « étaient purs pélagiens; les plus orthodoxes ont « été semi-pélagiens [3]. » Quoi! même sans en excepter saint Cyprien, tant cité par saint Augustin

[1] P. 46.

[1] *Lib.* I. *adv. Marcion. c.* 3. — [2] *Lett.* VII, *p.* 49. — [3] *Lett.* VII, *p.* 50.

contre ces hérétiques[1]; quoiqu'il ait dit en trois mots tout ce qu'il fallait pour les confondre, en disant si précisément, et en prouvant avec tant de force qu'*il ne faut se glorifier de rien, parce que nul bien ne vient de nous?* Les autres Pères n'en ont pas moins dit : et néanmoins, dit notre ministre, *tous en général ont discouru sur cette matière d'une manière à faire voir qu'ils n'y avaient fait aucune attention,* quoique ce soit le fondement de la piété et de l'humilité chrétienne, *et n'avaient pas étudié l'Écriture là-dessus.* Mais quoique saint Augustin et les conciles de son temps eussent fait sur ce sujet, selon le ministre même, des décisions si justes, on n'a pas laissé de varier : *dans le sixième siècle et dans les suivants, l'Église romaine devint quasi pélagienne*[2], pendant que le pape saint Grégoire, un si fidèle disciple de saint Augustin, y présidait : *l'article de la satisfaction de Jésus-Christ, celui de la justification et celui du péché originel,* sont mal enseignés par les anciens Pères : *le péché originel est conçu comme l'un des importants articles de la religion chrétienne :* cependant le ministre me « défie de lui faire voir cette importante « vérité dans les Pères qui ont précédé saint Au« gustin, toute formée, toute conçue, comme elle « a été depuis; » encore qu'il sache bien, pour ne pas citer ici tous les auteurs, qu'on la trouve dans un concile tenu par saint Cyprien[3] aussi constamment et aussi clairement posée que dans saint Augustin même; et que sur ce fondement du péché originel on y établisse la nécessité du baptême des petits enfants, en termes aussi forts qu'on l'a fait dans les conciles de Milève et de Carthage.

Mais il ne s'agit pas ici de soutenir la doctrine de l'Église, il s'agit de manifester aux yeux du monde la basse idée que l'on en a dans la réforme. « S'il y a, poursuit le ministre, quelque doctrine « importante dans toute la religion, et qui soit « clairement enseignée dans l'Écriture, c'est celle « de la satisfaction de Jésus-Christ, qui a été mis « en notre place et qui a souffert les peines que « nous avons méritées. Ce dogme si important et si « fondamental est demeuré SI INFORME jusqu'au « quatrième siècle, qu'à peine peut-on rencontrer « un ou deux passages qui l'expliquent bien. » On trouve même dans saint Cyprien des choses « très« injurieuses à cette doctrine; et pour la justifica« tion, les Pères n'en disent rien; ou ce qu'ils en « disent est faux, mal digéré et imparfait. » Ainsi, de tous les articles qui servent de fondement à la piété, il ne s'en est trouvé aucun où la foi des trois premiers siècles ait été pure : que dis-je? aucun où il n'ait régné des erreurs essentielles : et ce n'était pas seulement trois ou quatre auteurs qui se trompaient; le ministre répète encore que *c'était la théologie du siècle;* dont il rend cette raison : que « dans un temps où le savoir était rare entre « les chrétiens, deux ou trois savants entraînaient « la foule dans leurs opinions; » tant le fondement de la foi était faible et mal établi : en sorte que la théologie de ces siècles était non-seulement *imparfaite et flottante*[1], mais encore pleine d'erreurs capitales, sur tous les articles qu'on vient de voir, quoique ce soit sans difficulté les plus essentiels du christianisme.

Il ne faut pas s'en étonner : « C'est, dit le minis« tre[2], que la vérité n'a pris sa dernière forme « que par une très-longue et très-attentive lecture « de l'Écriture sainte; et, poursuit-il, il ne paraît « pas que les anciens docteurs des trois premiers « siècles s'y soient beaucoup attachés. » O Dieu, encore un coup, est-il bien possible que ces saints docteurs, un saint Justin, un saint Irénée, un saint Clément d'Alexandrie, un saint Cyprien, tant d'autres qui passaient les jours et les nuits à méditer l'Écriture sainte, dont leurs écrits ne sont qu'un tissu; qui en faisaient toutes leurs délices, et y trouvaient leur consolation durant tant de persécutions, ne s'y soient point attachés, ou qu'ils n'y aient point vu le mystère de la piété, qu'on prétend y être si clair, qu'il ne faut à présent aux plus ignorants, aux artisans les plus grossiers, aux plus simples femmes, qu'ouvrir les yeux pour l'y trouver? C'est ainsi qu'on parle de ceux qui ont fondé après les apôtres l'Église chrétienne, non-seulement par leurs prédications et par leurs travaux, mais encore par leur sang. Non-seulement le savoir était rare parmi eux, comme on vient d'entendre, quoiqu'il y eût alors tant de philosophes, tant d'excellents orateurs, tant de doctes jurisconsultes, et en un mot tant de grands hommes de toutes les sortes, qui embrassaient le christianisme avec connaissance de cause : mais ce qu'il y a de plus étrange, c'était le savoir qui regardait la religion et l'Écriture elle-même qui *était rare alors,* même parmi ceux qu'on regardait comme des docteurs. « Ils sor« taient, dit votre ministre[3], des écoles des platoni« ciens; ils étaient pleins de leurs idées; et ils en ont « rempli leurs ouvrages, au lieu de s'attacher uni« quement aux idées du Saint-Esprit. »

Il faut ici se souvenir que lorsque l'on accuse la théologie des anciens d'être imparfaite et sans forme, il ne s'agit pas seulement de certaines expressions précises qu'on a opposées depuis aux subtilités et aux faux-fuyants des hérétiques; il s'agit du fond de la doctrine, puisque le ministre soutient, comme on a vu, qu'on allait jusqu'à détruire l'éternité et la trinité des personnes divines, l'immutabilité, la spiritualité, l'immensité, l'unité et la perfection de l'être divin, l'incarnation de Jésus-Christ, la corruption aussi bien que la réparation de notre nature, la providence, la grâce; jusqu'à être stoïcien et manichéen, ou pélagien et demi-pélagien : je dis même *les plus orthodoxes :* en sorte qu'il n'y avait aucune partie du mystère et de la doctrine de Jésus-Christ, je ne dis pas qui fût demeurée en son entier, mais qui ne fût pas altérée dans son fond. C'est ainsi que la réforme se défend. Atta-

[1] *Lib. de Dono Persev. c.* 19, *n.* 48. *Cont. Jul. l.* I, *n.* 22; *et alibi* II, *n.* 25. *Ad Bonif. lib.* IV, *c.* 8 *et seq. n.* 25; *et alibi, l.* I. *S. Cypr. Testim. lib.* III, *c.* 4. *edit. E. Baluz. p.* 305. — [2] *Lett.* VII, *p.* 50, *col.* 2. — [3] *Epist. ad Fid. de infant. baptiz. p.* 77.

[1] *Lett* VII, *p.* 51. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

quée dans ses variations, elle ne peut se défendre qu'en accusant l'antiquité, et surtout les trois premiers siècles, non-seulement de la plus grossière ignorance, mais encore des erreurs les plus capitales. M. Jurieu est l'auteur d'une si belle défense : au moins, dit-il, nous ne péririons pas tout seuls; nous nous sauverons par le nom et la dignité de nos complices; et s'il faut que la réforme soit convaincue d'instabilité, et par là de fausseté manifeste, elle entraînera tous les siècles précédents, et même les plus purs, dans sa ruine. N'importe que les sociniens gagnent leur cause : ils nous sont moins odieux que les papistes; et puisqu'il nous faut périr, périssent avec nous les plus saints de tous les Pères, et périsse, s'il le faut ainsi, toute la gloire du christianisme!

Nous avons observé ailleurs [1] ce que ce ministre téméraire dit des Pères de ces trois siècles : que *c'étaient de pauvres théologiens qui ne marchaient que rez-pied, rez-terre* [2]; il n'excepte que le seul Origène, c'est-à-dire, de tous ces docteurs celui dont les égarements sont les plus fréquents, et il laisse dans l'ordure et dans le mépris saint Justin, saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, un si sublime théologien; saint Cyprien, un si grand évêque et un martyr si illustre; Tertullien, un prêtre si docte et si vénérable, tant qu'il demeura dans le sein de l'Église; saint Ignace même, et saint Polycarpe, disciples de saint Pierre et de saint Jean, et toutes les autres lumières de ces temps-là. Encore si ces *pauvres théologiens* n'étaient qu'ignorants, quoique ce soit un grand crime à des docteurs d'avoir si profondément ignoré les principes de la piété; mais, pour comble d'ignominie, il leur faut attribuer des erreurs plus grossières et plus impies que celles des païens mêmes : et ceux qui ne se défendent que par de si grands outrages envers le christianisme osent encore se glorifier d'en être les réformateurs, et les seuls restaurateurs de la piété.

Mais ce n'est pas là tout le mal : en sortant de cette ignorance et de ces erreurs capitales des trois premiers siècles, et en venant au quatrième, qui est le siècle de lumière, on n'en vaut pas mieux. On retombe en ce moment dans l'idolâtrie, et dans une idolâtrie la plus dangereuse de toutes, aussi bien que la plus grossière et la plus maligne; puisque c'est l'idolâtrie antichrétienne, où, sous le nom des saints, on rétablit les faux dieux et tout le culte des païens [3]. Oui, dit-on, c'est en sortant des trois premiers siècles, si grossiers et infectés de tant d'erreurs, qu'aussitôt on est replongé dans une si détestable idolâtrie; et ces grandes lumières du quatrième siècle, ces grands hommes, sous qui on avoue que la théologie chrétienne a du moins pris à la fin sa dernière forme, saint Basile, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin, qui seul, dit-on, *renferme plus de théologie dans ses écrits que tous les Pères des premiers siècles* fondus ensemble, sont les auteurs

[1] *Apoc. Avert. n.* 33, 35. — [2] *Jur. Acc. des Proph.* II. *part. p.* 333. — [3] *Apoc. Avert. n.* 28 *et suiv.*

de ce culte impie et de cette idolâtrie antichrétienne.

Ce ne sont point ici des conséquences que nous tirions de la doctrine de votre ministre : nous avons produit ailleurs ses termes exprès [1], où il dit que tous ces grands hommes du quatrième siècle y ont fait régner l'idolâtrie; qu'*ils ont été séduits par les esprits abuseurs, pour rétablir le culte des démons* [2]; et enfin, que c'est sous eux que se sont formés l'impiété, les blasphèmes, les persécutions, et, pour tout dire en un mot, les idolâtries de l'Antechrist.

C'est ce que j'appellerais, si je le voulais, des prodiges de témérité, d'impiété, d'ignorance; et je ferais retomber sur le ministre tous les outrages dont il me charge pour avoir dit seulement que la vérité chrétienne, comme un ouvrage divin, a eu d'abord sa perfection. Je pourrais dire, à juste titre, qu'on ne sait si on a affaire à un chrétien ou à un païen, lorsqu'on entend ainsi déchirer le christianisme, sans l'épargner dans ses plus beaux jours. Mais laissant à part toutes exagérations, considérons de sang-froid la constitution qu'on veut donner à l'Église chrétienne. Les derniers siècles, depuis mille ans, sont le règne de l'Antechrist. Autrefois les protestants vantaient du moins le quatrième, comme le plus éclairé, et ils ne peuvent encore lui refuser cet honneur : mais cependant c'est la source de l'idolâtrie antichrétienne; c'est là qu'elle s'est formée, c'est là qu'elle règne. La réforme poussée dans ce siècle voulait, ce semble, se faire un refuge dans les siècles des martyrs; et maintenant ce sont les plus infectés d'ignorance et d'erreurs : je dis même dans les points les plus essentiels, et dans le fond de la piété. Où est donc cette Église de Jésus-Christ contre laquelle *l'enfer ne devait pas prévaloir* [3]? où est cet ouvrage des apôtres dont Jésus-Christ avait dit : *Je vous ai choisis et je vous ai établis, afin que vous alliez et que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure* [4]? Cependant tout tombe, tout est renversé aussitôt après les apôtres.

Ce qu'il y a de plus déplorable, c'est que même en se redressant on laissait en son entier la plus grande partie de l'erreur. Le mystère de la Trinité était encore *informe* au concile de Nicée, comme on a vu, et *jusqu'au concile de Constantinople*, qui est le second général; le mystère de l'incarnation n'a été formé que par de longues disputes avec les ariens, les nestoriens et les eutychiens, et ainsi il ne l'était pas au second concile général. Le sera-t-il du moins dans le troisième, qui est celui d'Éphèse, où, après la défaite des ariens, on triompha de Nestorius, ennemi de l'incarnation? Non, il faut encore essuyer les disputes avec Eutychès. La perfection de ce mystère était réservée au concile de Chalcédoine et au pape saint Léon, quoique ce soit l'Antechrist. Mais le concile d'Éphèse a-t-il du moins expliqué en termes convenables le mystère de l'incarnation contre Nesto-

[1] *Apoc. Avert. n.* 28 *et suiv.* — [2] *Ibid. n.* 36. — [3] *Matth.* XVI, 18. — [4] *Joan.* XV, 16.

le détruisait? On avait cru jusqu'ici que ce
ıcile de deux cents évêques assemblés de
erre, et auquel tout le reste de l'univers
son consentement, avait parlé convena-
contre cette erreur, en décidant que la
erge était vraiment mère de Dieu; car il
t rien de plus précis pour faire voir que
rist était né Dieu, également Fils de Dieu
Marie : ce qui ne laissait aucune évasion
ui divisaient sa personne, et ne voulaient
er qu'un *enfant de trois mois* fût *Dieu*. C'é-
là de ces expressions inspirées de Dieu à
se, comme le consubstantiel, comme les
ue tous les siècles suivants ont révérées.
utons M. Jurieu, l'arbitre des chrétiens
ieur souverain des premiers conciles œcu-
s : *Ce fut*, dit-il [1], *aux docteurs du cin-
iècle une témérité malheureuse d'innover
termes*, en appelant la sainte Vierge *mère*
: terme qui n'était point *dans l'Écriture :
e* se contenter de l'appeler, *avec l'Écritu-
: de Jésus-Christ*. Le ministre continue :
Dieu n'a-t-il pas versé sa bénédiction sur
se sagesse de ces docteurs : au contraire,
nis que la plus criminelle et la plus outrée de
les idolâtries de l'antichristianisme ait pris
igine de là; » il veut dire la dévotion à la
ierge. Mais il faut bien avouer qu'elle était
e concile, puisque l'église où il était assem-
ni sans doute était bâtie avant qu'il se tînt,
t Marie [2], du nom de cette mère vierge,
ongtemps avant ce concile, saint Grégoire
nze avait raconté qu'une martyre du troi-
cle *avait prié la sainte vierge Marie d'ai-
vierge qui était en péril* [3]. Le ministre
lonc dire, selon ses principes, que ce fut
ion de cette idolâtrie du quatrième siècle,
livra le cinquième, qui la suivit, à la témé-
reprise d'appeler Marie mère de Dieu.
lle est donc cette faute des Pères du concile
, si hautement censurée par votre minis-
ce que la bienheureuse Vierge n'est pas en
re de Dieu? Le ministre n'ose le dire.
c à cause que cette expression, si propre à
e l'erreur qui partageait Jésus-Christ,
s dans l'Écriture? A ce coup, que devien-
ıoousios de Nicée et le *Deus de Deo* du même
Il deviendra ce que dit Calvin [4], une ex-
dure qu'il eût fallu supprimer; puisque
selon cet auteur [5], le Fils de Dieu est *Dieu
:* comme son Père, et n'en reçoit pas l'es-
vine. C'est ainsi que ces téméraires cen-
éprisent les plus saints conciles et toute
té ecclésiastique. Le concile d'Éphèse ne
plus rien; celui de Nicée n'est pas plus fer-
méprisant les expressions propres et pré-
i servaient de barrière aux dogmes contre
s et les équivoques des hérétiques, ils ou-

xvi, I. *an. p.* 130, 131. — [2] *Concil. Ephes. act.* I;
I. III, *col.* 445. — [3] *Orat. in Cypr. et Just. tom.* I, *p.*
Opusc. explic. perfid. Valent. Gent. p.* 673, 681.
685, 672, *etc.* I. *Instit. n.* 13, 19. *Valent. etc.*

vrent la voie aux sociniens. En effet, ces téméraires docteurs n'épargnent rien. Ils nous ont fait un christianisme tout nouveau, où Dieu n'est plus qu'un corps; où il ne crée rien, ne prévoit rien que par conjectures, comme nous; où il change dans ses résolutions et dans ses pensées; où il n'agit pas véritablement par sa grâce dans notre intérieur; où Jésus-Christ n'est qu'un homme; où le Saint-Esprit n'est plus rien de subsistant; où, pour la grande consolation des libertins, l'âme meurt avec le corps, et l'éternité des peines n'est qu'un songe plein de cruauté. Tel est ce nouveau christianisme que Socin et ses sectateurs ont introduit. Vous vous écriez avec raison contre ces blasphèmes; mais ces subtils adversaires ne s'étonnent pas de vos cris. Pourquoi se tant récrier? vous diront-ils : vos ministres sont pour nous; vous leur avez vu attribuer aux premiers docteurs de l'Église la partie la plus importante des dogmes qui vous font peine dans notre doctrine. Dieu change, Dieu est un corps; le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas des choses subsistantes de toute éternité; la grâce et le péché originel sont des dogmes que les premiers siècles ne connaissaient pas : c'est ce que nous avons déjà gagné de l'aveu de vos ministres. Vous vous accoutumerez peu à peu à tout le reste de nos dogmes, et alors la réformation sera vraiment accomplie. Vous le savez : c'est ainsi qu'ils parlent; mais que leur répondrez-vous, selon les principes de votre ministre? Pendant qu'ils abusent de l'Écriture, et la tournent en mille manières plausibles au sens humain qu'elles flattent, si vous pensez, mes chers frères, donner un frein à leur licence, en disant qu'ils ne peuvent montrer un seul auteur chrétien qui ait entendu l'Écriture comme ils font; et plutôt, qu'on leur montrera que tous les auteurs leur sont contraires : cette preuve, la plus sensible et la plus propre à leur conviction qu'on puisse leur opposer, par le secours de vos ministres n'est plus qu'un jouet de ces esprits libertins. Leur vanterez-vous le quatrième et cinquième siècle, l'autorité de leurs conciles, et les lumières admirables de leurs docteurs : mais c'est la source et le siége de l'idolâtrie antichrétienne. Irez-vous aux siècles précédents : mais tout y est plein d'erreurs et d'ignorance; et vos ministres leur y font trouver plus de partisans que de censeurs. Qu'y a-t-il donc d'entier dans le christianisme, et où le trouverons-nous dans sa pureté?

Dans l'Écriture, dites-vous? Voilà de quoi on vous flatte; mais vous ne considérez pas que, pour l'honneur de l'Écriture, il faut trouver quelqu'un qui l'ait entendue : or, si nous en croyons votre ministre, il n'y eut jamais de livre plus universellement mal entendu que cette Écriture, ni de doctrine plus tôt oubliée que celle de Jésus-Christ, ni enfin de docteurs plus malheureux que les apôtres; puisqu'à peine avaient-ils les yeux fermés, que l'Église qu'ils avaient plantée fut toute défigurée par des erreurs capitales. Et par qui est arrivé ce malheur sur le travail des apôtres? Par leurs disciples, par leurs successeurs, par ceux qui remplirent leurs chaires incontinent après eux, par ceux qui versaient

leur sang pour leur doctrine : tant ils avaient mal instruit leurs disciples ; tant leur travail, qui devait être si solide et si permanent, fut tôt dissipé.

Là vous aurez à essuyer la risée et les railleries des libertins. Où sont, diront-ils, les promesses de Jésus-Christ? où la fermeté de son Église? où la pureté tant vantée du christianisme? Les sociniens déclarés ne seront pas moins terribles : Pourquoi nous condamnez-vous avec tant d'aigreur pour des dogmes qui nous sont communs avec les martyrs? Mais ceux qui pressent le plus M. Jurieu sont ceux qu'il appelle les tolérants ; c'est-à-dire des sociniens déguisés, mitigés, si vous le voulez, dont toute *la religion*, dit votre ministre[1], *est dans la tolérance des différentes hérésies*. « Ces sortes de gens, poursuit-il, tirent avantage des variations des anciens, « et ils disent : Il faut bien que les mystères de la « Trinité et de l'incarnation ne soient pas couchés « si clairement dans l'Écriture, puisque les premiers Pères ont varié là-dessus. »

Assurément il n'y a rien de plus pressant que cet argument des tolérants. Car ces anciens, qu'on accuse d'avoir varié sur ces mystères, ne sont pas les simples et les ignorants ; ce sont les docteurs et les évêques : ce ne sont pas quelques esprits contentieux qui obscurcissaient exprès les Écritures ; ce sont les saints et les martyrs. Si donc on avoue aux sociniens, ou, si vous voulez, à ces tolérants, que ces mystères n'étaient pas connus dans les premiers siècles, il s'ensuit qu'ils n'étaient pas clairs dans l'Écriture, et qu'il faut encore maintenant excuser ceux qui ne peuvent les y voir.

Que répond ici votre ministre? Écoutez, et étonnez-vous de la prodigieuse contradiction de sa doctrine. « Il faut répondre à cela, dit-il[2], qu'il n'est « pas vrai que les anciens Pères aient varié sur les « parties essentielles de ces mystères. Car ils ont « tous constamment reconnu qu'il n'y avait qu'un « Dieu, et une seule essence divine : dans cette « seule essence trois personnes, et que la seconde « de ces trois personnes s'est incarnée et a pris « chair humaine. » Voilà une réponse qui tranche ; mais les tolérants lui feront bien voir qu'il ne la peut avancer sans se contredire. Vous nous assurez maintenant, diront-ils, que les anciens n'ont point varié dans les parties essentielles de ces mystères : mais vous nous disiez tout à l'heure qu'ils niaient l'éternité de la personne du Fils, et qu'ils croyaient que, pour en expliquer la génération, il fallait dire qu'il était arrivé du changement en Dieu ; en sorte que son propre Fils ne lui était pas coéternel : par conséquent, ni l'éternité de sa personne, ni l'immutabilité de son éternelle génération, ne sont pas *parties essentielles* du mystère de la Trinité.

Cela est embarrassant pour votre ministre, et vous voyez bien qu'il n'en sortira jamais. Mais ces tolérants le poussent encore plus avant : *Les anciens Pères*, dites-vous, *n'ont point varié là-dessus*, c'est-à-dire sur le mystère de la Trinité et sur celui de l'incarnation : *et c'est une preuve évidente que l'Écriture est claire sur ces articles*. Tout ce donc où ils ont varié n'était pas clair : or, selon vous, ils ont varié, non-seulement sur l'éternité de la personne du Verbe, et sur l'immutabilité de l'être divin, mais encore sur la providence particulière, sur la spiritualité et l'immensité de Dieu, sur la grâce, sur le libre arbitre, sur la satisfaction de Jésus-Christ, et sur tous les autres points qu'on a vus : donc l'Écriture n'est pas claire sur tous ces points, et il faut tolérer ceux qui les rejettent.

Que sert ici à votre ministre la distinction de la foi et de la théologie? *La foi des anciens*, dit-il, *n'a pas varié*, mais *seulement leur théologie*. Ces importuns tolérants ne le laisseront pas en repos. Qu'appelez-vous leur théologie, que vous distinguez de leur foi? C'est, dit le ministre, l'explication qu'ils ont voulu faire des articles de la foi. Mais voyons encore, quelle explication? était-ce une explication qui laissât en son entier le fond des mystères, ou bien une explication qui le détruisît en termes formels?

Ce n'était pas une explication qui laissât en son entier le fond du mystère, puisqu'on lui a démontré que, selon lui, c'étaient les choses les plus essentielles, que les anciens ignoraient ; comme sont l'éternité du Fils de Dieu, la perfection de l'être divin, et les autres choses semblables. Ainsi leurs explications regardaient immédiatement le fond de la foi : la distinction de théologie, dont on vous amuse, n'est qu'une illusion, et un discours jeté en l'air pour tromper les simples.

Reconnaissez donc, mes chers frères, que votre docteur, incertain de ce qu'il doit dire, hasarde tout ce qui lui vient dans la pensée, selon qu'il se sent pressé par les difficultés qu'on lui propose, et vous le donne pour bon, sans vous ménager. Dans son *Système de l'Église*[1], il a eu besoin de dire qu'elle n'avait jamais varié dans les articles fondamentaux : il l'a dit ; et s'il y a une vérité qui ne puisse être contestée, c'est celle-là : puisqu'il est de la dernière évidence que l'Église ne subsiste plus quand on en renverse jusqu'aux fondements. D'ailleurs il n'a point trouvé de meilleur moyen pour distinguer les articles fondamentaux d'avec les autres, qu'en disant que les articles fondamentaux sont ceux qui ont toujours été reconnus : on n'a donc jamais varié sur ces articles. C'était ici une doctrine où il fallait absolument demeurer ferme, et selon ses principes particuliers, et selon la vérité même : mais l'Histoire des Variations a fait changer un principe si constant. Pour justifier les variations de la réforme, il a fallu en trouver dans l'ancienne Église. Votre ministre avait cru d'abord qu'il lui suffirait d'en montrer dans la manière seulement d'expliquer les choses ; mais dans la suite de la dispute il a bien vu qu'il n'avançait rien, s'il ne montrait des variations dans le fond même : il a donc fallu en attribuer aux premiers siècles, et dans les matières les plus essentielles. Les tolérants sont venus, qui lui ont prouvé, par ses principes, que ces matières n'étaient donc plus si essentielles, s'il était vrai que les premiers siècles les eussent ignorées ou rejetées.

[1] *Lett.* VII, *p.* 53. — [2] *Ibid.*

[1] *Syst. de l'Égl. p.* 256 *et suiv.*, 453 *et suiv.*, etc.

Alors il a fallu revenir à ses premières pensées, et répondre que les premiers siècles n'avaient point varié dans tous ces points. Ainsi dans la même lettre[1] on trouve les trois premiers siècles accusés d'erreurs capitales sur la personne du Fils de Dieu, sur la foi de la Providence, sur la satisfaction et la grâce de Jésus-Christ, et le reste que nous avons vu; et on y trouve en même temps, qu'*on n'a jamais varié sur les parties essentielles de ces mystères*[2]. Le même homme dit ces deux choses dans la même lettre; et pour s'expliquer plus clairement, il commence par assurer que « la foi des simples « n'a jamais varié sur la Trinité, sur l'incarnation, « et sur les autres articles fondamentaux, comme « sur la satisfaction que Jésus-Christ a offerte par « sa mort pour nos péchés; et enfin sur la Providence qui seule gouverne le monde, et dispense « tous les événements particuliers. » Voilà donc déjà la foi des simples, c'est-à-dire, du gros des fidèles, en sûreté : mais de peur qu'on ne s'imagine que les docteurs ne fussent ceux dont la subtilité eût tout brouillé, il ajoute que « cette foi des simples était en même temps la foi des docteurs. » Voilà ce qu'on trouve en termes formels dans les mêmes lettres de votre ministre : c'est-à-dire qu'on y trouve en termes formels, dans une matière fondamentale, les deux propositions contradictoires; tant il est peu ferme dans le dogme, et tant il est manifestement de ceux dont parle saint Paul : *qui n'entendent ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les choses dont ils parlent avec le plus d'assurance*[3].

Il faudra enfin toutefois que ce ministre choisisse, puisqu'on ne peut soutenir ensemble les deux contradictoires. Mais, mes frères, que choisira-t-il, puisqu'il est également pris, quoi qu'il choisisse? Dira-t-il que la foi de l'Église n'a jamais varié? Il fait pour moi, et il confirme ma proposition qu'il a trouvée si étrange, si prodigieuse, *si pleine de témérité et d'ignorance, et plus digne enfin d'un païen que d'un chrétien*. Prendra-t-il le parti de dire que l'Église des premiers siècles a varié dans ses dogmes? Ils ne seront donc plus fondamentaux, ni si certains que le prétend ce ministre même : il sera forcé de recevoir ceux qui les nieront; et les tolérants, c'est-à-dire, comme on a vu, des sociniens déguisés, gagneront leur cause.

Peut-être que, pour couvrir ses contradictions et son erreur, il dira qu'à la vérité les Pères qu'il a cités ont enseigné ce qu'il avance : mais que c'était des particuliers qui n'entendaient pas les vrais sentiments de l'Église. Mais déjà, s'il est ainsi, ma proposition, tant condamnée par votre ministre, est en sûreté; puisqu'il demeure pour constant qu'on ne peut plus accuser la foi de l'Église, ni soutenir qu'elle ait varié : et d'ailleurs, ce n'est ici qu'une échappatoire; puisque le ministre n'a pas prétendu montrer de l'erreur dans la doctrine des particuliers, mais, par la doctrine des particuliers, en faire voir dans l'Église même; y faire voir, comme il dit, *des erreurs capitales dans la théologie de ces siècles-là, une opinion régnante et constante*, et le reste

[1] *Lett.* VII, *p.* 49 *et suiv.* — [2] *Ibid. p.* 50. — [3] *I. Tim.* I, 7.

que nous avons vu[1] : et quand il n'aurait voulu rapporter que des erreurs particulières, il ne laisserait pas d'être convaincu de ne les avoir pas rejetées; puisque, pour les rejeter autant qu'il faut, il faut les rejeter jusqu'à dire qu'elles sont damnables. Or elles ne sont pas damnables, si elles se sont trouvées dans les martyrs, si l'Église les y a vues, et les y a tolérées : il faudra donc mettre au rang de ceux qu'on tolère, ceux qui nient que la génération et la personne du Fils de Dieu soient éternelles. La conséquence est si bonne, que votre ministre a été contraint de l'avouer; d'avouer, dis-je, que l'erreur où l'on niait l'éternité de la personne du Fils de Dieu, n'était pas *essentielle et fondamentale* : ce qui donne aux défenseurs de cette impiété la même entrée qu'aux luthériens dans la communion de la vraie Église.

Mais enfin, direz-vous, venons au fond. Est-il vrai, ou ne l'est-il pas, que les saints docteurs aient varié sur tous ces dogmes? Hélas! où en êtes-vous, si vous avez besoin qu'on vous prouve que les articles les plus essentiels, et même la Trinité et l'incarnation, ont toujours été reconnus par l'Église chrétienne? Il n'y a que les sociniens qui aient besoin d'être instruits sur ce sujet-là. Que si vous êtes ébranlés par l'autorité de M. Jurieu, qui vous dit si hardiment que ces importantes vérités n'étaient pas connues des anciens, vous devez en même temps vous souvenir que sa doctrine ne se soutient pas; et que ce qu'il assure si clairement dans un endroit, il ne le désavoue pas moins clairement en l'autre. Ce ministre n'est donc plus bon qu'à vous faire voir la confusion qui règne dans vos Églises, où ce qu'il y a de plus important et de plus certain devient douteux.

Mais, après tout, que vous dit-on pour vous prouver les variations qu'on attribue aux anciens? Pour vous faire croire, par exemple, que les anciens admettaient en Dieu du changement, on vous produit Athénagoras : mais cet auteur, dans le propre endroit qu'on vous allègue[2], répète trois et quatre fois que *Dieu est non-seulement un être immense, éternel, incorporel, qui ne peut être entendu que par l'esprit et par la pensée;* mais encore, ce qui est précisément ce qu'on nous conteste, *indivisible, immuable :* ou qu'on me montre ce que veut dire ce mot ἀπαθής, si ce n'est inaltérable, immuable, imperturbable, incapable de rien recevoir de nouveau en lui-même, ni d'être jamais autre chose que ce qu'il a été une fois. Voilà, ce me semble, assez clairement l'immutabilité de l'Être divin, et en passant son immense perfection, que votre ministre ne veut pas qu'on ait connue distinctement en ce temps-là. Il ne me serait pas plus difficile de défendre les autres Pères d'une si grossière erreur; et si je parle d'Athénagoras à votre ministre, c'est à cause que c'est le premier qu'il a cité, et le premier de ces saints auteurs qui m'est tombé sous la main : mais à Dieu ne plaise, mes frères, que j'aie à défendre

[1] *Lett.* VI, *p.* 45; VII, *p.* 49. Ci-dessus. — [2] *Athenag. Legat. pro Christ. Edit. Bened. inter Opera Just. n.* 8, *p.* 285.

la doctrine des premiers siècles contre vous, sur l'éternelle génération du Fils de Dieu.

Si votre ministre en doute, et qu'il ne veuille pas lire les doctes traités d'un Père Thomassin[1], qui explique si profondément les anciennes traditions, ou la savante préface d'un Père Petau[2], qui est le dénouement de toute sa doctrine sur cette matière; je le renvoie à Bullus[3], ce savant protestant anglais, dans le Traité où il a si bien défendu les Pères qui ont précédé le concile de Nicée. Vous devez, ou renoncer, ce qu'à Dieu ne plaise, à la foi de la sainte Trinité, ou présupposer avec moi que cet auteur a raison. L'antiquité n'a pas moins connu les autres points; et sans m'arrêter ici à vous nommer tous les Pères, le seul saint Cyprien suffirait pour confondre M. Jurieu. Je le défie de me faire voir dans ce grave auteur la moindre teinture des erreurs dont il accuse les trois premiers siècles : au contraire, il serait aisé de lui faire voir toutes ces erreurs condamnées dans ses écrits, si c'en était ici le lieu; et vous pouvez en faire l'essai dans un des passages que votre ministre produit.

Pour vous montrer que saint Cyprien n'entendait pas la satisfaction de Jésus-Christ, il a produit un passage[4] où il dit « que la rémission des péchés « se donne dans le baptême par le sang de Jésus- « Christ; mais que les péchés qui suivent le bap- « tême sont effacés par la pénitence et par les bon- « nes œuvres[5]. » Il voudrait vous faire croire que la rémission des péchés, que saint Cyprien attribue à la pénitence et aux bonnes œuvres, est opposée à celle qu'il attribue au sang du Sauveur; mais c'est à quoi ce saint martyr ne songeait pas. Il ne fait que rapporter les passages de l'Écriture, où la rémission des péchés est attribuée à l'aumône et aux bonnes œuvres. Si ces expressions emportaient l'exclusion du sang de Jésus-Christ, il faudrait donc faire le même procès, non plus à saint Cyprien, mais à Salomon, qui a dit que *le péché a été nettoyé par la foi et par l'aumône*[6]; à l'Ecclésiastique, qui enseigne que *comme l'eau éteint le feu ardent, ainsi l'aumône résiste aux péchés*[7]; à Daniel, qui a dit : *Rachetez vos péchés par vos aumônes*[8]; au livre de Tobie, où il est écrit que *l'aumône délivre de la mort*, et qu'*elle lave les péchés*[9]; à Jésus-Christ même, qui dit : *Faites l'aumône, et tout est pur pour vous*[10]. Mais si tous ces passages célèbres, que saint Cyprien produit, et qu'il produit tous sous le nom d'Écriture sainte, même ceux de l'Ecclésiastique et de Tobie, ne veulent pas dire que l'aumône sauve indépendamment du sang de Jésus-Christ, pourquoi imputer cette erreur à saint Cyprien, qui ne fait que les répéter? Si donc il attribue particulièrement à Jésus-Christ la rémission des péchés dans le baptême, c'est à cause qu'il y agit seul, et sans qu'il soit nécessaire d'y joindre nos bonnes œuvres, où, comme parle saint Cyprien[11], nos *satisfactions particulières*, ainsi qu'il paraît dans les enfants. Mais au surplus quand il dit qu'*il faut* SATISFAIRE; qu'*il faut* MÉRITER *la bienveillance de notre Juge, le fléchir par nos bonnes œuvres, et le faire notre débiteur*, il n'entend pas pour cela que la rémission des péchés, et la grâce que nous acquérons par ce moyen, ne viennent pas de son sang : car, au contraire, il reconnaît que lorsque ce juste Juge donnera *à nos bonnes œuvres et* A NOS MÉRITES *les récompenses qu'il leur a promises*, la vie éternelle que nous obtiendrons nous sera donnée *par son sang. Il faut*, dit-il[1], SATISFAIRE *à Dieu pour ses péchés :* mais il faut aussi *que la satisfaction soit reçue par notre Seigneur*. Il faut croire que tout ce qu'on fait n'a rien de parfait ni de suffisant en soi-même; puisqu'après tout, quoi que nous fassions, nous ne sommes que des serviteurs inutiles, et que nous n'avons pas même à nous glorifier du peu que nous faisons; puisque, comme nous l'avons déjà rapporté, tout nous vient de Dieu par Jésus-Christ, en qui seul nous avons accès auprès du Père[2].

Voilà les paroles de saint Cyprien; et vous voyez bien, mes chers frères, que sa doctrine est la nôtre. Nous distinguons avec lui la grâce pleinement donnée dans le baptême, d'avec celle qu'il faut obtenir par de *justes satisfactions*, comme parle le même Père[3]; et néanmoins qu'il ne faut attendre, dit-il encore dans le même endroit, *que de la divine miséricorde.*

Votre ministre vous a donc fait voir que saint Cyprien ne connaissait pas, non plus que les autres Pères, la justification protestante. Il a raison, et il vous confirme ce que j'ai fait ailleurs[4] : que votre justification, par pure imputation, est un mystère inconnu à toute l'antiquité; comme nous avons démontré que les protestants, et Melanchton même, le plus zélé défenseur de cette doctrine, en demeurent d'accord. Ainsi saint Cyprien n'avait garde de parler en ce point-là comme vous faites; et tout ce qu'a gagné votre ministre en vous citant ce saint martyr, ç'a été de vous montrer la condamnation, non d'une vérité vraiment chrétienne, mais d'un article particulier de votre réforme.

Mais enfin, direz-vous encore, il cite un passage exprès de saint Augustin, où ce sublime théologien reconnaît qu'en combattant les hérétiques, « l'Église « apprend tous les jours de nouvelles vérités : ce ne « sont donc pas, conclut le ministre[5], de nouvelles « explications et de nouvelles manières que les hé- « rétiques donnent moyen à l'Eglise d'apprendre, « mais de nouvelles vérités. » Ce passage est concluant, direz-vous. Il est vrai : mais, par malheur pour votre ministre, ces *nouvelles vérités* sont de son invention. Voici ce que dit saint Augustin dans le passage qu'il allègue : « Il y a, dit-il[6], plu- « sieurs choses qui appartiennent à la foi catholique, « lesquelles étant agitées par les hérétiques, dans « l'obligation où l'on est de les soutenir contre eux,

[1] *Dogm. theol. Thomass. tom.* III. — [2] *Petav. Præf. tom.* II. *theol. Dogm.* — [3] *Bull. def. PP.* — [4] *Lett.* VII, *p.* 50, *c.* 2. — [5] *Cypr. Tr. Oper. et Eleemos.* — [6] *Prov.* IV, 27. — [7] *Eccli.* III, 33. — [8] *Dan.* IV, 24. — [9] *Tob.* XII, 9. — [10] *Luc.* XI, 41. — [11] *Cypr. de Op. et Eleem. p.* 237 *et seq.*

[1] *Epist.* 26. — [2] *Testim.* III, 4, *p.* 305. *Testim.* II, 27, *p.* 293 *et* 294. — [3] *Epist.* XL, *p.* 54. — [4] *Var. liv.* V, *p.* 699. — [5] *Lett.* VI, *p.* 43, *c.* I. — [6] *S. Aug. de Civ. Dei. lib.* XVI, *cap.* 2, *n.* 1, *tom.* VII, *col.* 415.

sont considérées plus soigneusement, plus clairement entendues, plus vivement inculquées; en sorte que la question émue par les ennemis de l'Église est une occasion d'apprendre. » Voilà tout ce que dit saint Augustin, sans y rien ajouter ni diminuer. Si j'avais eu à choisir dans tous ses ouvrages un passage exprès contre ce ministre, j'aurais préféré celui-ci à tous les autres; puisqu'il est clair, selon les paroles de ce saint docteur, qu'apprendre, dans cet endroit, n'est pas découvrir de *nouvelles vérités*, comme le ministre l'ajoute du sien; mais se confirmer dans celles qu'on sait, s'y rendre plus attentif, les mettre dans un plus grand jour, les défendre avec plus de force : ce qui présuppose manifestement ces vérités déjà reconnues. Après cela, fiez-vous à votre ministre, quand il vous cite des passages. Non, mes frères, il ne les lit pas, ou il ne les lit qu'en courant : il y cherche des difficultés, et non pas des solutions; de quoi embrouiller les esprits, et non de quoi les instruire; et il n'épargne rien pour vous surprendre.

Comme quand, pour vous faire accroire que *la théologie des Pères était imparfaite* sur le mystère de la Trinité, il fait dire au Père Petau, *en propres termes*, qu'*ils ne nous en ont donné que les premiers linéaments* [1]. Mais ce savant auteur dit le contraire à l'endroit que le ministre produit, qui est la Préface du tome II des Dogmes théologiques : car il entreprend d'y prouver que la doctrine catholique a toujours été constante sur ce sujet; et, dès le premier chapitre de cette Préface, il démontre que le *principal* et la *substance du mystère* a toujours été bien connu par la tradition; que les Pères des premiers siècles *conviennent avec nous dans le fond, dans la substance, dans la chose même, quoique non toujours dans la manière de parler* [2] : ce qu'il continue à prouver au second chapitre, par le témoignage de saint Ignace, de saint Polycarpe, et de tous les anciens docteurs : enfin dans le troisième chapitre, qui est celui que le ministre nous objecte en parlant de saint Justin, celui de tous les anciens qu'on veut rendre le plus suspect, ce savant jésuite décide que ce saint martyr *a excellemment et clairement proposé ce qu'il y a de principal et de substantiel dans ce mystère :* ce qu'il prouve aussi d'Athénagoras, de Théophile d'Antioche, des autres, *qui tous ont tenu*, dit-il [3], *le principal et la substance du dogme, sans aucune tache;* d'où il conclut que s'il se trouve dans ces saints docteurs quelque passage plus obscur, c'est à cause qu'ayant à traiter « avec les païens et les philosophes, ils ne « déclaraient pas, avec la dernière subtilité et préci« sion, l'intime et le secret du mystère dans les li« vres qu'ils donnaient au public; et pour attirer « ces philosophes, ils le tournaient d'une manière « plus conforme au platonisme qu'ils avaient ap« pris, de même qu'on a fait encore longtemps « après dans les Catéchismes qu'on faisait pour in« struire ceux qu'on voulait attirer au christianis« me, à qui au commencement on ne donnait que « les premiers traits, ou, comme le ministre le tra« duit, les premiers linéaments des mystères : » non qu'ils ne fussent bien connus; mais parce qu'on ne jugeait pas que ces âmes, encore infirmes, en pussent soutenir tout le poids; en sorte qu'on jugeait à propos de les introduire dans un secret si profond, avec un ménagement convenable à leur faiblesse : voilà, *en propres termes*, ce que dit ce Père. Votre ministre lui fait dire tout le contraire *en propres termes*. Il lui fait dire que *la théologie était imparfaite*, à cause qu'il dit qu'elle se tempérait, et qu'elle s'accommodait à la capacité des ignorants; et il prend pour ignorance dans les maîtres, le sage tempérament dont ils se servaient envers leurs disciples.

Et pour vous découvrir encore plus clairement les illusions dont on tâche de vous éblouir, y en a-t-il une plus grossière que celle d'avoir voulu faire accroire que la foi de l'Église n'a été formée que lorsqu'à l'occasion des hérésies survenues, il a fallu en venir à des décisions expresses? Mais au contraire, on n'a fait les décisions qu'en proposant la foi des siècles passés. Par exemple, votre ministre a osé vous dire que la foi de l'incarnation n'a été formée qu'après qu'on eut essuyé les disputes des nestoriens et des eutychiens; c'est-à-dire, dans le concile de Chalcédoine : mais ce n'est pas ce qu'en a pensé le concile même. Car par où a-t-on commencé cette vénérable assemblée; et par où a commencé saint Léon, qu'elle a eu pour conducteur? Par dire peut-être que jusqu'alors on n'avait pas bien entendu ce mystère, ni assez pénétré ce qu'en avait dit l'Écriture? A Dieu ne plaise! On commence par faire voir que les saints docteurs l'avaient toujours entendue comme on faisait encore alors, et qu'Eutychès avait rejeté la doctrine et les expositions des Pères. C'est par là que commença saint Léon, comme on le voit par ses divines Lettres, que ce concile a admirées : c'est ce que fait ce concile même; et il n'approuve la lettre de saint Léon qu'à cause qu'elle est conforme à saint Athanase, à saint Hilaire, à saint Basile, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Ambroise, à saint Chrysostôme, à saint Augustin, à saint Cyrille, et aux autres que saint Léon avait cités [1].

Mais peut-être qu'on crut ajouter la perfection qui manquait aux décisions des conciles précédents? Point du tout : car on commence par les rapporter au long et à les poser pour fondement; puis le saint concile parle ainsi : « Cette sainte assemblée suit et « embrasse la règle de la foi établie à Nicée, celle « qui a été confirmée à Constantinople, celle qui a « été posée à Éphèse, celle que suit saint Léon, « homme apostolique et pape de l'Église univer« selle, et n'y veut ni ajouter ni diminuer [2]. » La foi était donc parfaite; et si l'on se fût avisé de dire à ces Pères, comme fait aujourd'hui votre ministre, qu'avant leur décision elle était *informe*, ils se seraient récriés contre cette parole téméraire, comme contre un blasphème. C'est pourquoi ils commencent ainsi leur définition de foi : « Nous renouvelons

[1] *Lett.* VI, *p.* 45. — [2] *Theol. Dogm. t.* II, *Præf. c.* 1, *n.* 10, 12. — [3] *Ibid. c.* 3.

[1] *Conc. Chal. act.* 2, *Labb. t.* IV, *col.* 325 *et seq.* — [2] *Act.* 4, *col.* 466 *et seq.*

« la foi infaillible de nos Pères qui se sont assemblés « à Nicée, à Constantinople, à Éphèse, sous Célestin et Cyrille[1]. » Pourquoi donc font-ils eux-mêmes une nouvelle définition de foi? est-ce que celle des conciles précédents n'était pas suffisante? Au contraire, « elle suffisait, continuent-ils, pour une « pleine déclaration de la vérité. Car on y montre « la PERFECTION de la Trinité et de l'incarnation « du Fils de Dieu. Mais parce que les ennemis de « la vérité, en débitant leurs hérésies, ont inventé « de nouvelles expressions, les uns en niant que la « sainte Vierge fût mère de Dieu, et les autres en « introduisant une prodigieuse confusion dans les « deux natures de Jésus-Christ; ce saint et grand « concile enseignant que la prédication de la foi est « dès le commencement TOUJOURS IMMUABLE, a « ordonné que la foi des Pères DEMEURERAIT FERME; et qu'il n'y a rien A Y AJOUTER, comme s'il « y manquait quelque chose. » Ainsi la définition de ce concile n'a rien de nouveau, qu'une nouvelle déclaration de la foi des Pères et des conciles précédents, appliquée à de nouvelles hérésies.

Ce qu'on fit alors à Chalcédoine, on l'avait fait à Éphèse. On, commença par y faire voir contre Nestorius, que saint Pierre d'Alexandrie, saint Athanase, le pape saint Jules, le pape saint Félix et les autres Pères avaient reconnu Jésus-Christ comme Dieu et homme tout ensemble, et par conséquent sa sainte mère comme étant vraiment mère de Dieu[2]; en sorte que saint Grégoire de Nazianze n'hésitait pas à anathématiser ceux qui le niaient[3] : on renouvela la foi de Nicée, *comme pleinement suffisante* pour expliquer le mystère, et on montra que les saints Pères l'avaient entendu comme on faisait à Éphèse; on décida sur ce fondement « que saint « Cyrille était défenseur de l'ancienne foi, et que « Nestorius était un novateur qui devait être chassé « de l'Église. Nous détestons, disait-on, son impiété : tout l'univers l'anathématise : que celui « qui ne l'anathématise pas soit anathème[4]. »

On vous dira qu'on n'entend parler que des Pères et des conciles, et que c'est trop négliger l'Écriture sainte. Détrompez-vous de cette erreur : loin de négliger par là l'Écriture, c'est le moyen qu'on prenait pour en fixer l'interprétation, et ne varier jamais : on ne trouvait point de plus sûre interprétation, que celle qui avait toujours été publique et solennelle dans l'Église. Ainsi on faisait gloire à Chalcédoine d'entendre l'Écriture sainte comme on avait fait à Éphèse, et à Éphèse comme on avait fait à Constantinople et à Nicée. Mais est-il vrai qu'à Nicée la foi de la Trinité fût encore *informe;* et qu'elle ne fût formée qu'à Constantinople, où l'on définit la divinité du Saint-Esprit? Il est vrai qu'on ne définit expressément à Nicée que ce qui était expressément révoqué en doute, qui était la divinité du Fils de Dieu : car l'Église, toujours ferme dans sa foi, ne se presse pas dans ses décisions; et sans vouloir émouvoir de nouvelles difficultés, elle ne les résout, par décrets exprès, qu'à mesure qu'on les lui fait : de sorte qu'on ne prononça aucun décret particulier sur la divinité du Saint-Esprit, dont on ne disputait pas encore alors. Cependant, comme dit très-bien le concile de Chalcédoine[1], « la FOI « de la Trinité était PARFAITE; puisqu'après avoir « déclaré qu'on croyait au Père et au Fils, comme « son égal; lorsqu'on disait avec la même force et « la même simplicité : Je crois au Saint-Esprit, on « nous apprenait suffisamment à y mettre notre « confiance, comme on la met en Dieu : mais par« ce que dans la suite on fit à l'Église une nouvelle « querelle sur le Saint-Esprit, il en fallut déclarer « plus expressément la divinité dans le concile de « Constantinople; » non que la foi de Nicée fût *informe* et insuffisante : à Dieu ne plaise! mais afin de fermer la bouche plus expressément aux esprits contentieux.

En effet, il est bien certain que saint Athanase, qui était l'oracle de l'Église, avait parlé aussi pleinement de la divinité du Saint-Esprit, qu'on fit depuis à Constantinople; et il fait voir clairement, dans sa lettre où il expose la foi à l'empereur Jovien, que les Pères de Nicée en avaient parlé de même[2]. Aussi les Pères de Constantinople firent profession de n'exposer que la foi ancienne, dans laquelle tous les fidèles avaient été baptisés[3]. Par ce moyen, on n'innovait rien à Constantinople : mais on n'avait pas plus innové à Nicée. Saint Athanase a fait voir aux ariens que la foi de ce saint concile était celle dans laquelle *les martyrs avaient versé leur sang*[4]. Ce grand homme avait vu la persécution : il en restait dans l'Église un grand nombre de saints confesseurs, avec qui il conversait tous les jours, et personne n'ignorait la foi des martyrs. Il démontre, dans un autre endroit, que la foi de la divinité de Jésus-Christ *avait passé de Père en Père jusqu'à nous*[5]. Il prouve qu'Origène même, que les ariens vantaient le plus comme un des leurs, avait très-bien expliqué la saine doctrine sur l'éternité et la consubstantialité du Fils de Dieu[6]. C'est *cette foi*, dit-il[7], *qui a été de tout temps;* et c'est pourquoi, continue-t-il, « toutes les Églises la suivent (en « commençant par les plus éloignées), celles d'Es« pagne, de la Grande-Bretagne, de la Gaule, de « l'Italie, de la Dalmatie, Dacie, Mysie, Macédoine; « celles de toute la Grèce, de toute l'Afrique, les îles « de Sardaigne, de Chypre, de Crète, la Pamphy« lie, la Lycie, l'Isaurie, l'Égypte, la Libye, le « Pont, la Cappadoce : les Églises voisines ont la « même foi, et toutes celles d'Orient, à la réserve « d'un très-petit nombre : les peuples les plus éloi« gnés pensent de même; » et cela, c'était à dire, non-seulement tout l'empire romain, mais encore tout l'univers. Voilà l'état où était l'Église sous

[1] *De fin. Chalced. act.* 5, *col.* 561. — [2] *Conc. Eph. act.* 1, *Labb. t.* III, *col.* 513. — [3] *Greg. Naz. Epist. ad Cledon.* 1, *p.* 738. [4] *Conc. Eph. act.* 1, *col.* 601.

[1] *Alloc. ad Marc. Imp. Conc. Chalc. p.* 3, *Labb. t.* IV, *col.* 821. — [2] *Ath. expos. fid. tom.* 1, *p.* 100. *Epist. Cath. Orat.* 1 *et seq. cont. Arian. passim. Ep.* 1 *ad Serap. de Spir. S. t.* 1, *part.* II, *pag.* 548 *et seq. Ibid. pag.* 772. *Ep. ad Antioch. Ep. ad Serap.* 3, 4. *Ibid. p.* 691 *et seq.* — [3] *Conc. Constant. Labb. t.* IV *et* V. — [4] *Ep. ad Jov. Imp. t.* 1, *part.* II, *p.* 780. — [5] *De Dec. fid. Nic. t.* 1, *p.* 208. — [6] *Ibid. n.* 27. — [7] *Epist. ad Jov.* sup.

l'empereur Jovien, un peu après la mort de Constance; afin qu'on ne s'imagine pas que ce dernier prince, pour avoir été défenseur des ariens, ait pu réduire l'Église à un petit nombre par ses persécutions : au contraire, poursuit saint Athanase, « tout l'univers embrasse la foi catholique, et il n'y « a qu'un très-petit nombre qui la combattent. » C'est ainsi que l'ancienne foi et la foi des Pères s'était non-seulement conservée, mais encore répandue partout. Pour vous, disait-il, ô ariens, « quels « Pères nous nommerez-vous? » Il met en fait « qu'ils n'en peuvent produire aucun, ni nommer « pour leur doctrine aucun homme sage, ni d'autres « prédécesseurs que les Juifs et Caïphe [1]. » Voilà comme parlait saint Athanase au commencement du quatrième siècle, dans le temps que la mémoire des trois premiers siècles était récente, et qu'on en avait tant d'écrits que nous n'avons plus. Après que les ariens ont été condamnés par toute la terre, et que le fait de leur nouveauté, objecté en face à ces hérétiques par saint Athanase, a passé pour constant, nous serions trop incrédules et trop malheureux, si nous avions encore besoin qu'on nous le prouvât, ou qu'il fallût renouveler le procès avec M. Jurieu, et mettre en compromis la foi des premiers siècles, sur l'éternité du Fils de Dieu.

Mais ce fait de la nouveauté des ariens étant avéré, le même saint Athanase en conclut, dans un autre endroit [2], « que leur doctrine n'étant « point venue des Pères, et au contraire, qu'ayant « été inventée DEPUIS PEU, on ne les pouvait ran« ger qu'au nombre de ceux dont saint Paul avait « prédit qu'*il viendrait dans les derniers temps* « *quelques gens qui abandonneraient la foi, en* « *s'attachant à des esprits d'erreur* [3] : » remarquez ces mots, *quelques gens*, et ces mots, *abandonneraient la foi;* et ces mots, *dans les derniers temps*. Les hérétiques sont toujours des gens qui *abandonnent la foi;* je dis même leur *propre foi*, comme remarque ici saint Athanase, depuis qu'ils se séparent de leurs maîtres et de la foi qu'ils en avaient eux-mêmes reçue; des gens qui par conséquent trouvent établi ce qu'ils quittent et ce qu'ils attaquent; qui sont donc, non pas le tout qui demeure, mais *quelques-uns* qui innovent et qui se détachent, qui viennent aussi *dans les derniers temps*, après tous les autres, dans les temps postérieurs, ἐν τοῖς ὑστέροις καιροῖς, et qui n'ont pas été dès le commencement. Il n'en faut pas davantage pour les convaincre. Pour convaincre les ariens, avec toutes les autres sectes, qui voulaient gagner Théodose-le-Grand, un saint évêque conseilla à cet empereur de leur demander s'ils s'en voulaient rapporter aux anciens Pères [4] : ce qu'ils refusèrent tous, tant ils étaient assurés d'y trouver leur condamnation; et dès qu'Arius parut, Alexandre d'Alexandrie, son évêque, lui reprocha la nouveauté de sa doctrine, et le chassa de l'Église comme *un inventeur de fables impertinentes;* reconnaissant hautement « qu'il n'y avait qu'une seule Église « catholique et apostolique, que tout le monde « ensemble n'était pas capable de vaincre, quand « il se réunirait pour la combattre [1]. »

C'était donc, sans aller plus loin, et sans qu'il fût nécessaire de remuer tant de livres, une preuve, courte et convaincante, de la nouveauté des hérétiques; c'en était, dis-je, une preuve, que, lorsqu'ils venaient, tout le monde se récriait contre leur doctrine, comme on fait des choses inouïes. Pourquoi venez-vous nous inquiéter? leur disait-on; avant vous on ne parlait point de votre doctrine, et vous-mêmes vous avez cru comme nous. On disait aux eutychiens : « Vous avez rompu avec « tous les évêques du monde, avec nos Pères et « avec tout l'univers [2] : » que ne gardiez-vous la foi que vous aviez vous-mêmes reçue avec nous? Pour nous, nous ne changeons pas : « nous conser« vons la foi dans laquelle nous avons été baptisés, « et nous y voulons mourir comme nous y som« mes nés : nous baptisons en cette foi, disaient les « évêques, comme nous y avons été baptisés : c'est « ce que nous avons cru et ce que nous croyons en« core. Le pape Léon croit ainsi : Cyrille croyait de « même : c'est la foi qui NE CHANGE PAS, et qui « DEMEURE TOUJOURS [3]. » Il n'y a donc point de variations; « tout le monde est orthodoxe : qui sont « ceux qui contredisent [4]? » A peine paraissent-ils dans le grand nombre des catholiques.

On en disait autant à Éphèse aux nestoriens. Tout l'univers anathématise l'impiété des nestoriens. « Quoi! préférera-t-on un seul évêque à six « mille évêques? » Et ailleurs : « ils ne sont que « trente qui s'opposent à tout l'univers [5]. » On en dit autant à Nicée contre Arius et les siens : à peine avaient-ils cinq ou six évêques; encore ce peu d'évêques avaient-ils cru autrefois comme les autres : aussi ne prenaient-ils point d'autre parti « que de mépriser la simplicité de tous leurs col« lègues, et de se vanter d'être les seuls sages, « les seuls capables d'inventer de nouveaux dog« mes [6] : » louanges que les orthodoxes ne leur enviaient pas.

Sur ce fondement inébranlable de l'antiquité de la foi et de l'innovation des hérétiques, justifiée si évidemment par leur petit nombre, les conciles prenaient aisément la résolution qu'ils devaient prendre, qui était de confirmer l'ancienne foi, qu'ils avaient trouvée établie partout, lorsque les hérésies s'étaient élevées. On estimait autant les derniers conciles que les premiers, parce qu'on savait qu'ils allaient tous sur les mêmes vestiges. Dans cet esprit on disait aux eutychiens : « C'est en vain « que vous réclamez les anciens conciles : le con« cile de Chalcédoine vous DOIT SUFFIRE, puis« que, par la vertu du Saint-Esprit, tous les con-

[1] *De Dec. fid. Nic. t.* II, *n.* 27, *p.* 233. — [2] *Orat.* 2, *in Arian. nunc Orat.* 1, *n.* 8, *tom.* I, *p.* 412. — [3] I. *Tim.* IV, 1 — [4] *Soc. lib.* V, *cap.* 10, *edit. Vales.*

[1] *Alex. Episc. Alexand. Epist. apud Theodoret. Hist. eccles. l.* I, *c.* 3, *p.* 533. — [2] *Conc. Chalc. part.* III, *n.* 20, 28, 67. *Labb. t.* IV, *col.* 820 *et seq.* — [3] *Ibid. n.* 63. *Conc. Chalc. act.* 2, 4. — [4] *Ibid. act.* 4. — [5] *Conc. Ephes. p.* 2, *act.* 1. *Apol. Dalm. Conc. Ephes. part.* II, *edit. Rom. p.* 477. *Labb. t.* III, *Relat. ad. Imp. Act.* 5. — [6] *Epist. Alex. Alexandrin. adjunn. Ep. ejusd. Ep. ap. Theod. lib.* I. *Hist. c.* 3.

« ciles orthodoxes y sont renfermés [1] : » et si après cela on voulait douter, ou faire de nouvelles questions, « c'en est assez, disait-on; après que les « choses ont été si bien discutées, ceux qui veulent « encore chercher trouvent le mensonge [2]. »

Cette courte histoire des quatre premiers conciles ne contient que des faits constants et incontestables, qui suffisent pour faire voir que loin que la foi de la Trinité et celle de l'incarnation fût *informe*, comme on vous le dit, avant leurs décisions; au contraire, ces décisions la supposent déjà formée et parfaite de tout temps. On voit aussi très-clairement, par les mêmes faits, que les hérésies n'ont jamais été que des opinions particulières, puisqu'elles ont commencé par cinq ou six hommes; par *quelques-uns*, nous disait saint Paul [3], *qui abandonnaient la foi* qu'ils trouvaient reçue, enseignée, établie par toute la terre, et de tout temps; puisque les hérétiques même, quelque effort qu'ils fissent, n'ont jamais pu marquer la date de son commencement, comme l'Église la montrait à chacun d'eux. De cette sorte, lorsque les hérésies se sont élevées, il n'a jamais pu être douteux quel parti l'Église avait à prendre; personne ne pouvant douter raisonnablement, comme dit Vincent de Lérins [4], qu'on ne dût *préférer l'antiquité à la nouveauté, et l'universalité aux opinions particulières.*

Mais ce qui paraît dans ces hérésies, qui ont attaqué la foi de la Trinité et celle de l'incarnation, ne paraîtrait pas moins clairement dans les autres, s'il était question d'en faire l'histoire. Votre ministre apporte comme un exemple de variations, la doctrine du péché originel et de la grâce : mais c'est précisément sur cet article que saint Augustin, qu'il a cité comme favorable à sa prétention, lui dira que *la foi chrétienne et l'Église catholique n'ont jamais varié* [5]. En effet, on ne peut nier que lorsque Pélage et Célestius sont venus troubler l'Église sur cette matière, *leurs profanes nouveautés n'aient fait horreur par toute la terre*, comme parle saint Augustin [6], *à toutes les oreilles catholiques;* et cela, *autant en Orient qu'en Occident*, comme dit le même Père [7]; puisque même ces hérésiarques ne se sauvèrent, dans le concile de Diospolis en Orient, qu'en désavouant leurs erreurs : encore trouva-t-on mauvais que ces évêques d'Orient se fussent laissés surprendre aux équivoques de ces hérésiarques, et ne les eussent pas frappés d'anathème. Voilà le sort qu'eut l'hérésie de Pélage d'abord qu'elle commença de paraître : à peine put-elle gagner cinq ou six évêques, qui furent bientôt chassés par l'unanime consentement de tous leurs collègues, avec l'applaudissement de tous les peuples et de toute l'Église catholique; jusque-là que ces hérétiques étaient contraints d'avouer, comme le rapporte saint Augustin, premièrement, qu'*un dogme insensé et impie avait été reçu dans tout l'Occident* [1] : et quand ils virent que l'Orient n'était pas moins déclaré contre eux, ils dirent en général qu'*un dogme populaire prévalait*, que *l'Église avait perdu la raison*, et que *la folie y avait pris le dessus : ce qui était*, ajoutaient-ils, *la marque de la fin du monde* [2]; tant eux-mêmes ils craignaient de dire que ce malheur y eût duré, ou y pût durer longtemps. Telle est la plainte commune de toute hérésie : et Julien le Pélagien la faisait en ces propres termes, pour lui et ses compagnons; en sorte qu'il ne leur restait que la malheureuse consolation de se dire eux-mêmes ce petit nombre de sages qu'il fallait croire plutôt que *la multitude, qui était pour l'ordinaire ignorante et insensée* [3] : ce qui était, même en se vantant, un aveu formel de la singularité, et par conséquent de la nouveauté de leur doctrine. Aussi n'eut-on point de peine à les convaincre de s'être opposés à la doctrine des Pères. Saint Augustin leur en a produit des passages, où la foi de l'Église se trouve aussi claire, avant la dispute des pélagiens, qu'elle l'a été depuis [4] : d'où ce grand homme concluait très-bien qu'il n'y avait jamais eu de variation sur ces articles, puisqu'il était bien constant que ces saints docteurs n'avaient fait rien autre chose « que de conserver dans l'Église ce « qu'ils y avaient trouvé; d'enseigner ce qu'ils y « avaient appris, et de laisser à leurs enfants ce « qu'ils avaient reçu de leurs pères [5]. » Qu'on nous allègue après cela des variations sur ces matières. Mais quand on ne voudrait pas en croire saint Augustin, témoin si irréprochable en cette occasion; sans avoir besoin de discuter les passages particuliers qu'il a produits, personne ne niera ce fait public, que les pélagiens trouvèrent toute l'Église en possession de baptiser les petits enfants en la rémission des péchés, et de demander dans toutes ses prières la grâce de Dieu, comme un secours nécessaire, non seulement à bien faire, mais encore à bien croire et à bien prier : ce qui étant supposé comme constant et incontestable, il n'y aurait rien de plus insensé que de soutenir, après cela, que la foi de l'Église ne fût point parfaite sur le péché originel et sur la grâce.

Si maintenant on demande, avec le ministre, comment donc il sera vrai de dire que l'Église a profité par les hérésies; saint Augustin répondra pour nous, que « chaque hérésie introduit dans l'Église « de nouveaux doutes, contre lesquels on défend « l'Écriture sainte avec plus de soin et d'exactitude « que si on n'y était pas forcé par une telle nécessi- « té [6]. » Écoutez : on la défend avec *plus de soin;* et non pas, on l'entend mieux dans le fond. Le célèbre Vincent de Lérins prendra aussi en main notre cause, en disant [7] « que le profit de la religion « consiste à profiter dans la foi, et non pas à la chan- « ger; qu'on y peut ajouter l'intelligence, la science,

[1] *Conc. Chalc. p.* 3, *n.* 30. — [2] *Edict. Val. et Marc.* ib. *n.* 3. — [3] I. *Tim.* IV, I. — [4] *Com.* I, *p.* 369, *etc.* — [5] *Aug. l.* I. *cont. Jul. c.* 6, *n.* 23. *tom.* X, *col.* 511. — [6] *Lib.* IV *ad Bonif. c.* 12. *n.* 32, *col* 402; *et n.* 20, *col.* 496. — [7] *Lic. de gest. Pelag. n.* 22, 23, *tom.* X, *col.* 203 *et seq. et alibi.*

[1] *Lib.* IV *ad Bonif. c.* 8, *n.* 20, *col.* 480. — [2] *Op. imperf. cont. Jul. l.* I, *c.* 12. *Ibid. l.* II, *c.* 2. — [3] *Ibid.* — [4] *Lib.* I *et* II *cont. Jul. Lib.* IV *ad Bonif.* 8 *et seq. De præd. SS. c.* 14, *n.* 26. *De don. Pers.* 4, 5, 19, *n.* 7 *et seq.* — [5] *Lib.* II. *cont. Jul. c.* 10, *n.* 34, *col.* 549. — [6] *Lett.* VI *et* VII. *De don. Pers. c.* 20, *n.* 53, *col.* 851. — [7] *Com.* I.

a sagesse : mais toujours dans son propre genre, c'est-à-dire, dans le même dogme, dans le même sens, dans le même sentiment ; » et ce qui tranche un mot toute cette question, « que les dogmes peuvent recevoir avec le temps la lumière, l'évidence, la distinction ; mais qu'ils conservent TOUJOURS la plénitude, l'intégrité, la propriété ; » est-à-dire, comme il l'explique, que « l'Église ne change rien, ne diminue rien, n'ajoute rien, ne perd rien de ce qui lui était propre, et ne reçoit rien de ce qui était étranger. » Qu'on nous dise après cela qu'elle varie.

Que si l'on nous presse encore, et qu'on nous demande en quoi donc ont profité à l'Église les nouvelles décisions, le même docteur répondra [1], que « les décisions des conciles n'ont fait autre chose que de donner par écrit à la postérité ce que les anciens avaient cru par la seule tradition ; que de renfermer en peu de mots le principe et la substance de la foi ; et souvent, pour faciliter l'intelligence, d'exprimer par quelque terme nouveau, mais propre et précis, la doctrine qui n'avait jamais été nouvelle : » en sorte, comme il venait de l'expliquer encore plus précisément en deux mots, « qu'en disant quelquefois les choses d'une manière nouvelle, on ne dit néanmoins jamais de nouvelles choses : » *ut cum dicas nove, non dicas nova.*

Et c'est encore en ceci que se fait paraître la profonde ignorance de votre savant. « L'évêque de Meaux, nous dit-il [2], osera-t-il bien me nier que la plus sûre marque dont les savants de l'un et de l'autre parti se servent pour distinguer les écrits supposés et faussement attribués à quelques Pères, est le caractère et la manière de la théologie qu'on y trouve? La théologie chrétienne, poursuit-il, se perfectionnait tous les jours ; et ceux qui sont un peu versés dans la lecture des anciens reconnaissent aussitôt de quel siècle est un ouvrage, parce qu'ils savent en quel état était la théologie et les dogmes en chaque siècle. » Il ne sait assurément ce qu'il veut dire, et confond ignoramment le vrai et le faux. Car s'il veut dire qu'on discerne ces ouvrages parce qu'il paraît dans les derniers de nouveaux dogmes qui ne fussent point dans les anciens, il compose le christianisme de pièces mal assorties, et il dément tous les Pères. Que s'il veut dire qu'après la naissance des erreurs on trouve l'Église plus attentive, et, pour ainsi dire, mieux armée contre elles ; qu'on emploie des termes nouveaux pour en confondre les auteurs, et qu'on répond à leurs subtilités par des preuves accommodées à leurs objections, il dit vrai ; mais il s'explique mal, et ne fait rien pour lui, ni contre nous

Que ce docteur, enflé de sa vaine science, apprenne donc des anciens maîtres du christianisme, que l'Église n'enseigne jamais des choses nouvelles ; et qu'au contraire elle confond tous les hérétiques, en ce que, lorsqu'ils commencent à paraître, la surprise et l'étonnement où tous les peuples sont jetés fait voir que leur doctrine est nouvelle, qu'ils dégénèrent de l'antiquité et de la croyance reçue. C'est la méthode de tous les Pères ; et Vincent de Lérins, qui l'a si bien expliquée, n'a fait au fond que répéter ce que Tertullien, saint Athanase, saint Augustin et les autres avaient dit aux hérétiques de leur temps, et par des volumes entiers. Je ne veux ici rapporter que ce peu de mots de saint Athanase : « La foi de l'Église catholique est celle « que Jésus-Christ a donnée, que les apôtres ont « publiée, que les Pères ont conservée : l'Église « est fondée sur cette foi ; et celui qui s'en éloi« gne n'est pas chrétien [1]. » Tout est compris en ces quatre mots : Jésus-Christ, les apôtres, les Pères, nous et l'Église catholique : c'est la chaîne qui unit tout ; c'est le fil qui ne se rompt jamais ; c'est là enfin notre descendance, notre race, notre noblesse, si on peut parler de la sorte, et le titre inaltérable où le catholique trouve son extraction : titre qui ne manque jamais aux vrais enfants, et que l'étranger ne peut contrefaire.

Quand nous parlons des saints Pères, nous parlons de leur consentement et de leur unanimité : si quelques-uns d'eux ont eu quelque chose de particulier dans leurs sentiments ou dans leurs expressions, tout cela s'est évanoui, et n'a pas fait tige dans l'Église : ce n'était pas là ce qu'ils avaient appris, ni ce qu'ils avaient tiré de la racine. Ce qui demeure, ce qu'on voit passer en décision aussitôt qu'on trouble l'Église en le contestant, ce qu'on marque du sceau de l'Église comme vérité reçue de la source, et qu'on transmet aux âges suivants avec cette marque, c'est ce qui a fait et fera toujours la règle certaine de la foi.

Selon cette méthode si simple et si sûre, toutes les fois qu'il paraît quelqu'un qui tient dans l'Église ce hardi langage : « Venez à nous, ô vous « tous ignorants et malheureux qu'on appelle vul« gairement catholiques : venez apprendre de nous « la foi véritable, que personne n'entend que « nous ; qui a été cachée pendant plusieurs siècles, « mais qui vient de nous être découverte [2] » (prêtez l'oreille, mes frères, reconnaissez qui sont ceux qui disaient, au siècle passé, qu'ils venaient de découvrir la vérité qui avait été inconnue *durant plusieurs siècles*) : toutes les fois que vous entendrez de pareils discours, toutes les fois que vous entendrez de ces docteurs qui se vantent de réformer la foi qu'ils trouvent reçue, prêchée et établie dans l'Église quand ils paraissent ; revenez à ce dépôt de la foi dont l'Église catholique a toujours été une fidèle gardienne ; et dites à ces novateurs, dont le nombre est si petit quand ils commencent, qu'on les peut compter par trois ou quatre : dites-leur, avec tous les Pères, que ce petit nombre est la conviction manifeste de leur nouveauté, et la preuve aussi sensible que démonstrative que la doctrine qu'ils viennent combattre était l'ancienne doctrine de l'Église. Car si à Chalcédoine, si à Éphèse, si à Constantinople, si à Nicée on a confondu les au-

[1] *Vinc. Lir. Com.* I. — [2] *Jur. Lett.* VII, *p.* 51.

[1] *Epist.* I *ad Sera de Sp. S. n.* 28 ; *t.* I, *part.* II, *p.* 676. — [2] *Vinc. Lir. ibid.*

teurs des hérésies qu'on y condamnait par leur petit nombre, comme par une marque sensible de leur nouveauté : si on les a convaincus, comme on vient de faire voir par les actes les plus authentiques de l'Église, que tous les peuples se sont d'abord soulevés contre eux, ce qui montrait invinciblement que la doctrine qu'ils venaient combattre, non-seulement était déjà établie, mais encore avait jeté de profondes racines dans tous les esprits : si enfin on leur fermait la bouche, en leur disant qu'ils avaient eux-mêmes été élevés dans la foi qu'ils attaquaient; ce qu'ils ne pouvaient nier, et ce qui était pour eux, et pour tous les autres, une preuve d'expérience de leur nouveauté : si non-seulement les eutychiens, et plus haut les nestoriens, et plus haut les macédoniens, et plus haut les ariens, mais encore les pélagiens, ont été si clairement confondus par cette marque sensible, par ce moyen positif, par cette preuve expérimentale : concluez que c'était là la preuve commune donnée à l'Église contre toutes les nouveautés. Car si on s'est récrié à la nouveauté lorsque ces nouvelles doctrines ont commencé à paraître, on se serait récrié de même à toute autre innovation. La doctrine qui est donc venue sans jamais avoir excité ce cri de surprise et d'aversion, porte la marque certaine d'une doctrine qui a toujours été. Jamais il ne viendra de secte nouvelle qu'on ne convainque de sa nouveauté par son petit nombre : on lui fera toujours, avec Vincent de Lérins[1], ce reproche de saint Paul : *Est-ce de vous qu'est venue la parole de Dieu? ou bien n'est-elle venue qu'à vous seuls*[2]? Comme s'il disait : Le reste de l'Église ne l'entend-il pas? comment osez-vous vous opposer au consentement universel? Reconnaissez donc, mes frères, que si on s'est servi dans tous les temps de cet argument, tiré du consentement de l'Église, et si on s'en sert encore, c'est à l'exemple des apôtres : et si encore on l'a tiré de l'exemple des apôtres, c'est à l'exemple des Pères. Que si on nous dit après cela qu'il n'y à point de sûreté dans l'opinion de la multitude, qui pour l'ordinaire est ignorante, nos Pères, ou plutôt l'Écriture même, ne nous ont pas laissés sans repartie : car ils nous ont appris à fermer la bouche à ceux qui ne cédaient pas à la multitude du peuple de Dieu, en leur disant : « Pourquoi méprisez-vous la multitude que Dieu a promise à Abraham? *Je te ferai*, dit-il, *le père*, non de plusieurs hommes, mais *de plusieurs nations; et en toi seront bénis tous les peuples de la terre*[3]. » Distinguez donc la multitude abandonnée à elle-même, et livrée à son ignorance par un juste jugement de Dieu, de la multitude choisie, de la multitude séparée, de la multitude promise et bénie, conduite par conséquent avec un soin spécial de Dieu et de son Esprit : ou, pour parler avec saint Athanase[4], *Distinguez la multitude qui défend l'héritage de ses pères*, telle qu'était la multitude que ce grand homme vient de nous montrer dans l'Église[1], *d'avec la multitude qui est éprise de l'amour de la nouveauté*, et qui porte par ce moyen sa condamnation sur son front.

C'est par cette sûre méthode que tous nos Pères, sans exception, ont fermé la bouche aux hérétiques. Si votre ministre avait considéré, je ne dis pas seulement leur autorité, mais leurs raisons, il ne se serait pas laissé séduire aux illusions des sociniens, et il ne leur aurait pas abandonné jusqu'aux premiers siècles de l'Église sur l'éternité de la personne du Fils de Dieu et l'immutabilité de son éternelle génération. Il n'aurait pas non plus accordé aux pélagiens et aux autres ennemis de la grâce chrétienne, que la foi en fût *imparfaite, flottante et informe* devant eux. Mais en prenant tous ces hérétiques dans le point de leur commencement et de leur innovation, où, étant en si petit nombre, ils osaient rompre avec le tout, dans lequel eux-mêmes ils étaient nés, il les aurait convaincus que leur doctrine était une opinion particulière : et la contraire, la foi catholique et universelle. Mais s'il avait suivi cette sûre et infaillible méthode, dont nul autre qu'un catholique ne se peut jamais servir, il aurait à la vérité confondu les sociniens; mais il se serait aussi confondu lui-même, puisque aussitôt nous lui aurions objecté ce qu'il aurait objecté aux autres : c'est pourquoi il a mieux aimé, avec les sociniens, imputer des variations à l'Église catholique, que de les confondre en disant avec tous les saints, selon la promesse de Jésus-Christ, que la foi catholique est invariable.

Éveillez-vous donc ici, mes très-chers frères, et voyez où l'on vous mène pas à pas. Dès que vos auteurs ont paru, on leur a prédit qu'en ébranlant la foi des articles déjà reçus, et l'autorité de l'Église et de ses décrets, tout jusqu'aux articles les plus importants, jusqu'à celui de la Trinité, viendraient l'un après l'autre en question ; et la chose était évidente, pour deux raisons. La première, que la méthode dont on se servait contre quelques points, comme, par exemple, contre celui de la présence réelle, de recevoir la raison et le sens humain à expliquer l'Écriture, portait plus loin que cet article, et allait généralement à tous les mystères. La seconde, qu'en méprisant les siècles postérieurs et leurs décisions, les premiers ne seraient pas plus en sûreté; de sorte qu'il en faudrait enfin venir à renouveler toutes les questions déjà jugées, et à refondre pour ainsi dire le christianisme, comme si l'on n'y eût jamais rien décidé. C'est ainsi qu'on l'avait prédit, et c'est ainsi qu'il est arrivé. Les sociniens se sont élevés sur le fondement du luthéranisme et du calvinisme, et sont sortis de ces deux sectes : le fait est incontestable, et nous en avons fait l'histoire ailleurs[3]. Mais il y a des opiniâtres et des entêtés qui ne veulent pas se rendre à ces preuves. La conduite que tient encore aujourd'hui votre ministre ne leur laissera aucune réplique; puisque déjà il abandonne aux sociniens, dans les articles les plus pernicieux de leur doctrine, les

[1] *Vinc. Lir.* ibid. — [2] I. *Cor.* XIV, 36. — [3] *Vincent. Lir.* ibid. — [4] *Adv. eos qui ex sola mult. verit. dijudic. t.* II, *p.* 561 *et* 562.

[1] Ci-dessus. — [2] *Var. liv.* V; *liv.* XV. — [3] *Ibid. p.* 163, 16[illegible]

siècles les plus purs de l'Église, et que par là il se voit contraint, contre ses principes, à tolérer leur erreur.

Quand je lui ai reproché, dans l'Histoire des Variations, son relâchement manifeste envers les sociniens, jusqu'à leur avoir donné place dans l'Église universelle, et à faire vivre des saints et des élus parmi eux; il s'est élevé contre ce reproche d'une manière terrible, et m'a donné un démenti outrageux. « J'avoue, dit-il[1], que j'ai besoin de toute ma patience « pour m'empêcher de dire à M. Bossuet ses vérités « tout rondement. Il ne fut jamais de fausseté plus « indigne, ni de calomnie plus hardie. » Voilà comme il parle quand il se modère, quand il craint que la patience ne lui échappe : mais il en faut venir au fond. N'est-il pas vrai qu'il a mis les sociniens dans le corps de l'Église universelle? La démonstration en est claire à l'endroit où il divise l'Église en deux parties, dont l'une s'appelle *le corps*, et l'autre *l'âme* [2]. « la première est visible, et comprend tout ce grand « amas de sectes qui font profession du christianisme « dans toutes les provinces du monde. » Il poursuit : « Toutes les sectes du christianisme, hérétiques, « orthodoxes, schismatiques, pures, corrompues, « saines, malades, vivantes et mortes, sont toutes « parties de l'Église chrétienne, et même en quelque « sorte véritables parties ; c'est-à-dire qu'elles sont « parties de ce que j'appelle le corps de l'Église : » et enfin, « ces sectes qui ont rejeté, ou la foi ou « la charité, ou toutes les deux ensemble, sont des « membres de l'Église, c'est-à-dire véritablement « attachés à son corps, par la profession d'une « même doctrine, qui est Jésus crucifié, Fils de « Dieu, Rédempteur du monde : car il n'y a point « de secte entre les chrétiens, qui ne confesse la « doctrine chrétienne, au moins jusque-là. » Remarquez : il n'y a, dit-il, aucune secte qui ne le confesse : par conséquent les sociniens le confessent au moins *jusque-là*, comme les autres, et sont compris par le ministre parmi *les membres véritables de l'Église chrétienne*.

Mais peut-être distinguera-t-il le corps de l'Église chrétienne d'avec le corps de l'Église catholique ou universelle, dont il est parlé dans le Symbole? Point du tout : car après avoir rejeté, non-seulement la définition que nous donnons à cette Église catholique, mais encore celle que lui voudraient donner les protestants, la sienne est que « l'Église « universelle ou catholique, *c'est* le corps de ceux « qui font profession de croire Jésus-Christ le vérita- « ble Messie et le Rédempteur[3] : corps, ajoute-t-il, « divisé en un grand nombre de sectes, mais qui « conserve une considérable partie, au milieu de « laquelle se trouve toujours un nombre d'élus, « qui croient véritablement, sincèrement et pure- « ment tout ce que le corps en général fait pro- « fession de croire. » On voit ici, selon son idée, le corps et l'âme de l'Église catholique : ce corps est ce grand nombre de sectes divisées, et néanmoins unies en ce point de croire *Jésus-Christ le véritable Messie et le Rédempteur* : ce qu'aussi il venait de dire qu'on croyait dans toutes les sectes, sans en excepter aucune : de sorte qu'ayant défini le corps de l'Église catholique confessée dans le Symbole par ce qui est commun à toutes les sectes, on voit qu'il les y met toutes, et par conséquent celle des sociniens comme les autres. Voilà donc les sociniens, non-seulement chrétiens, mais encore catholiques; et ce nom, autrefois si précieux et si cher aux orthodoxes, est prodigué jusqu'aux ennemis de la divinité du Fils de Dieu.

Le ministre nous répond ici qu'il a mis les sociniens parmi les chrétiens, « comme il y a mis « aussi les mahométans, qui croient que Jésus- « Christ, fils de Marie, a été conçu du Saint-Esprit, « et qu'il est le Messie promis aux Juifs[1]. » Mais il nous joue trop ouvertement, quand il parle ainsi. Car veut-il mettre les mahométans dans l'Église chrétienne? En sont-ils une véritable partie? Sont-ils compris dans cet article du Symbole : *Je crois l'Église catholique*, comme le ministre y vient de comprendre les sociniens? Et les comptera-t-il encore parmi les membres du corps de l'Église catholique? Je ne crois pas qu'il en vienne à cet excès : il faut pourtant y venir, ou cesser de nous faire accroire qu'il ne reçoit les sociniens dans le christianisme qu'au même titre qu'il y reconnaît les mahométans.

Le ministre triomphe néanmoins, comme s'il m'avait fermé la bouche, après ce bel exemple des mahométans; et joignant le dédain avec la colère : « Le sieur Bossuet, dit-il[2], a lu cela; et après, « il dit qu'à pleine bouche je mets les sociniens en- « tre les communions véritablement chrétiennes, « dans lesquelles on peut se sauver : il ne faut que « ce seul article et ce seul exemple pour ruiner la « réputation de la bonne foi de cet auteur. » Mais c'est vainement qu'il s'emporte; et on va voir clairement, pourvu qu'on veuille se donner la peine de considérer sa doctrine, qu'il reconnaît des élus dans la communion des sociniens.

Il pose donc pour certain, que la parole de Dieu, partout où elle est, et partout où elle est prêchée, a son efficace pour la sanctification de quelques âmes. « Il est impossible, dit-il[3], que la parole de « Dieu demeure absolument inefficace : » d'où il conclut que « la prédication de la parole de Dieu « ne peut demeurer sans produire quelque véritable « sanctification, et le salut de quelques-uns. »

Mais peut-être qu'on croira que, pour avoir cet effet, il faudra, selon le ministre, que cette parole soit prêchée dans sa pureté? Point du tout; puisqu'il met au nombre des sociétés où la prédication a son effet, des Églises séparées entre elles de communion et de doctrine : telles que sont l'*éthiopienne, jacobite, nestorienne, grecque, et généralement toutes les communions de l'Orient*, quoiqu'elles soient *dans une grande décadence*[4] : d'où il conclut que *Dieu peut se conserver des élus dans des communions et dans des sectes très-cor-*

[1] *Lett.* x, *p.* 79. — [2] *Préj. légit.* I. *part. ch.* v, *p.* 8, 9. — [3] *Ibid. ch.* I, *p.* 20.

[1] *Lett.* x, *p.* 79. — [2] *Ibid.* — [3] *Syst. de l'Égl. liv.* I, *c.* 12, *p.* 98, 99, 100. — [4] *Ibid. p.* 101, 225. *Préj. légit. p.* 16.

rompues ; jusque-là qu'il s'en est conservé dans l'Église la plus corrompue et la plus perverse de toutes, qui est l'*antichrétienne,* d'où il fait sortir les cent quarante-quatre mille marqués dans l'Apocalypse, c'est-à-dire, un très-grand nombre d'élus; et tout cela par ce principe général, que *la parole de Dieu n'est jamais prêchée en un pays, que Dieu ne lui donne efficace à l'égard de quelques-uns :* encore, comme on voit, qu'elle soit si loin d'y être prêchée purement.

Le principe fondamental sur lequel il appuie cette doctrine, c'est, dit-il, que la parole de Dieu, *écrite et prêchée,* est pour les élus[1]; et ne serait jamais adressée aux réprouvés, s'il n'y avait parmi eux des élus mêlés : ce qu'il prouve finalement, et comme pour mener les choses au premier principe, en disant que *ce ne serait pas concevoir un Dieu sage et miséricordieux, s'il faisait annoncer sa parole à des peuples entre lesquels il n'a pas d'élus;* parce que cela *ne servirait qu'à les rendre plus inexcusables :* ce qui serait *cruauté, et non pas miséricorde.*

De principes si généraux il suit clairement que Dieu conservant parmi les sociniens sa parole *écrite et prêchée,* il a dessein de sauver quelqu'un parmi eux; autrement, cette parole ne leur servirait, non plus qu'aux autres, qu'à les rendre plus inexcusables : ce qui est, selon le ministre, une cruauté, qu'on ne peut attribuer, sans égarement, *à un Dieu sage et miséricordieux.* Mais de peur qu'on ne nous reproche que nous imputons à M. Jurieu une conséquence qu'il rejette, il la prévoit et l'approuve par ces paroles : « On ne doit pas dire que, par « mon raisonnement, il s'ensuivrait que Dieu pour- « rait avoir des élus dans les sociétés sociniennes, « qui conservent l'Évangile, le prêchent et le lisent; « et que cependant j'ai mis les sociétés qui ruinent « le fondement, entre celles où Dieu ne conserve « point d'élus[2]. » Voilà du moins la difficulté bien prévue et bien posée; voyez maintenant la réponse : « Je réponds que si Dieu avait permis que le soci- « nianisme se fût autant répandu que l'est, par « exemple, le papisme, ou la religion grecque, il « aurait aussi trouvé des moyens d'y nourrir ses « élus, et de les empêcher de participer aux héré- « sies mortelles de cette secte; comme autrefois il a « trouvé bon moyen de conserver dans l'arianisme « un nombre d'élus et de bonnes âmes, qui se ga- « rantirent de l'hérésie des ariens. Mais comme les « sociniens ne font point de nombre dans le monde, « qu'ils y sont dispersés sans y faire figure, qu'en « la plupart des lieux ils n'ont point d'assemblées, « ou de très-petites assemblées; il n'est point né- « cessaire de supposer que Dieu y sauve personne, « parce qu'une si petite exception ne fait aucun pré- « judice à la règle générale, » savoir, que Dieu ne fait jamais prêcher sa parole où il n'a pas d'élus. Voilà le passage entier dans toute sa suite, et voilà sans difficulté la société socinienne, par elle-même, en état d'élever des enfants à Dieu. D'où vient donc, selon le ministre, qu'il ne s'y en trouve point à présent? Ce n'est pas à cause qu'elle rejette des vérités fondamentales, comme il faudrait dire, si on voulait l'exclure, par sa propre constitution, de donner à Dieu des élus; c'est à cause que les sociniens ne sont pas assez multipliés : tout dépendait du succès; et s'ils trouvent moyen de s'étendre assez pour faire quelque figure dans le monde, ils forceront Dieu à faire naître parmi eux de vrais fidèles.

Mais pourquoi n'y en aurait-il pas eu, et n'y en aurait-il pas encore à présent, puisqu'il est constant qu'ils ont eu des Églises en Pologne, et qu'ils en ont encore aujourd'hui en Transylvanie? Dieu n'est-il cruel qu'à ces sociétés ? Mais pourquoi plutôt qu'aux autres? Est-ce à cause qu'il y a aussi d'autres sectes en Transylvanie? Il y en a aussi beaucoup d'autres dans les pays où notre ministre a sauvé les jacobites et les nestoriens. Mais, quoi! s'il ne restait en Transylvanie que des sociniens, y aurait-il alors de vrais fidèles parmi eux ? ou bien cette nation serait-elle la seule réprouvée de Dieu, où sa parole *écrite et prêchée* se conserverait sans aucun fruit, et seulement pour la rendre plus inexcusable? Quel motif pourrait avoir cette *cruauté,* comme l'appelle M. Jurieu ? Quoi! ce petit nombre et le peu d'étendue de ces Églises? Qu'on nous montre donc dans quel nombre et dans quelles bornes sont renfermées les sociétés où Dieu peut être cruel, selon le ministre?

C'est en substance ce que j'avais objecté dans l'Histoire des Variations[1]; et on n'y répond que par ces paroles : « Il est vrai, dit le ministre[2]; « j'ai dit quelque part que si Dieu, par une sup- « position impossible, avait permis que le socinia- « nisme eût gagné tout le monde, ou une partie, « comme a fait le papisme, il s'y serait conservé « des élus : » illusion si grossière, qu'un aveu formel de sa faute ne serait pas plus honteux ni moins convaincant. On n'a qu'à relire le passage de son Système, qu'on vient de citer, pour voir s'il y a un mot de *supposition impossible,* ou rien qui y tende : au contraire, M. Jurieu prend pour exemple une chose déjà arrivée, qui est le salut dans l'arianisme; car enfin il le veut ainsi : à tort, ou à droit, il ne nous importe. Il veut, dis-je, encore un coup, qu'on se soit sauvé dans une société où l'on niait la divinité du Fils de Dieu. Comment donc pouvait-il exclure les sociniens après un préjugé si favorable, ou s'imaginer que leur nombre ne pût jamais égaler celui des calvinistes ou des luthériens, ou le nôtre, ou celui des Grecs, ou celui des nestoriens et des jacobites, ou, en tout cas, celui des ariens, parmi lesquels le ministre a reconnu de vrais fidèles[3]? Quel privilége avaient-ils de se multiplier malgré leurs blasphèmes contre la divinité de Jésus-Christ? Et où est-ce que Dieu a promis que les sociniens ne parviendraient jamais à ce nombre? Mais s'il a voulu avoir des élus dans plusieurs sociétés divisées, où a-t-il dit que le grand nombre lui fût nécessaire pour y en avoir? A quel

[1] *Syst.* 99. — [2] *Ibid.* 102.

[1] *Var. liv.* XV. — [2] *Lett.* X, *p.* 79. — [3] *Préj. p.* 16. *Syst. p.* 101, 225.

ıbre s'est-il fixé? Et s'il méprise le petit nom- pouvait-il avoir des élus parmi les luthériens 's calvinistes, au commencement de leur secte, on sait que leur nombre était plus petit et leurs étés moins formées que ne sont celles qui res- aux sociniens? Ne voit-on pas qu'on se moque qu'on dit de pareilles choses, et qu'on insulte oi-même à la crédulité d'un faible lecteur?

lais voici une seconde réponse : *J'ai ajouté*, l[1], *en même temps*, que s'il y avait des élus ıs une telle société), « Dieu se les serait con- rvés par miracle, comme il a fait dans le papis- e : c'est-à-dire, qu'il peut y avoir des élus et s orthodoxes cachés dans la communion des so- niens; mais ce n'est pas à dire qu'on peut être uvé dans la communion des hérésies socinien- s. » Nouvelle illusion : car, que veut dire qu'*il y avoir des élus cachés dans la communion des niens?* Est-ce à dire qu'il peut y avoir de vrais :tiens cachés au milieu des sociniens? Ce n'est dire : car il y en a bien parmi les Turcs et par- es autres mahométans. Il faut donc dire, comme t prouvé dans l'Histoire des Variations[2], qu'il des élus dans la communion extérieure des so- ens, qui assistent à leurs assemblées, à leurs :hes, à leur cène, si vous le voulez, sans au- e marque de détestation, et qui entendent tous jours blasphémer contre Jésus-Christ dans les :mblées où ils vont pour servir Dieu : c'est ce ›n a objecté à M. Jurieu dans le livre des Varia- ıs : c'est à quoi ce ministre ne répond rien. Mais emeure muet à une objection bien plus impor- te.

e lui ai soutenu qu'on pouvait, selon sa doctrine, ı du nombre des *élus* de Dieu, non-seulement en nmuniant à l'extérieur avec les ariens, mais en- s *en tolérant leurs dogmes en esprit de paix*[3]. peut donc étendre la paix et la tolérance jusqu'à x qui nient la divinité de Jésus-Christ : ce dogme devenu indifférent, ou du moins non fonda- ıtal. C'est tout ce que demandent les sociniens, gagneront bientôt tout le reste, si on leur ac- de ce point. Mais M. Jurieu en a fait le pas; et mal- tout ce qu'il a dit, il ne leur peut refuser la tolé- ce en esprit de paix, qu'il a déjà accordée à leurs es les ariens. Le passage en est rapporté dans istoire des Variations[4] : il est tiré de mot à t du livre des Préjugés[5]; et le ministre, qui l'a citer dans l'Histoire des Variations, n'y réplique n dans sept ou huit grandes lettres qu'il a oppo- s à ce livre.

lais qu'aurait-il à y répliquer, puisque dans ces tres mêmes il dit pis que tout cela, et qu'il dit 'on s'est sauvé dans les premiers siècles, et même 'on y a eu rang parmi les martyrs, en niant l'é- rnité de la personne du Fils de Dieu, et l'immu- bilité de sa génération éternelle? *Ce n'est pas là*, t-il[6], *une variation essentielle et fondamentale*. n peut varier là-dessus, *sans varier sur les par- ies essentielles du mystère*. Il niera encore cela, car il nie tout : mais vous venez d'entendre ses propres paroles[1]; et il donne gain de cause aux to- lérants, qui ne sont, comme on a vu plusieurs fois, que des sociniens déguisés.

Je ne m'étonne donc pas si ces hérétiques triom- phent, ni s'ils inondent de leurs écrits artificieux toute la face de la terre. Ils gagnent visiblement du pays parmi vous, puisque déjà on leur accorde des élus cachés dans leur société, et même la tolérance pour leurs dogmes principaux : mais ce qu'il y a de pis, votre ministre les combat si faiblement et par des principes si mauvais, que jamais ils ne se sont sentis plus forts, et jamais ils n'ont conçu tant d'es- pérance.

C'est en vain que ce ministre répond, que jamais homme n'eut plus de *chagrin* que lui contre les to- lérants[2]. Ce n'est point du *chagrin* qu'il faut avoir pour ceux qui errent; car outre que le chagrin met dans le cœur de l'aigreur et de l'amertume, il fait agir par passion et par humeur, chose toujours va- riable; comme aussi vous venez de voir une perpé- tuelle inconstance dans ce ministre. Ce sont des principes, c'est une doctrine constante et suivie qu'il faut opposer à ces novateurs : et parce que vo- tre ministre n'a rien eu de tout cela à leur opposer selon les maximes de la réforme, vous avez vu clai- rement qu'il n'a fait par tous ses discours que re- lever leurs espérances.

Défiez-vous, mes chers frères, de ces dangereux esprits, de ces hardis novateurs; en un mot, des sociniens, qui bientôt, si on les écoutait, ne laisse- raient rien d'entier dans la religion chrétienne. Ils viennent de publier leur Histoire, où ils avouent que « la vérité a cessé de paraître dans l'Église « depuis le temps qui suit immédiatement la mort « des apôtres[3]; » et ils racontent que Valentin Gen- til, un de leurs martyrs, persécuté par Calvin et par Bèze, « s'opposait si fortement à la vulgaire « croyance de la Trinité, qu'on a même écrit qu'en « ces temps, ne sachant à quoi se résoudre dans « des commencements si embarrassants et si diffi- « ciles, il lui avait préféré le mahométisme. » En effet, si les sociniens et leurs prédécesseurs ont raison, le mahométisme, qui rejette la Trinité et l'incarnation, est plus pur en ce qui regarde la di- vinité en général, et en particulier en ce qui regarde la personne de Jésus-Christ, que n'a été le christia- nisme depuis la mort des apôtres. La doctrine du Fils de Dieu est plus pure dans l'Alcoran, que dans les écrits de nos premiers Pères. Mahomet est un docteur plus heureux, que ne l'ont été les nôtres; puisque ses disciples ont persisté dans sa doctrine : au lieu que les chrétiens ont abandonné celle des apôtres, qui est celle de Jésus-Christ même, incon- tinent après leur mort. Vous avez horreur de ces blasphèmes, et avec raison. Ouvrez donc les yeux, mes chers frères, et voyez où l'on vous mène; puisque déjà on vous dit, à l'exemple des sociniens, que les disciples des apôtres et les martyrs, dont la passion a suivi la leur de si près, ont tellement dé-

[1] Lett. x. — [2] Var. liv. xv, — [3] Ibid. — [4] Ibid. — [5] Ch. 1, [?] 2. — [6] Lett. vi, p. 44.

[1] Ci-dessus, — [2] Lett. x, p. 79. — [3] Hist. ref. Pol. lib. 1, c. 1.

généré de leur doctrine, qu'ils lui ont même préféré la philosophie, avec des erreurs aussi capitales que celles que vous venez d'entendre.

Mais vous entendrez dans la suite des choses bien plus étranges que celles que j'ai relevées dans ce discours; et si, étonnés de tant de faiblesses, de tant de contradictions, des égarements si étranges de votre ministre, vous vous demandez à vous-mêmes comment il se peut faire, je ne dis pas qu'un théologien, mais qu'un homme, quel qu'il soit, pour peu qu'il ait de bon sens, y soit tombé : souvenez-vous qu'il est écrit que *Dieu envoie l'esprit de vertige, d'étourdissement, et une efficace d'erreur, à ceux qui résistent à la vérité*[1]; et cela véritablement par un jugement terrible sur les docteurs de mensonge : mais en même temps, mes chers frères, par un conseil de miséricorde sur vous et sur tous ceux qui sont abusés et prévenus; afin, comme je l'ai dit au commencement, avec saint Paul[2], que *la folie de ces séducteurs étant connue de toute la terre*, le progrès de la séduction soit arrêté, et qu'on revienne du schisme et de l'erreur. C'est à quoi Dieu vous conduit, si vous n'êtes point sourds à sa voix. Considérez l'état où vous êtes : votre prétendue réforme, à ne regarder que les soutiens du dehors, ne fut jamais plus puissante ni plus unie. Tout le parti protestant se ligue, et a encore trouvé le moyen d'entraîner dans ses desseins tant de puissances catholiques, qui n'y pensent pas assez. Votre ministre triomphe; et avec un air de prophète il publie, dans toutes ses lettres, que c'est là vraiment un coup de Dieu : mais il y a des coups de Dieu de plus d'une sorte. Pendant qu'à l'extérieur la réforme est plus redoutable, et tout ensemble plus fière et plus menaçante que jamais, elle ne fut jamais plus faible dans l'intérieur, dans ce qui fait le cœur d'une religion. Sa doctrine n'a jamais paru plus déconcertée : tout s'y dément, tout s'y contredit : vous en avez déjà vu des preuves surprenantes; vous en verrez d'autres dans la suite : mais ce que vous voyez déjà est assez étrange. Jamais on ne mit au jour tant de monstrueuses erreurs; jamais on n'écouta tant de fables, tant de vains miracles, tant de trompeuses prophéties : la gloire du christianisme est livrée aux sociniens : le mal est monté jusqu'à la tête; et les plus célèbres docteurs sont ceux qui s'égarent davantage. Ainsi la mesure semble être au comble; et il est temps ou jamais d'ouvrir les yeux. Dieu est assez bon et assez puissant pour confondre encore les ligues, et ensemble tous les projets de la réforme entreprenante : mais quand, contre toute apparence, elle aurait remporté autant de victoires que ses prophètes lui en promettaient, ceux qui s'y laisseraient tromper ne seraient jamais qu'un troupeau errant, enivré du succès, et ébloui par les espérances du monde.

[1] *Is.* XIX, 14; XXIX, 10. — [2] II. *Thessal.* II, 11.

II[e] AVERTISSEMENT

AUX PROTESTANTS

SUR

LES LETTRES DU MINISTRE JURIEU

CONTRE L'HISTOIRE DES VARIATIONS.

La réforme convaincue d'erreur et d'impiété par ce ministre.

Vous avez vu, mes chers frères, selon ma promesse, dans un premier Avertissement le christianisme flétri, et le socinianisme autorisé par votre ministre. Vous avez été étonnés de ce qu'il a dit en faveur d'une secte qui se vante d'avoir porté la réforme à perfection, en niant la divinité du Fils de Dieu, et en affaiblissant tout le christianisme. Mais cessez de vous arrêter à tant de choses étranges, que vous avez vu qu'il a avancées sur le sujet des sociniens : il en a dit de plus essentielles contre lui-même et contre toute la réforme; puisqu'il l'a chargée d'erreurs capitales, et dans son commencement, et dans son progrès. Il en a dit encore de plus importantes en faveur de l'Église catholique, puisqu'il a dit qu'on peut se sauver dans sa communion. Il a dit tout cela, mes frères : vous l'allez voir dans la dernière évidence. Il a nié de l'avoir dit : vous ne le verrez pas moins clairement. Il ne s'agit pas de conséquences que je veuille tirer de sa doctrine : ce sont des termes formels pour l'affirmative, et formels pour la négative, que j'ai à vous rapporter; c'est-à-dire, qu'il y a des vérités contraires à la réforme, et favorables à l'Église, si claires, qu'un ministre ne les a pu nier; et à la fois si décisives contre lui, qu'il a honte de les avoir avouées. Si à ce coup vous n'ouvrez les yeux, vous les aurez bien assoupis. Commençons.

Écoutez-le, mes chers frères, c'est lui qui parle dans la dixième Lettre de cette année, et la cinquième de celles qu'il oppose aux Variations. Il s'agit d'une addition au livre XIV, qui a jeté M. Jurieu dans d'étranges emportements. « Si, dit-il[1], « cette addition est importante, c'est à faire voir « le caractère de M. Bossuet : car il est vrai que « rien n'est plus propre à le faire reconnaître dans « le monde pour un déclamateur sans honneur et « sans sincérité. » Voici la cause de ces reproches. « On trouve, continue-t-il, dans cette belle addi- « tion, que je suis demeuré d'accord que Luther, « dans son livre *de Servo arbitrio*, avait employé « des termes trop durs au sujet de la nécessité qui « repose sur la volonté : et tout ce que j'ai conclu, « c'est que l'on ne doit pas condamner les gens sur « des expressions dures, quand les sentiments dans « le fond sont innocents, et qu'on doit se tolérer « dans ces expressions. » Il poursuit : « On trou- « vera dans cette addition ces paroles pleines de « calomnies, et indignes d'un homme d'honneur :

[1] *Lett.* X, p. 77.

« M. Jurieu a raison d'avouer de bonne foi des ré-
« formateurs en général, qu'ils ont enseigné que
« Dieu poussait les pécheurs aux crimes énormes.
« M. Jurieu n'a point avoué cela; et M. Bossuet
« rendra compte quelque jour devant Dieu d'une
« imposture aussi fausse et aussi maligne. »

Mais s'il craignait ce jugement de Dieu où il m'appelle, il songerait qu'un jour on y récitera ces paroles, où traitant la paix avec les luthériens [1], après leur avoir reproché que leurs premiers réformateurs, c'est-à-dire Melanchton et Luther même, ont approuvé, du moins par leur silence, les écrits de Calvin, ceux de Zuingle, ceux de Zanchius, qùe les luthériens d'aujourd'hui accusent de ce détestable particularisme, comme ils l'appellent, qui ôte le libre arbitre et fait Dieu auteur du péché; il continue ainsi son discours : « Mais ce n'est pas seulement par « leur silence, ou par l'approbation, que vos réfor« mateurs ont été de durs prédestinateurs, et ont « enseigné EN PAROLES EXPRESSES, et encore des « plus dures, le particularisme, la prédestination « et la réprobation, avec une nécessité qui provient « de la force des décrets. Que Melanchton paraisse le « premier : c'est de lui qu'est cette parole que nos « calomniateurs ont tant relevée, que l'adultère de « David, et la trahison de Judas, n'est pas moins « l'œuvre de Dieu, que la conversion de saint « Paul. »

Il cite en marge le commentaire de cet auteur sur le chapitre VIII aux Romains, où il est vrai qu'on trouve en autant de mots cet exécrable blasphème. Sont-ce donc là seulement des paroles dures, comme M. Jurieu avoue qu'il en a lui-même imputé aux premiers réformateurs; ou, comme nous le disons, une doctrine abominable? Il continue : « Mais on « lisait ces paroles dans les premières éditions des « *Lieux communs* de Melanchton : La divine prédes« tination ôte la liberté à l'homme; car tout arrive « selon ses décrets dans toutes les créatures : et « non-seulement les œuvres extérieures, mais en« core les pensées intérieures [2]. » Tout arrive selon les décrets de Dieu, et au dedans et au dehors de l'homme : par conséquent toutes ses pensées bonnes et mauvaises, et autant ses crimes que ses bonnes œuvres : et de peur qu'on ne crût que Melanchton eût enseigné ces blasphèmes sans l'aveu de Luther, M. Jurieu ajoute : « Luther a vu cela, et « il a approuvé le livre de Melanchton, jusqu'à le « juger digne non-seulement de l'immortalité, mais « encore d'être inséré parmi les Écritures canoni« ques. » Il cite, pour le prouver, le livre du Serf arbitre de Luther, où il est vrai que se trouve cette approbation très-expresse des blasphèmes de Melanchton; et pour ne laisser aux luthériens aucun moyen de s'échapper, il se fait cette objection [3] : « Mais, dites-vous, Melanchton a rétracté cette opi« nion dans les éditions suivantes de ses *Lieux com« muns*, au titre De la cause du péché. Il est vrai, « il l'a retractée, et avec raison; car qui pourrait « souffrir cette parole, QUI DÉTRUIT TOUTE RELI« GION : que la divine prédestination ôte à l'homme « son libre arbitre? » Voilà l'objection proposée, et Melanchton bien convaincu d'avoir enseigné une impiété manifeste *et détruit toute religion*. Mais de peur qu'il ne lui échappe, non plus que son maître Luther, il ajoute premièrement contre Melanchton, qu'*il n'a rétracté cette opinion que mollement et en doutant*; et contre Luther, que lorsqu'il approuva les Lieux communs de Melanchton, ils n'avaient point encore été corrigés : *donc*, poursuit-il, *il a admis cette dure opinion de la prédestination, qui ôtait le libre arbitre à l'homme*. Est-ce là dire seulement des paroles dures, *et non pas admettre une opinion qui détruit toute religion*, et établit l'impiété?

C'en est assez pour confondre ce téméraire ministre dans le jugement de Dieu, où il m'appelle : mais il passe encore plus avant; et voici comme il parle de Luther [1] : « Il n'a pas seulement approuvé les « paroles de Melanchton; mais il en a dit de sem« blables dans le livre du Serf arbitre, dont le titre « seul fait connaître le sentiment de l'auteur. Écou« tons donc comme il parle : C'est le fondement de « la foi de croire que Dieu est clément, quoiqu'il « sauve si peu d'hommes, et en damne un si grand « nombre; de croire qu'il est juste, quoiqu'il nous « FASSE DAMNABLES nécessairement PAR SA VOLON« TÉ; en sorte qu'il semble prendre plaisir au sup« plice des malheureux, et être plus digne de haine « que d'amour. Si donc je pouvais entendre par « quelque moyen que Dieu est miséricordieux et « juste, pendant qu'il ne fait paraître que colère et « injustice, je n'aurais pas besoin de foi. Dieu caché « dans sa majesté ni ne déplore la mort des pécheurs, « ni ne la détruit; mais il opère la vie et la mort, « et toutes choses dans tous. Il ne veut point la mort « du pécheur, EN PAROLE; JE L'AVOUE, mais il la « veut par cette secrète et impénétrable volonté. » Voilà les paroles de Luther, où il reconnaît que Dieu fait les hommes *damnables* par sa volonté, et les fait inévitablement et nécessairement damnables. Les faire damnables de cette sorte, c'est sans doute les faire pécheurs : et Luther l'enseigne ainsi en termes formels, puisqu'il prouve ce qu'il avance, en disant qu'*il fait toutes choses*, et par conséquent le péché, *dans les hommes*. D'où il s'ensuit que Dieu veut effectivement, et leur péché, et leur perte; quoiqu'à l'entendre parler (c'est toujours Dieu qu'il entend) il fasse semblant de ne les vouloir pas : *in verbo scilicet*. Qui jamais parla ainsi de Dieu, si ce n'est ceux qui n'en croient point, ou qui ont perdu toute la révérence qu'inspire naturellement un si grand nom? Voilà ce que M. Jurieu a tiré du livre du Serf arbitre de Luther; et il ose encore prendre Dieu en son redoutable tribunal, à témoin, comme il n'attribue à Luther que des paroles trop dures : pendant qu'il le convainc avec tant de force de ces exécrables sentiments. Mais il le presse encore par des paroles tirées de ce même livre du Serf arbitre : « C'est en vain, disait Luther, qu'on tâche « d'excuser Dieu, en accusant le libre arbitre. S'il « a prévu la trahison de Judas, Judas était fait traître

[1] *Consult. de ineund. pac.* p. 209. — [2] *Jur. ibid.* — [3] *Ibid.* p. 211.

[1] *Consult. ubi supra.*

« PAR NÉCESSITÉ ; et il n'était point en son pouvoir, « ni dans celui d'aucune créature, de faire autrement « ni de changer la volonté de Dieu[1]. » En est-ce assez pour convaincre Luther? Mais, pour ne lui laisser pas le loisir de respirer, le ministre lui reproche encore d'avoir dit : « Si nous trouvons bon que Dieu « couronne des indignes, il ne faut pas trouver moins « bon qu'il damne des innocents : en l'un et en l'au-« tre, il est excessif selon les hommes, mais il est « juste et véritable en lui-même. C'est maintenant « une chose incompréhensible de damner des innoi-« cents, mais on le croit jusqu'à ce que le Fils de « l'homme soit révélé[2]. » C'est donc l'objet de la foi, que Dieu damne des innocents, et les fait lui-même coupables ; puisque les faire damnables, comme dit Luther, et les faire pécheurs et coupables, c'est la même chose : et voilà, selon Luther, le grand mystère qui nous sera révélé dans la vision bienheureuse.

Luther est terriblement pressé, vous le voyez ; mais le ministre revient encore à la charge : *Voici*, dit-il[3], *par où il finit;* c'est toujours de Luther qu'il parle : « Si nous croyons qu'il est vrai que Dieu « prévoit et préordonne toutes choses, et que d'ail-« leurs il n'est pas possible qu'il se trompe, ou qu'il « soit empêché dans sa science et dans la prédes-« tination ; et enfin, que rien ne se fait sans sa vo-« lonté : la même raison nous fait voir qu'il ne peut « y avoir aucun libre arbitre ni dans l'homme, ni « dans l'ange, ni dans aucune créature. Tout ce qui « se fait par nous, dans ce qui regarde le salut et la « damnation, se fait par une pure nécessité, et « non point par le libre arbitre : l'homme n'en a point, « il est esclave et captif de la volonté de Dieu ou de « celle de Satan ; en sorte qu'il n'a aucune liberté ni « libre arbitre de se tourner d'un autre côté, ou de « vouloir autre chose, tant que l'esprit ou la grâce « de Dieu dure en l'homme : et j'appelle nécessité, « poursuit Luther, cité par le ministre, non pas la « nécessité de contrainte, mais celle d'immutabilité; » et le reste toujours soutenu de la même force : ce qu'il achève de prouver par Calixte, luthérien, dont voici les propres termes cités par M. Jurieu[4] : « Tout le but du livre de Luther est de faire voir « que toutes les actions des hommes, et tous les « événements qui en dépendent, ne peuvent arriver « autrement qu'ils arrivent, ni se faire avec contin-« gence, ou par la volonté du libre arbitre de l'homme, « mais par la pure et unique volonté, disposition « et ordre de Dieu. » Ce n'est donc pas seulement le sentiment de Luther, que Dieu veut et fait tout le bien et tout le mal qui se trouve dans le monde, mais c'est là encore tout le but de son traité du Serf arbitre : et ce n'est pas seulement M. Jurieu ou les calvinistes qui objectent ces énormes excès à Luther; mais ce sont encore ses sectateurs mêmes et les luthériens les plus doctes et les plus célèbres, du nombre desquels est Calixte, dont les paroles, citées par le ministre Jurieu, se trouvent en effet dans le livre de ce fameux luthérien, intitulé *Jugement sur les controverses*, etc.

Et parce qu'on pourrait penser que Luther aurait dit ces choses comme *douteuses ou problématiques*, continue M. Jurieu : au contraire, dit ce ministre[1], *il les pose comme des dogmes certains, qu'il n'est ni permis ni sûr de révoquer en doute ;* et pour le prouver, il allègue ces paroles, par où Luther conclut : « Ce que j'ai dit dans ce livre, je ne l'ai « pas dit comme en disputant ou en conférant, mais « je l'ai assuré et je l'assure, et je n'en laisse le juge-« ment à personne; mais je conseille à tout le monde « de s'y soumettre. » Ce qu'il veut qu'on reçoive avec une entière soumission, c'est que tout est nécessaire d'une absolue nécessité : « et souvenez-vous, « poursuit-il, vous qui m'écoutez, que c'est moi qui « l'ai enseigné ; » en sorte qu'il ne paraît pas seulement que Luther a établi ces dogmes impies, mais encore qu'il les a établis avec toute la certitude qu'on peut jamais donner à un dogme, et comme un des fondements qu'il veut le plus inculquer à ses sectateurs.

Si j'avais à convaincre Luther devant Dieu et devant les hommes de ces horribles impiétés, je ne produirais autre chose que ce que produit ici M. Jurieu. Mais pour le convaincre lui-même d'avoir regardé tous ces discours de Luther, non-seulement comme durs, mais comme impies, et non-seulement comme contenant des expressions excessives, mais encore comme contenant des dogmes affreux : je n'ai encore qu'à produire ces paroles de ce ministre au luthérien Sculter. « Voilà, lui dit-il[2], toute cette « suite de dogmes que vous appelez dans nos auteurs « de grands monstres, des monstres affreux et hor-« ribles. Voilà tous nos dogmes, et beaucoup plus que « nous n'en disons, et ce que nous serions bien fâchés « de dire. » C'est donc de tous ces dogmes qu'on vient de voir, et dont il témoigne lui-même tant d'horreur, qu'il a convaincu Luther; et afin de ne nous laisser aucun doute de ce qu'il déteste dans ce chef de la réforme, après avoir rapporté tous les dogmes qu'il en reçoit : « Nous embrassons, dit-il[3], de tout « notre cœur tous ces dogmes de Luther; mais en « voici qui lui sont propres : que Dieu par sa volonté « nous REND DAMNABLES NÉCESSAIREMENT; que « c'est en vain qu'on excuse Dieu en accusant le libre « arbitre; qu'il n'était point au pouvoir de Judas de « n'être point traître; que Dieu damne les hommes « par sa propre volonté; qu'il damne des innocents « comme il couronne des indignes ; qu'il ne peut y « avoir de libre arbitre, ni dans l'homme, ni dans « l'ange, ni dans aucune créature, et que tout ce qui « se fait par nous se fait non point par le libre arbi-« tre, mais par une pure nécessité. Nous rejetons, « poursuit-il, toutes ces choses, et nous les rejetons « avec horreur, comme choses QUI DÉTRUISENT « TOUTE RELIGION, et qui ressentent le MANI-« CHÉISME. Je le dis à regret, et malgré moi, fa-« vorisant autant que je le puis la mémoire de ce « grand homme : » grand homme comme vous voyez, qui vomit des impiétés et des blasphèmes qu'on n'entendra peut-être pas dans l'enfer même. Mais voilà les grands hommes de la réforme, et voilà

[1] Pag. 212. — [2] Ibid. — [3] Ibid. — [4] P. 213.

[1] P. 213. — [2] Ibid. — [3] Pag. 214.

comme ils sont traités par ceux-là mêmes qui font profession de les révérer.

Et parce qu'on pourrait penser en faveur de Luther, qu'il aurait du moins changé de sentiment; quoiqu'en avoir eu un seul moment de si damnables, et avoir commencé par de tels blasphèmes la réformation de l'Église, ce serait toujours une preuve d'un homme livré à Satan; il ne laisse pas même aux luthériens cette misérable consolation : « Car, poursuit-il[1], on me dira qu'il s'est rétracté : mais qu'on me montre où est cette rétractation. On ne voit, dit-il, sur le libre arbitre aucune rétractation. S'il a rétracté et condamné son livre du Libre arbitre, où est l'anathème qu'il lui a dit? comment l'a-t-il laissé parmi ses ouvrages? Il a parlé plus doucement dans la Visite Saxonique, en reconnaissant le libre arbitre dans les choses civiles et morales, et pour les œuvres extérieures de la loi; mais il ne nie nulle part ce qu'il avait assuré dans son livre du Serf arbitre; et on peut aisément concilier ce qu'il a dit dans ces deux livres. » Il le concilie en effet, en remarquant que Luther pourrait avoir admis le libre arbitre, « en entendant sous ce mot qu'on n'agit pas « malgré soi, mais très-volontairement; ce qui, « poursuit-il, n'empêcherait pas qu'il ne fût tou« jours véritable, comme Luther l'avait dit dans « le livre du Serf arbitre, que Dieu par sa volonté « rend les hommes nécessairement damnables, et « que par sa pure volonté il damne des innocents. « Luther, dit-il[2], n'a point rétracté cela. » Il a raison : on a quelque part adouci, quoique faiblement, les expressions : on a nommé le libre arbitre même dans la Confession d'Augsbourg, sans bien expliquer ce que c'était; mais on ne trouve en aucun endroit la condamnation d'un livre si abominable, ni aucune rétractation de tous ces excès. Il ne fallait pas attendre de Luther que jamais il avouât ou qu'il crût avoir failli; et il valait mieux certainement laisser en leur entier tous les blasphèmes du livre du Serf arbitre, que de se rabaisser jusque-là. Ainsi le luthérien n'a point de réplique; et le bienheureux Luther (car c'est ainsi qu'on affecte de le nommer dans le parti) demeure convaincu, par notre ministre, non-seulement d'avoir commencé sa réforme, mais encore d'avoir persévéré jusqu'à la fin dans cette impiété.

Il est donc plus clair que le jour que le ministre n'a pas seulement avoué, mais encore qu'il a prouvé invinciblement les impiétés de Luther; et s'il les nie maintenant, s'il tâche de révoquer son aveu, c'est qu'il a honte pour la réforme de la voir commencer par des blasphèmes, et de lui voir pour ses chefs des blasphémateurs et des impies : et si, pour repousser ce juste et inévitable reproche, il s'emporte jusqu'à m'appeler au redoutable tribunal de Dieu, et à invoquer contre moi à témoin ce juste Juge; il ressemble manifestement à ces profanes qui se servent d'un si grand nom pour éblouir les simples, et donner de l'autorité au mensonge.

Ce n'a donc pas été une calomnie, mais une vérité, non-seulement avouée, mais encore démontrée par M. Jurieu, de dire que les réformateurs ont fait Dieu auteur du péché. Ce ministre passe déjà condamnation pour Luther et pour Melanchton, c'est-à-dire, pour les premiers des réformateurs. Mais j'ai fait voir que Calvin et Bèze n'en avaient pas moins dit que les deux autres[1]; et qu'aussi M. Jurieu, sans oser entreprendre de les justifier, n'en avait pu dire autre chose sinon qu'*ils étaient sobres en comparaison de Luther*[2] : ce qui montre, non pas qu'il les croit innocents, mais qu'il les croit seulement moins coupables, c'est-à-dire, moins impies et moins grands blasphémateurs. Mais en cela il se trompe : car j'ai produit les passages de Calvin et de Bèze[3], où ils disent « que Dieu fait « toutes choses selon son conseil défini, voire « même celles qui sont méchantes et exécrables; « qu'ayant ordonné la fin (qui est de glorifier sa « justice dans le supplice des réprouvés), il faut « qu'il ait quant et quant ordonné les causes qui « amènent à cette fin (c'est-à-dire, sans difficulté, « les péchés); que le péché du premier homme, « quoique volontaire, est en même temps néces« saire et inévitable; qu'Adam n'a pu éviter sa « chute, et qu'il ne laisse pas d'en être coupable; « qu'elle a été ordonnée de Dieu, et qu'elle était « comprise dans son secret dessein; qu'un conseil « caché de Dieu est la cause de l'endurcissement; « qu'on ne peut nier que Dieu n'ait VOULU ET « DÉCRÉTÉ LA DÉSERTION d'Adam, puisqu'il fait « tout ce qu'il veut; que ce décret fait horreur; mais « qu'enfin on ne peut nier que Dieu n'ait prévu la « chute de l'homme, puisqu'il l'avait ordonnée par « son décret; qu'il ne faut point se servir du terme « de permission, puisque c'est un ordre exprès; que « la volonté de Dieu fait la nécessité des choses, et « que tout ce qu'il ordonne arrive nécessairement; « que c'est pour cela qu'Adam est tombé par un or« dre de la providence de Dieu, et parce que Dieu « l'avait ainsi trouvé à propos; que les réprouvés « sont inexcusables, quoiqu'ils ne puissent éviter « la nécessité de pécher, et que cette nécessité « leur vient par ordre de Dieu; que Dieu leur « parle, mais que c'est pour les rendre plus sourds; « qu'il leur envoie des remèdes, mais afin qu'ils « ne soient point guéris; et que si les hommes « veulent répliquer qu'ils n'ont pu résister à la « volonté de Dieu, il les faut laisser plaider contre « celui qui saura bien défendre sa cause, » sans qu'il soit permis, comme on voit, de la défendre, en disant qu'il laisse l'homme à sa liberté, et qu'il ne veut point son péché. Voilà ce qu'ont dit Calvin et Bèze; ce qui, comme on voit, n'est pas moins mauvais que ce qu'ont dit Luther et Melanchton

Aussi voyons-nous manifestement que si le calviniste ferme la bouche au luthérien sur son Melanchton et sur son Luther, le luthérien ne remporte pas un moindre avantage sur les calvinistes : car écoutez comme les presse le docteur Gérard[4] :

[1] Pag. 217. — [2] Pag. 218.

[1] *Var. liv.* XIV, *p.* 1, 98. *Addit. p.* 127. — [2] *Jur. de Pac. p.* 214. — [3] *Var. liv.* XIV, *p.* 98. — [4] *Ger. de Elect. et Reprob. cap.* 10, *n.* 137.

« Qu'ils donnent donc gloire à Dieu et à la vérité, « en désavouant publiquement telles et semblables « expressions qui se trouvent dans les écrits des « gens de leur parti : que Dieu a préordonné par « un décret absolu certains hommes, et même la « plupart des hommes, aux péchés et aux peines « des péchés ; que la Providence divine a créé quelques hommes, afin qu'ils vivent dans l'impiété ; « que Dieu pousse les méchants aux crimes énor- « mes; que Dieu en quelque sorte est cause du pé- « ché : qu'ils condamnent de semblables proposi- « tions qui se trouvent en autant de termes dans « leurs écrits publics, s'ils veulent être réconciliés « avec l'Église. » Voilà les impiétés que les luthériens reprochent aux calvinistes; et le passage qu'on vient de voir, du docteur Gérard, est cité mot à mot par M. Jurieu [1]. Mais qu'y répond ce ministre? nie-t-il le fait, je veux dire nie-t-il que ceux de son parti aient enseigné que Dieu « préordonne « les hommes aux péchés, les pousse aux crimes « énormes, et soit en quelque sorte cause du pé- « ché? » Point du tout : voici sa réponse [2] : « Il est « vrai : nous reconnaissons qu'entre ces expressions « il y en a de trop dures. Nous n'avons pas pour « nos auteurs la même soumission que ces mes- « sieurs les luthériens ont pour Luther; et nous ne « nous faisons pas une honte d'abandonner leurs ma- « nières, quand elles nous paraissent propres à « scandaliser, et dures à digérer. Telles sont celles « que nous venons de voir, dont aussi nul des nô- « tres NE SE SERT PLUS AUJOURD'HUI, et dont on « ne s'est plus servi DEPUIS CENT ANS. »

Il avoue donc, en termes formels, que ses auteurs ont avancé ces propositions impies : « que « Dieu préordonne aux péchés; que Dieu pousse « aux crimes énormes; qu'il est en quelque sorte « cause du péché. » Il ne sert plus à rien de le nier, ni de dire que je lui fais une calomnie *aussi fausse que maligne*, en disant qu'il a avoué des réformateurs en général, et même de ceux de son parti, qu'ils enseignent que *Dieu pousse l'homme aux crimes énormes :* le docteur Gérard lui reproche que cette proposition et d'autres aussi impies *se trouvent en autant de mots* dans ses auteurs. Loin de dire ici qu'on le calomnie, ou d'appeler le docteur Gérard au redoutable tribunal de Dieu, il confesse tout, quoiqu'il tâche de pallier ce fait honteux, et d'adoucir ces propositions qui sont autant de blasphèmes, en les appelant seulement *des expressions trop dures et des manières propres à scandaliser*. Enfin il avoue la chose : ces propositions se trouvent dans les auteurs du calvinisme comme dans ceux du luthéranisme : il n'y a point d'aveu plus formel que de dire tout simplement, *Il est vrai*. La réforme ne trouve d'excuse à cet excès qu'en disant qu'on n'y tombe *plus depuis cent ans*, et se trouve bien honorée, pourvu qu'on accorde qu'elle n'a été que soixante ou quatre-vingts ans dans le blasphème. Mais encore n'aura-t-elle pas cette misérable excuse : on lui montre qu'elle y est encore, et on le montre par les paroles du ministre même qui la défend. Si elle était bien revenue de l'abominable erreur de faire Dieu auteur du péché, de dire qu'*il le préordonne, et pousse les hommes aux crimes énormes*, elle ne dirait pas seulement que ce sont *des expressions trop dures, des manières propres à scandaliser et dures à digérer :* car, en parler de cette sorte, c'est, en avouant qu'on a avancé des propositions si impies, soutenir qu'au fond on les tient encore pour véritables; qu'on tient, dis-je, pour véritable, *que Dieu pousse aux crimes énormes, et qu'il est cause du péché*. Que le ministre ne réponde pas que selon la proposition on dit qu'il en est cause *en quelque sorte :* car, outre que ce pitoyable adoucissement ne se trouve pas dans les autres propositions qu'on vient de voir, c'est, en se tenant à celle-ci, une proposition assez impie contre le saint d'Israël, que le faire *en quelque sorte*, et pour peu que ce soit, cause du péché; car c'est de quoi il est éloigné jusqu'à l'infini par sa sainteté, par sa bonté, par sa perfection : il n'est donc cause du péché en aucune sorte. Le ministre veut s'imaginer que ses auteurs, qui ont dit que *Dieu le préordonne*, et que *Dieu y pousse* [1], n'entendaient pas néanmoins le lui attribuer. Mais que fallait-il donc dire pour cela, si ce n'est pas assez de dire que Dieu préordonne, que Dieu pousse, que Dieu est cause? Qu'il pense donc tout ce qu'il voudra de ses réformateurs; le fait demeure pour constant : les propositions impies, qui font Dieu cause du péché, se trouvent, non par conséquence, mais en termes formels, dans leurs écrits. S'il ne tient qu'à dire que ce sont seulement des expressions ou des manières trop dures, j'excuserai quand il me plaira toutes les impiétés, et tous ceux qui les profèrent; et dans le fond il n'y aura plus de blasphémateurs ni d'hérétiques.

Mais voici bien plus. Je maintiens à la réforme et à M. Jurieu que les adoucissements qu'ils prétendent avoir apportés à leurs expressions, *depuis cent ans*, ne sont qu'en paroles, et qu'ils croient toujours, dans le fond, que Dieu est la vraie cause du péché. M. Jurieu cite ces paroles du livre des Variations [2] : « Car enfin, tant qu'on ôtera au genre « humain la liberté de son choix, et qu'on croira que « le libre arbitre subsiste avec une entière et iné- « vitable nécessité, il sera toujours véritable que « ni les hommes ni les anges prévaricateurs n'ont « pas pu ne pas pécher; et qu'ainsi les péchés où « ils sont tombés sont une suite nécessaire des dis- « positions où le Créateur les a mis : et M. Jurieu « est de ceux qui laissent en son entier cette iné- « vitable nécessité [3]. » Voilà, en effet, mes propres paroles; et on m'avouera qu'il n'y a aucune réponse à une preuve si concluante, que de *nier cette entière et inévitable nécessité* de pécher ou de bien faire : mais M. Jurieu ne la nie pas; au contraire, il la reconnaît, comme on va voir. « M. de Meaux, « dit-il [4], devrait nous apprendre comment la pré- « détermination physique des thomistes subsiste

[1] *Jug. sur les Méth. p.* 142. — [2] *Ibid. p.* 143.

[1] *Lett.* X. — [2] *Ibid., p.* 76. *Hist. des Var. liv.* XIV, *p.* 116. — [3] *Jug. sur les Méth. sect.* 15, *p.* 129, 130 — [4] *Lett.* X, *p.* 76.

avec l'indifférence de la volonté. Il nous devrait faire comprendre comment la grâce efficace par elle-même, que lui-même défend, n'apporte à la volonté aucune nécessité. Enfin il devrait nous expliquer comment les décrets éternels, qui imposent une vraie nécessité à tous les événements, et une nécessité inévitable, ne ruinent pas la liberté. » Voilà donc, selon ce ministre, en vertu les décrets de Dieu, *une vraie et inévitable nécessité;* et cela *dans tous les événements,* parmi lesquels manifestement les péchés mêmes sont compris. Qu'a dit de pis Luther pour faire Dieu cause du péché, comme ce ministre l'en a convaincu? Est-ce peut-être que Luther a dit que Dieu contraignait les hommes à pécher, malgré qu'ils en eussent, et qu'ils ne péchaient pas volontairement? Mais on a vu le contraire [1]; et le ministre lui-même a rapporté les passages où il dit, en termes formels, que la nécessité qu'il admet n'est pas *une nécessité de contrainte, mais une nécessité d'immutabilité* [2]. Ainsi, pour faire Dieu auteur du péché, Luther n'a dit autre chose si ce n'est que les hommes y tombaient nécessairement, quoiqu'en même temps volontairement, par une vraie et inévitable nécessité provenue du décret de Dieu. Or c'est ce que dit encore M. Jurieu en termes formels : donc, par la même raison qu'il a convaincu Luther d'impiété, il s'en est convaincu lui-même, et sa preuve porte contre lui.

Aussi, pour aller au fond de ses sentiments, nous lui avons démontré, dans le livre des Variations [3], qu'il pose un principe qui ne lui permet pas de décider si c'est Dieu ou l'homme qui est l'auteur du péché. Ce principe, c'est ce qu'il dit dans son Jugement sur les Méthodes : que *nous ne savons rien de notre âme, sinon qu'elle pense* [4]. Nous ne savons donc pas si elle a ou si elle n'a pas la liberté de son choix, s'il est en son pouvoir de choisir ou ne choisir pas une chose plutôt qu'une autre : d'où il conclut en effet « que c'est une témérité de dé« finir que la liberté est cela, ou n'est pas cela; « que pour être libre, il faut être en tel ou en tel « état; qu'une telle chose, ou une autre, ruine la « liberté. » Il pousse donc son ignorance jusqu'à ne pas vouloir sentir, quand il pèche, s'il pouvait ne pécher pas : en faisant le philosophe, il est sourd à la voix de la nature, et il étouffe sa conscience, qui lui dit, comme à tous les autres hommes, à chaque péché où il tombe, surtout à ceux où il tombe délibérément, qu'il aurait pu s'empêcher d'y tomber, c'est-à-dire, d'y consentir; car c'est en cela que consiste le remords : et s'il fait aller son ignorance jusqu'à douter si cela est, il ignore donc aussi s'il agit ou s'il n'agit pas, dans le mal comme dans le bien, avec une nécessité inévitable; c'est-à-dire, s'il n'est pas poussé à l'un comme à l'autre par une force supérieure et toute-puissante : ce qui est douter finalement si c'est Dieu ou l'homme qui est l'auteur du péché; puisqu'une nécessité, contre laquelle il ne peut y avoir en nous aucune résistance, ne peut venir que de la nature de la volonté, également déterminée au mal comme au bien, selon les dispositions où elle est mise par une force majeure, et en un mot par la force de celui qui nous donne l'être.

Voilà ce qu'on lui objecte dans le livre des Variations; voilà d'où on a conclu qu'il ne sait encore lui-même si c'est Dieu ou lui qui est auteur de son péché; doute qui emporte le manichéisme : puisque, s'il n'est pas constant que celui qui pèche a été libre à ne pécher pas, il n'est pas constant que le péché ne vienne pas de la nature, et qu'il n'y ait pas hors de l'homme un principe inévitable du mal autant que du bien. Il ne sert de rien d'objecter que, dans toute opinion où l'on reconnaît un péché originel, on reconnaît un péché inévitable : car, pour ne nous point jeter ici sur des questions qui ne sont pas de ce sujet, il doit du moins être constant que le péché a dû être tellement libre dans son origine, qu'il ait été au pouvoir de l'homme de l'éviter. On ne peut donc point douter de la nature de la liberté; et le ministre, qui en veut douter, doute en même temps du principe par lequel seul on peut assurer que Dieu n'est pas celui qui nous pousse au crime. C'est à quoi il fallait répondre, s'il avait quelque chose à dire; mais il se tait, et montre qu'il ne sait pas qui est l'auteur du péché, de Dieu ou de l'homme.

Pour sortir de ce doute impie, il voudrait que je lui apprisse comment s'accorde le libre arbitre, ou le pouvoir de faire ou ne pas faire, avec la grâce efficace et les décrets éternels [1]. Faible théologien, qui fait semblant de ne pas savoir combien de vérités il nous faut croire, quoique nous ne sachions pas toujours le moyen de les concilier ensemble! Que dirait-il à un socinien qui lui tiendrait le même langage qu'il me tient, et le presserait en cette sorte : Je voudrais bien que M. Jurieu nous expliquât comment l'unité de Dieu s'accorde avec la Trinité? Entrera-t-il avec lui dans la discussion de cet accord, et s'engagera-t-il à lui expliquer le secret incompréhensible de l'Être divin? Ne croirait-il pas l'avoir vaincu, en lui montrant que ces deux choses sont également révélées; et par conséquent, malgré qu'il en ait, et malgré la petitesse de l'esprit humain, qui ne peut les concilier parfaitement, qu'il faut bien que l'infinité immense de l'être de Dieu les concilie et les unisse? Mais, sans nous arrêter à ce mystère, qu'est-ce en tout et partout que notre foi, qu'un recueil de vérités saintes qui surpassent notre intelligence, et que nous aurions, non pas crues, mais entendues parfaitement et évidemment, si nous pouvions les concilier ensemble par une méthode manifeste? Car par là nous en verrions, pour ainsi parler, tous les tenants et tous les aboutissants; nous en verrions les dénouements autant que les nœuds; et nous aurions en main la clef du mystère, pour y entrer aussi avant que nous voudrions. Mais cela n'est pas ainsi : et quand cela sera, ce ne sera plus cette vie, mais la future; ce ne sera plus la foi, mais la vision. Que faut-il faire en attendant, sinon croire et adorer ce qu'on

[1] Ci-dessus, *p.* 178. — [2] *Luth. de Ser. arb.* — [3] *Var. liv.* XIV. *p.* 116. — [4] *Jug. sur les Méth. p.* 129, 130.

[1] *Lett.* X.

n'entend pas, unir par la foi ce qu'on ne peut encore unir par l'intelligence, et en un mot, comme dit saint Paul, *réduire son esprit en captivité sous l'obéissance de Jésus-Christ*[1] ?

Ceux qui ne peuvent s'y résoudre ne trouvent que des écueils dans la doctrine chrétienne, et font autant de naufrages qu'ils décident de questions : car il y a partout la difficulté, à laquelle si on succombe, on périt. Et pour venir en particulier à celle où nous sommes, le socinien éprouve en lui-même la liberté de son choix : nulle raison ne lui peut ôter cette expérience; mais, ne pouvant accorder ce choix avec la prescience de Dieu, il nie cette prescience; il succombe à la difficulté, il se brise contre l'écueil; et, comme dit saint Paul, *il fait naufrage dans la foi*[2]. Le naufrage du calviniste, qui, pour soutenir la prescience ou la providence, ôte à l'homme la liberté de son choix, et fait Dieu auteur nécessaire de tous les événements humains, est-il moindre? Point du tout : l'un et l'autre s'est brisé contre la pierre. Celui qui tient ensemble les deux vérités que les autres commettent ensemble et détruisent l'une par l'autre, qui les concilie le mieux qu'il peut, et, sachant bien qu'il n'est pas ici dans le lieu d'entendre, les surmonte par la foi, en attendant qu'il y atteigne par l'intelligence : faudrait-il dire à M. Jurieu, s'il était théologien, que c'est le seul qui navigue sûrement, et qui seul pourra parvenir à la vérité, comme au port? Que sert donc d'alléguer ici la grâce efficace et les thomistes? Ces docteurs, comme les autres catholiques, sont d'accord à ne point mettre dans le choix de l'homme une inévitable nécessité, mais une liberté entière de faire et ne faire pas. S'ils ont de la peine à l'accorder avec l'immutabilité des décrets de Dieu, ils ne succombent pourtant pas à la difficulté : ils rament de toutes leurs forces pour s'empêcher d'être jetés contre l'écueil. M. Jurieu, qui, pour tout brouiller lorsqu'il s'agit simplement d'établir la foi, voudrait m'engager à discuter les moyens par lesquels on tâche de l'expliquer, ne veut qu'amuser le monde : et c'est assez qu'on ait vu que ce n'est point par des conséquences, mais par un aveu formel, que Luther, Melanchton, Calvin, Bèze et les autres réformateurs ont fait Dieu auteur du péché; que lui-même tantôt l'avoue et tantôt le nie; que dans le fond il est prêt à retomber dans l'erreur dont il semble vouloir excuser la réforme; qu'il y retombe en effet sans avoir pu s'en défendre; et que, semblable à un criminel pressé par des preuves invincibles, il ne peut pas demeurer un seul moment dans la même contenance, ni se soutenir devant ses accusateurs.

En effet, ne voyez-vous pas comme il vacille? D'abord il faisait le fier; et, pendant que je l'accusais, il m'accusait moi-même, comme un calomniateur, devant le jugement de Dieu : mais quand le luthérien s'est élevé contre lui, en accusant les auteurs du calvinisme *de faire Dieu cause du péché*, jusqu'à nous pousser lui-même aux crimes énormes par une immuable et inévitable nécessité, il n'a pas eu de réplique, et il a dit : *Il est vrai.* Le voilà vaincu, de son aveu propre; et il n'a plus songé, comme on a vu, qu'à pallier le crime. Mais il n'a pas été moins fort contre le luthérien, que le luthérien l'a été contre lui; et il a très-bien convaincu, non-seulement Melanchton, mais encore Luther lui-même, de n'avoir pas moins blasphémé que Calvin et les calvinistes. Entendez ceci, mes chers frères; les deux que nous accusons, s'accusent entre eux : nous n'avons plus besoin de parler; et ils se convainquent l'un l'autre, sans se laisser aucune évasion. Car le ministre Jurieu croyait échapper; et, pour pallier le mieux qu'il pouvait les blasphèmes de son parti, il les appelle seulement des *expressions dures*, des *manières propres à scandaliser, et dures à digérer.* Mais il a lâché le mot contre Luther : et quoique Luther n'en ait pas dit plus que Calvin et les calvinistes; non content de lui attribuer, comme à eux, seulement des *expressions dures,* M. Jurieu est contraint, par la vérité, à lui attribuer des dogmes affreux, *qui tendent au manichéisme, et renversent toute religion.* Que dira-t-il maintenant? Le fait est constant, de son aveu : la qualité du crime n'est pas moins certaine; et lui-même l'a qualifié d'impiété. Il n'y a donc plus qu'à le condamner par sa propre bouche, et dans une cause égale faire tomber sur son parti la même sentence.

Saint Paul écrit à Timothée : *O Timothée, gardez le dépôt, en évitant les profanes nouveautés de paroles, et les contradictions de la science faussement appelée de ce nom*[1] ! Quelle nouveauté plus profane que celle de parler de Dieu comme de celui qui nous pousse aux crimes énormes; et qui, en ruinant notre libre arbitre par ses décrets, impose aux démons, comme aux hommes, la nécessité de tomber dans tous les péchés qu'ils commettent? Déjà la réforme n'a pas évité ces profanes nouveautés dans les paroles, puisqu'elle a proféré celles-ci. Mais saint Paul ne s'arrête pas à condamner seulement les paroles. Dans les paroles il a regardé le sens; et il a voulu nous faire entendre que les profanes nouveautés dans les paroles marquaient de nouveaux prodiges dans les sentiments : c'est pourquoi il a condamné, dans ces *paroles profanes, la science faussement nommée d'un si beau nom.* Reconnaissons donc dans la réforme, je dis dans ses deux partis, et autant dans le calvinisme que dans le luthéranisme, cette fausse et dangereuse science, qui, pour montrer qu'elle entendait les plus hauts mystères de Dieu, a trouvé dans ses décrets immuables la ruine du libre arbitre de l'homme, et en même temps l'extinction du remords de conscience. Car si tout, et le péché même, nous arrive par nécessité, et que nous n'ayons non plus de pouvoir d'éviter le crime que la mort et les maladies, nous pouvons bien nous affliger d'être pécheurs, comme d'être sourds ou paralytiques; mais nous ne pouvons nous imputer notre péché comme une chose arrivée par notre faute, et que nous pouvions éviter : qui est précisément en quoi con-

[1] II. *Cor.* x, 5 — [2] I. *Tim.* I, 19.

[1] I. *Tim.* VI, 20.

siste cette douleur qu'on nomme remords de la conscience. Avec elle s'en va aussi la pénitence : on se peut croire malheureux, mais non pas coupable : on se peut plaindre d'être pécheur, impudique, avare, orgueilleux, comme on se plaint d'avoir la fièvre : encore peut-on quelquefois reconnaître qu'on a la fièvre par sa faute, et pour l'avoir contractée par des excès qu'on pouvait éviter : mais si tout et la faute même est inévitable, l'idée de faute s'en va; personne ne frappe sa poitrine, *ni ne se repent de son péché* en s'accusant soi-même, et *en disant : Qu'ai-je fait* [1]? La conscience dit à un chacun : *Je n'ai rien fait*, qu'une force supérieure et divine ne m'y ait poussé, et Dieu m'entraîne au péché comme à la peine.

Telle est la fausse science que la réforme a professée, quand elle a cru pouvoir pénétrer tous les mystères de Dieu; mais voici en même temps ses contradictions. Prenez garde, disait saint Paul, *aux contradictions de cette fausse science :* c'est que toute fausse science se contredit elle-même. Il en est ainsi arrivé à la réforme; et parce que la science est fausse, elle est tombée dans de visibles contradictions. Elle a fait Dieu cause du péché; elle a eu honte de cette erreur, et a voulu s'en dédire; elle a voulu qu'on crût du moins qu'elle s'en était corrigée ; et s'en dédisant, elle a posé des principes pour y retomber. Elle y retombe en effet dans le temps qu'elle tâche de s'en excuser; et ne voulant pas avouer ce que la nature et sa propre conscience lui dictent sur son libre arbitre, elle établit dans tous les maux, même dans celui du péché, la nécessité dont nul que Dieu ne peut être auteur.

Voilà l'esprit de blasphème au milieu de ceux qui se sont dits des chrétiens réformés; et le voilà même dans ceux qu'ils appellent les réformateurs. Le voilà dans Luther, dans Melanchton, dans Calvin, dans Bèze, dans les deux partis des protestants, de l'aveu de M. Jurieu : et le voilà dans M. Jurieu lui-même, qui tâche d'en excuser la réforme. Qu'elle écoute donc la sentence de la bouche de Dieu : *Chassez du camp le blasphémateur et celui qui a maudit son Dieu* [2], *c'est-à-dire, qui a dit du mal contre lui.* Mais qui dit plus de mal contre son Dieu, que ceux qui disent qu'il fait tout le mal? Pouvait-on le maudire davantage? L'Église a obéi à la voix de Dieu, et a chassé ces impies, qui aussi bien *se séparaient déjà eux-mêmes*, selon la prédiction et contre le précepte de saint Jude [3]; ou plutôt de tous les apôtres, comme saint Jude l'a remarqué. Mais vous, ô troupeau errant, vous les avez mis à votre tête, et vous en avez fait vos réformateurs. Ah! revenez à vous-mêmes, du moins à la voix de votre ministre, qui vous a montré le blasphème au milieu de vous!

Souvenez-vous maintenant, mes frères, des outrageantes paroles dont a usé M. Jurieu, en m'appelant déclamateur, calomniateur, homme sans honneur et sans foi, devant Dieu et devant son juste jugement. Vous voyez qu'il avait tort; et il employait cependant pour vous tromper, non-seulement les expressions et les injures les plus atroces, mais encore ce qu'il y a de plus saint et de plus terrible parmi les hommes. Pour toute réparation de tous ces excès, je vous demande seulement, mes frères, de le bien connaître, et de ne plus vous laisser émouvoir à ses clameurs, lorsqu'il se plaint qu'on le calomnie. Mais passons à un autre endroit où il fait encore la même plainte, et avec une égale injustice. « Il est faux, dit-il [1], pareillement qu'on « soit demeuré d'accord que les luthériens soient « semi-pélagiens. » Mais sa propre preuve le réfute. La voici. « Car encore, continue-t-il, qu'ils « donnent à l'homme quelque chose à faire avant la « grâce, savoir, d'écouter et de se rendre attentif; « cependant, selon eux, la première grâce est de « Dieu, et c'est cette première grâce qui fait la con- « version. » Aveugle, qui ne voit pas que les semi-pélagiens n'ont jamais seulement pensé que la première grâce, c'est-à-dire, ce qui est de Dieu, ne fût pas de Dieu; mais qu'ils étaient semi-pélagiens, en ce qu'ils attachaient cette première grâce à quelque chose qui dépendait purement du libre arbitre de l'homme : comme à prier, à demander, à désirer du moins son salut, et par là le commencer tout seul. M. Jurieu osera-t-il dire que les luthériens n'en font pas autant? puisqu'en mettant que la grâce fait par elle-même la conversion de l'homme, ils font dépendre cette grâce de l'attention que l'homme prête par lui-même à la parole de Dieu. Qu'est-ce être semi-pélagien, si cela ne l'est? Car être semi-pélagien n'est pas nier que Dieu n'achève l'ouvrage; c'est dire qu'il ne l'achève que parce que l'homme l'a auparavant commencé. La grâce, dit le luthérien, est inséparablement attachée à la parole, d'où elle ne manque jamais de sortir avec efficace. A la bonne heure. L'homme qui se rend attentif à la prédication aura sans doute la grâce, selon ces principes. Je le veux bien. Mais pourquoi aura-t-il la grâce? Parce qu'il s'est rendu attentif. Je le veux encore. Allons plus avant. Est-ce la grâce qui lui a donné cette attention, ou bien se l'est-il donnée à lui-même? C'est lui-même, dit le luthérien. Il se doit donc à lui-même d'avoir la grâce ; c'est à lui-même qu'il doit le commencement de son salut. Non, dit M. Jurieu [2]; la grâce prévient et se présente d'elle-même avant tout acte de la volonté. Illusion. Car quelle est la grâce qui se présente de cette sorte? C'est la grâce de la doctrine et des promesses, c'est-à-dire la grâce des pélagiens anciens et modernes; la grâce que ces hérétiques, que les sociniens, que les pajonistes, nouveaux hérétiques de la réforme, qui ne reconnaissaient de grâce que dans la prédication, admettaient une grâce extérieure qui frappe l'oreille, et qui n'excite l'âme que par le dehors. Mais, dit-on, le luthérien va plus avant; et pourvu qu'on écoute par soi-même cette parole qui est présentée, il en sortira une grâce qui agira dans le cœur. Je l'avoue : mais il faut auparavant que l'homme vienne de lui-même; de lui-même se rendre attentif, c'est commencer son salut sans au-

[1] *Jer.* VIII, 6. — [2] *Levit.* XXIV, 14. — [3] *Epist. Jud.* 17, 19.

[1] *Lett.* X, 77. — [2] *Ibid.*

cun besoin de la grâce intérieure. Mais dans le commencement est renfermé le salut entier, puisqu'il entraîne nécessairement la conversion tout entière : tout cet ouvrage se réduit enfin à une opération purement humaine comme à sa première cause; et l'homme se glorifie en lui-même et non pas en Dieu, ce qui est l'erreur la plus mortelle à la piété. Qu'on démêle ce nœud, ou qu'on cesse d'excuser les luthériens du semi-pélagianisme; c'est-à-dire, comme je l'ai démontré, du plus dangereux poison que le pélagianisme verse dans le cœur.

Mais que nous importe, direz-vous? Ce n'est pas cette question que vous avez à démêler avec M. Jurieu : et il ne s'agit pas de savoir si les luthériens sont devenus demi-pélagiens; mais si ce ministre en est d'accord, comme vous l'en accusez. Hé, je vous prie, que veut-il donc dire par les paroles que vous venez d'entendre, « Ils don« nent à l'homme quelque chose à faire avant la « grâce; savoir, d'écouter et de se rendre attentif[1] ? » Si cela est avant la grâce, il n'est donc pas de la grâce; et le salut commence par quelque chose d'humain. Qu'y a-t-il de plus demi-pélagien ? Mais où prend-on que l'attention à la parole lorsqu'elle est aussi sérieuse et aussi sincère qu'il faut, n'est pas encore un don de Dieu ? Ceux *qui viennent à Jésus-Christ* pour écouter sa parole ne sont-ils pas de ceux *que son Père tire* [2]; c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, de ceux *à qui son Père donne d'y venir*[3] ? N'est-ce pas là qu'ils commencent *à être enseignés de Dieu, à écouter la voix du Père, et à apprendre de lui ?* Ces brebis, qui écoutent si volontiers la *voix du pasteur*, ne sont-elles pas de celles que le pasteur a auparavant rendues dociles, *qu'il connaît et qui le suivent*[4] ? On sait que l'efficace de la parole se fait quelquefois sentir aux profanes, que la curiosité, ou la coutume, ou d'autres semblables motifs y attirent; mais ce n'est pas la voie commune. Ordinairement de tels auditeurs sont ceux qui *n'ont pas d'oreilles pour entendre*[5]; ils sont de ces sourds spirituels à qui Jésus-Christ n'a pas encore ouvert l'oreille[6]. Les luthériens veulent-ils promettre à de semblables auditeurs que la parole sera toujours efficace pour eux ? Non, sans doute : cette promesse n'est que pour ceux qui viennent poussés par la foi et avec une bonne intention. Mais cette *foi*, mais cette *bonne intention*, à la prendre dès son premier commencement; si ce n'est pas Dieu qui la donne, il n'y a plus de grâce chrétienne, et Jésus-Christ est mort en vain : car c'est tout ôter à la grâce, que de lui ôter le commencement de notre sanctification; puisque même ce commencement n'est pas moins attribué à la grâce dans l'Écriture, que l'entier accomplissement de notre salut. *J'espère*, disait saint Paul[7], *que celui qui a commencé en vous ce saint ouvrage, y donnera l'accomplissement.* Voilà ce qu'il fallait dire aux luthériens; et non pas les excuser dans une erreur si bien reconnue, et tant de fois condamnée du commun consentement de toute l'Église, ni leur permettre d'attacher la grâce à la volonté que nous avons *d'écouter et de nous rendre attentifs avant la grâce.*

Mais, mes frères, je ne craindrai point de vous le dire : on ne connaît point parmi vous cette exactitude qu'il faut garder dans les dogmes; et si M. Jurieu prend soin de convaincre les luthériens de leur erreur, c'est pour leur faire valoir la facilité qu'on a de les tolérer. Voici, en effet, comme il leur parle : « Il semble, dit-il[1], que les protestants « de la Confession d'Augsbourg aient passé à l'opinion « directement opposée à cette Confession, et fassent « dépendre l'efficace de la grâce de la volonté « humaine, et du bon usage du libre arbitre. C'est « ainsi, dit-il à Scultet[2], que vous avez dit souvent « vous-même que Dieu convertit les hommes, « quand eux-mêmes ils prêtent l'oreille attentive et « respectueuse à la parole. Donc la conversion « dépend de cette attention précédente, qui ne « dépend que du libre arbitre, et précède toute grâce « convertissante et excitante. Vous ajoutez, pour« suit-il, que lorsqu'on ne se met pas en devoir de « convertir et réparer l'homme, Dieu le laisse « aller par les voies criminelles. Donc, conclut M. « Jurieu, devant que Dieu retire l'homme du péché, « il doit lui-même, et par ses propres forces, se « mettre en devoir de se convertir. Vous pour« suivez, continue-t-il, parlant toujours au docteur « Scultet, et vous dites que Dieu veut donner à tous « les adultes (à tous ceux qui sont arrivés à l'âge « de raison) la contrition et la foi vive, à condition « qu'auparavant ils se mettront en devoir de convertir « l'homme. Donc, encore un coup, conclut votre « ministre, l'homme doit se préparer par le bon « usage de ses propres forces à la contrition et à « l'infusion de la foi vive. Je ne puis assez m'é« tonner, continue M. Jurieu, comment et par « quelle destinée vous vous êtes si éloignés de Lu« ther, votre auteur, qui a haï le pélagianisme « et le demi-pélagianisme, jusqu'à se rendre sus« pect du manichéisme, et d'avoir entièrement « renversé la liberté. » C'est ce qui m'étonne aussi bien que lui, et qu'on soit passé de l'extrémité de nier le libre arbitre, dont Luther est plus que suspect, comme on a vu (quoique M. Jurieu veuille bien employer ici un si doux terme), jusqu'à celle de faire dépendre, avec les pélagiens et semi-pélagiens, le salut de l'homme de ses propres forces.

Mais votre ministre poursuit encore : « Ca« lixte, dit-il[3], un des plus célèbres de vos théo« logiens, dit, dans son Abrégé de la Théologie, « qu'il reste aux hommes des FORCES D'ENTEN« DEMENT et de volonté, et des connaissances « naturelles, dont s'ils usent bien, s'ils ont soin de « leur salut, et qu'ils y travaillent autant qu'ils « peuvent, Dieu pourvoira à leur salut par des « moyens qui les conduiront à une plus grande « perfection, c'est-à-dire, à celle qui est appuyée

[1] *Lett.* x. — [2] *Joan.* VI, 44, 66. — [3] *Ibid.* 45. — [4] *Ibid.* x, 3, 27. — [5] *Matth.* XIII, 9. — [6] *Marc.* VII, 34, 35. — [7] *Phil* I, 6.

[1] *Consult. de Pac.* p. 116. — [2] *Ibid.* — [3] *Cons. de Pac* p. 118.

« sur la révélation. Il parle, poursuit le ministre, « de ceux qui n'ont pas seulement ouï parler de « Jésus-Christ ni du christianisme: ceux-là, par « leur propre mouvement, peuvent bien user des « forces de la volonté et des connaissances naturelles, « prendre soin de leur salut et y travailler. » Voilà, sans doute, le semi-pélagianisme tout pur dans les luthériens. M. Jurieu a raison de s'en étonner. « Quel changement, ô bon Dieu! dit-il; comment « peut-on passer à cette opinion, de celle où on recon« naissait le libre arbitre tellement esclave ou « de Satan ou de Dieu, qu'il ne pouvait pas même « commencer un ouvrage tendant au salut sans « Dieu et sa grâce? » C'est-à-dire, comme on voit, en d'autres termes : Comment peut-on passer du manichéisme ou du stoïcisme, qui détruisent le libre arbitre, au demi-pélagianisme, qui lui attribue le salut en le lui faisant commencer, et l'attachant tout entier à ce commencement? C'est de quoi les luthériens sont coupables. M. Jurieu ne les en a pas accusés seulement, quoique depuis il l'ait voulu nier; mais encore il les en a convaincus : et si on ajoute à ces preuves celles que j'ai rapportées du livre de la Concorde [1], qui contient, non les sentiments des particuliers, mais les décisions de tout le parti, il n'y aura rien à désirer pour la conviction.

Le premier parti de la réforme est tombé dans cette effroyable variation. Mais il ne faut pas que les calvinistes, c'est-à-dire, le second parti, se vante d'en être innocent; puisque, comme nous l'avons dit, ils ne s'étudient à convaincre les luthériens de leur erreur, que pour leur faire valoir l'offre qu'on leur fait de la tolérer. Ainsi, ce que les luthériens font par erreur, les calvinistes le font par consentement, en leur offrant la communion, en les admettant à la table et au nombre des enfants de Dieu, malgré l'injure qu'ils font à sa grâce. Ce qui fait dire décisivement à M. Jurieu, contre les maximes de sa secte et contre les siennes propres, que le *semi-pélagianisme ne damne pas* [2]. Quel intérêt, mes chers frères, prend-on parmi vous aux semi-pélagiens ennemis de la grâce de Jésus-Christ? Que peut-il y avoir de commun entre ceux qui donnent tout au libre arbitre, et ceux qui lui ôtent tout? Et d'où vient que votre ministre en est venu jusqu'à dire que le semi-pélagianisme ne damne pas? Ne voyez-vous pas, plus clair que le jour, que c'est qu'on sacrifie tout aux luthériens? La doctrine de la grâce chrétienne, autrefois si fondamentale parmi vous, cesse de l'être ; et il ne tient qu'aux luthériens de vous faire changer, autant qu'ils voudront, les maximes qu'on croyait les plus sûres parmi vous.

En effet, ce même M. Jurieu, qui, dans sa huitième et dans sa dixième Lettre, s'emporte si violemment contre moi de ce que je range le semi-pélagianisme parmi les erreurs mortelles, en a dit beaucoup plus que moi quand il a parlé naturellement, puisqu'il a dit ces paroles : « On a beau faire, « on ne rendra jamais les vrais chrétiens pélagiens « et semi-pélagiens. » Et encore : « Il n'y a que « deux articles généraux que le peuple doit bien sa« voir, et sur lesquels tout le reste doit être bâti : le « premier, que Dieu est le principe et la cause de « tout notre bien. Cela est d'une nécessité absolue « pour servir de fondement au service de Dieu, à « la prière et à l'action de grâces [1] : » ce qui arrache jusqu'aux moindres fibres de la doctrine de Pélage, comme incompatible avec le salut et avec le fondement de la piété. Il dit encore en un autre endroit, et dans sa Consultation, qui est son dernier ouvrage : « Qu'il est nécessaire en toutes maniè« res de bien enseigner au peuple qu'on ne doit point « tolérer l'hérésie pélagienne dans l'Église; que Dieu « est la cause de tout le bien qui est en nous, en quel« que manière que ce soit; que le libre arbitre de « l'homme, en tout ce qui regarde les choses divines « et les œuvres par lesquelles nous obtenons le salut, « est tout à fait mort; que dans l'œuvre de la conver« sion Dieu est la cause du commencement, du « milieu et de la fin [2]. » Tout cela c'est, ou les rameaux, ou la racine, ou les fibres du pélagianisme, qu'il ne faut pas supporter. Mais le semi-pélagianisme est exclus par là. Car dira-t-on qu'il faut laisser avaler au peuple la moitié d'un poison si mortel? S'il faut que le peuple sache que le libre arbitre *est mort* dans toutes les œuvres qui ont rapport au salut, il est donc mort pour écouter et se rendre utilement attentif à la parole comme à tout le reste. S'il faut, encore un coup, que le peuple sache que Dieu *est l'auteur du commencement,* comme du milieu et de la fin, que reste-t-il aux semi-pélagiens, qui sont d'ailleurs convaincus d'attribuer à l'homme tout le salut, en lui attribuant ce commencement auquel est attachée toute la suite? Ainsi, selon M. Jurieu, le semi-pélagianisme est intolérable.

Il est vrai pourtant qu'il dit ailleurs, et le répète par deux fois, que le semi-pélagianisme ne damne pas [3] : il est vrai qu'il s'échauffe dans ses Lettres jusqu'à l'emportement, pour soutenir une doctrine favorable à cette hérésie [4]. S'il a cru sauver ses contradictions en disant, comme il a fait, que ces semi-pélagiens, qu'il sauve dans la Confession d'Augsbourg et ailleurs, *pendant qu'ils sont semi-pélagiens dans l'esprit, sont disciples de saint Augustin dans le cœur* [5], il ne connaît guère ce que c'est ni que l'esprit ni que le cœur. Car par où est-ce que le poison d'une mauvaise doctrine passe dans le cœur, si ce n'est par l'esprit? C'est donc par l'esprit qu'il faut commencer à empêcher le poison d'entrer, et ne pas tolérer une doctrine qui portera la mort dans le cœur aussitôt qu'elle y arrivera.

Mais le ministre s'entend encore moins lui-même, lorsqu'en posant comme un fondement, que l'hérésie pélagienne ne doit pas être tolérée parmi les fidèles, il ne laisse pas de décider que *dans les exhortations il faut nécessairement parler à la pélagienne* [6] : parole insensée s'il en fut jamais, sur

[1] *Var. liv.* VIII, p. 664 *et suiv.* — [2] *Syst. liv.* II, *ch.* 3, *p.* 249, *p.* 253. *Hist. des Var. l.* VIII et XIV.

[1] *Lett.* VIII, *p.* 61; X, *p.* 7. — [2] *Consult. p.* 282. — [3] *Syst. p.* 249, 253. *Var. liv.* VIII, et XIV. — [4] *Lettr.* VIII *et* X. — [5] *Jugem. sur les Méth. p.* 114. *Var. liv.* et XIV. — [6] *Jug. sur les Mét. sect.* 15, *p.* 131.

laquelle il n'ose aussi dire un seul mot, quoiqu'on la lui ait objectée dans l'Histoire des Variations[1]. Mais qu'il y réponde du moins maintenant, et qu'il nous explique, s'il peut, ce que c'est que parler à la pélagienne. Est-ce presser vivement l'obligation et la pratique des bonnes œuvres? C'est la gloire du christianisme et celle de Jésus-Christ, qu'il ne faut pas transporter à Pélage et à ses disciples. Ou bien est-ce qu'il ne faut prêcher que la justice des œuvres, et l'obligation de les faire, sans parler de la grâce par laquelle on les fait? C'est établir la justice pharisaïque, tant réprouvée par saint Paul[2]. On ne sait donc ce que veut dire ce téméraire docteur, qui, non content de conseiller de prêcher *à la pélagienne,* ajoute encore qu'il le faut *nécessairement;* comme s'il n'y avait point d'autre moyen d'exciter les hommes à la vertu, que de flatter leur présomption. Tout cela ne s'accorde pas : mais sachez que Dieu n'aveugle votre ministre jusqu'à permettre qu'il tombe dans de si visibles et si surprenantes contradictions, qu'afin que vous entendiez qu'on ne peut parler conséquemment parmi vous. Pour être bon calviniste, il faut concilier trop de choses opposées. Le calvinisme voudrait une chose; le luthéranisme, qu'il faut contenter, en fait dire une autre: on tourne à tout vent de doctrine; et il n'y a point de sable si mouvant.

Quant à ce que, pour récriminer, M. Jurieu nous objecte que nos *molinistes sont demi-pélagiens*[3], et que l'Église romaine *tolère un pélagianisme tout pur et tout cru*[4] : pour ce qui regarde les molinistes, s'il en avait seulement ouvert les livres, il aurait appris qu'ils reconnaissent pour tous les élus une préférence gratuite de la divine miséricorde, une grâce toujours prévenante, toujours nécessaire pour toutes les œuvres de piété; et dans tous ceux qui les pratiquent, une conduite spéciale qui les y conduit. C'est ce qu'on ne trouvera jamais dans les semi-pélagiens. Que si on passe plus avant, et qu'on fasse précéder la grâce par quelque acte purement humain, à quoi on l'attache, je ne craindrai point d'être contredit par aucun catholique, en assurant que ce serait de soi une erreur mortelle qui ôterait le fondement de l'humilité, et que l'Église ne tolérerait jamais, après avoir décidé tant de fois, et encore en dernier lieu dans le concile de Trente, que tout le bien, jusqu'aux premières dispositions de la conversion du pécheur, vient *d'une grâce excitante et prévenante, qui n'est précédée par aucun mérite*[5]; et avoir ensuite prononcé : « Si quelqu'un dit « qu'on peut croire, espérer, aimer et faire péni- « tence sans la grâce prévenante du Saint-Esprit; et « que cette grâce est nécessaire pour faire plus faci- « lement le bien, comme si on pouvait le faire, quoi- « que plus difficilement, sans ce secours; qu'il soit « anathème [6]. » Voilà comme l'Église romaine *tolère un pélagianisme tout pur et tout cru :* pendant qu'elle en arrache jusqu'aux moindres fibres, en attribuant à la grâce jusqu'aux moindres commencements du salut : et on ne veut pas revenir de calomnies si atroces et ensemble si manifestes!

Tout ce que dit M. Jurieu pour soutenir celle-ci, c'est qu'*on donne à l'homme le pouvoir de résister à la grâce*[1]. Si c'est là être pélagien, il y a longtemps que les luthériens le sont; puisqu'ils enseignent, dans la Confession d'Augsbourg, qu'on peut résister à la grâce, jusqu'à la perdre entièrement après l'avoir reçue[2].

Saint Augustin est aussi du nombre des pélagiens, puisqu'il répète si souvent, même contre ces hérétiques : que la grâce vient de Dieu; mais qu'il appartient à la volonté d'y consentir ou de n'y consentir pas [3]. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question; nous en dirons davantage, si le ministre entreprend un jour de nous prouver ce paradoxe inouï jusqu'à présent : qu'on ait condamné les pélagiens pour avoir dit qu'on peut résister à la grâce, ou qu'on y résiste souvent, jusqu'à en rendre les inspirations inutiles; quand même on dirait avec cela que Dieu, dont les attraits sont infinis, a des moyens sûrs pour prévenir et pour empêcher cette résistance. Qu'on me montre, encore un coup, que les conciles qui ont condamné les pélagiens, ou saint Augustin, ou quelque autre auteur, quel qu'il soit, les aient condamnés pour cela, ou qu'on ait mis ce sentiment parmi leurs erreurs : c'est ce que j'oserai bien assurer qu'on ne montrera jamais, et qu'on ne tentera même pas de le montrer. Ainsi ce pélagianisme tout pur et tout cru, que M. Jurieu impute à l'Église romaine, n'est assurément que dans sa tête.

Mais voici une autre objection que je l'accuse d'avoir faite aux luthériens : « Il n'est pas possi- « ble, leur dit-il[4], de dissimuler votre doctrine sur « la nécessité des bonnes œuvres. » Il est vrai, il faut renoncer au christianisme pour dissimuler l'erreur des luthériens, lorsqu'ils ont osé condamner cette proposition : *Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut.* Nous en avons pourtant rapporté la condamnation faite par le consentement unanime des luthériens dans l'assemblée de Vorms en 1557 [5]. Le ministre avoue qu'il ne peut dissimuler cette doctrine des luthériens; et il semble montrer, par ces paroles, qu'il en a l'horreur qu'elle mérite : mais cependant il entre en traité avec eux; et pour ne point les exclure de la société de l'Église, il est contraint de tolérer une erreur si préjudiciable à la piété. Que dira-t-il? Quoi? peut-être que les luthériens ont depuis changé d'avis? Mais, au contraire, il rapporte, avec une espèce d'horreur, ce passage de Scultet lui-même, où il dit, « qu'il « n'est pas permis de donner une obole des riches- « ses bien acquises, pour obtenir le pardon de ses « péchés; » et encore, « que l'habitude et l'exer- « cice des vertus n'est pas absolument nécessaire « aux justifiés pour le salut; que ce n'est pas mê- « me ni dans le cours, ni à la fin de leur vie, une

[1] *Var. liv.* XIV. — [2] *Rom.* III, IV, VIII, X. — [3] *Lett.* VIII, *p.* 61. — [4] *Lett.* X, *p.* 77. — [5] *Sess.* VI, *cap.* 5. — [6] *Can.* 2, 3.

[1] *Lett.* VIII, *p.* 61. — [2] *Conf. Aug. art.* II. *Var. liv.* III. — [3] *De spir. et litt. c.* 33. *n.* 57 *et* 58; *tom.* X, *col.* 118. — [4] *Consult. de Pac. p.* 243. — [5] *Var. liv.* V et VIII.

« condition sans laquelle ils ne l'obtiendront pas; « que Dieu n'exige pas d'eux les œuvres de cha- « rité, comme des conditions sans lesquelles il n'y a « point de salut. » Voilà des blasphèmes; puisque, poursuit M. Jurieu[1], « si ni l'habitude, ni l'exercice « des vertus n'est nécessaire, pas même à l'heure de « la mort, un homme pourrait être sauvé quand il « n'aurait fait, ni dans tout le cours de sa vie, ni « même à la mort, aucun acte d'amour de Dieu. » Ces impiétés, que votre ministre déteste avec raison dans les luthériens d'aujourd'hui, viennent du fond de leur doctrine, et sont des suites inévitables du dogme de la justice par imputation; car par là on est mené à dire que la justice que Dieu même fait en nous par l'infusion et par l'exercice des vertus, et même de la charité, est la justice des œuvres réprouvée par l'apôtre; de sorte que la grâce de la justification précède la charité même : d'autant plus que, selon les principes de la secte, il n'est pas possible d'aimer Dieu, qu'après s'être parfaitement réconcilié avec lui; d'où il s'ensuit que le pécheur est justifié sans avoir la moindre étincelle de l'amour de Dieu : ce qui est une suite affreuse de la justice par imputation, et ce qu'aussi nous avons vu établi en conséquence de cette doctrine dès l'origine du luthéranisme[2].

Je ne puis ici m'empêcher de me réjouir, avec M. Jurieu, de ce qu'il semble vouloir corriger ce mauvais endroit du système protestant; mais en même temps il fait deux fautes capitales : l'une, de tolérer dans les luthériens cette insupportable doctrine, ce qui le fait consentir au crime de la soutenir; l'autre, de l'imputer par une insigne calomnie à l'Église romaine et à moi-même. A mon égard, voici ce qu'il dit dans la vingtième Lettre de cette année[3] : « L'évêque de Meaux, qui fait profession pourtant « de n'être pas de la doctrine des nouveaux casuistes, « établit, dans son Catéchisme, que la contrition « imparfaite, c'est-à-dire, celle qui naît seulement « de la crainte de l'enfer, suffit pour obtenir la « rémission des péchés. » Il ne faut plus s'étonner de rien, après les hardis mensonges qu'on a vus dans les discours de ce ministre : mais il est pourtant bien étrange de me faire dire une chose, quand je dis tout le contraire en termes exprès. Voici l'endroit qu'il produit de mon Catéchisme[4] : « Ceux qui n'ont pas « cette contrition parfaite ne peuvent-ils pas espérer « la rémisson des péchés? » A quoi on répond : « Ils « le peuvent par la vertu du sacrement, pourvu qu'ils « y apportent les dispositions nécessaires. » Il faudrait donc examiner quelles étaient ces dispositions que j'appelais nécessaires. Mais, sans en prendre la peine, le ministre croit avoir droit de décider de son chef sur mes sentiments; « et, dit-il, ces dispositions « ne sont autre chose que la peur de l'enfer : ainsi, « conclut-il, un scélérat qui, à la fin de sa vie, « se confessera avec la crainte de la mort éternelle « pourra être sauvé, sans jamais avoir fait aucun « acte d'amour de Dieu; c'est à quoi se réduit la « morale sévère de notre convertisseur. »

[1] *Consult. de Pac. p.* 244. — [2] *Var. liv.* I. — [3] *Lett.* XX, p. 154. — [4] *Catéch. de Meaux. Inst. sur la Pénit. dans le* 2 *Catéch. Leç.* 2, *p.* 181.

Il croit avoir triomphé, quand il me donne ce titre que je voudrais avoir mérité : mais, pour le confondre, il n'y a qu'à lire la suite du passage qu'il produit. Car en expliquant ces dispositions nécessaires, que le ministre a interprétées de la seule crainte de l'enfer, je dis, selon le concile de Trente, « que ces dispositions, nécessaires pour obtenir le « pardon de ses péchés, *sont, premièrement*, de « considérer la justice de Dieu, et s'en laisser ef- « frayer; *secondement*, de croire que le pécheur est « justifié; c'est-à-dire, remis en grâce par les mérites « de Jésus-Christ, et espérer en son nom le pardon « de nos péchés; *et enfin*, de commencer à l'aimer « comme la source de toute justice, c'est-à-dire, « comme celui qui justifie le pécheur gratuite- « ment et par une pure bonté[1]. » Il faut donc nécessairement, du moins commencer à aimer Dieu; et cela par le motif le plus propre à la grâce de la conversion, en l'aimant comme celui qui justifie le pécheur par une pure et gratuite miséricorde. Ainsi, manifestement, pour avoir la rémission des péchés, si l'on n'a pas la *contrition parfaite en charité*, qui d'abord réconcilie le pécheur, il faut du moins commencer à aimer Dieu à cause de sa bonté gratuite, et, par cet amour commencé, se préparer le chemin à l'amour parfait qui consomme en nous la justice; et qui même serait capable de nous justifier avec le vœu du sacrement, quand on ne l'aurait pas actuellement reçu. Loin de me contenter de la seule crainte de l'enfer, j'explique pourquoi la crainte ne suffit pas seule : en peu de mots à la vérité, comme il fallait à des enfants; mais de la manière qui me paraissait la plus propre à s'insinuer dans ces tendres esprits : à quoi j'ajoute expressément qu'il faut apprendre plus clairement à ceux qui sont plus avancés, que ce qu'il faut faire dans le sacrement de pénitence, « pour Y ASSURER SON SALUT autant « qu'on y est tenu, c'est de désirer vraiment d'aimer « Dieu, et S'Y EXCITER DE TOUTES SES FORCES[2]; » où, non content du désir de l'amour de Dieu, qui ne peut être sans un amour déjà commencé, je demande encore qu'on s'excite de toutes ses forces à exercer cet amour. Votre infidèle ministre a supprimé toutes ces paroles de mon Catéchisme, non-seulement pour prendre de là occasion de me calomnier, lui qui m'impute sans raison tant de calomnies, mais encore de peur que vous ne voyiez les saintes dispositions que nous proposent les Pères de Trente, c'est-à-dire, toute l'Église catholique, pour obtenir le pardon de nos péchés.

Mais la plus coupable infidélité de cet écrivain, et celle où il vous fait voir qu'il n'a plus aucun égard à la bonne foi, a été celle de me faire dire, dans ce même Catéchisme, *qu'on pouvait être sauvé sans avoir jamais fait aucun acte d'amour de Dieu.* A Dieu ne plaise que j'instruise si mal le peuple que le Saint-Esprit a commis à ma conduite, et que je donne aux enfants ce poison mortel, au lieu du lait que je leur dois! Voici quelle est ma doctrine dans la leçon où je traite expressément cette matière. J'y enseigne très-soigneusement, entre autres choses,

[1] *Catéch. de Meaux*, ibid. — [2] *Ibid.*, *leç.* 3.

« Qu'ils donnent donc gloire à Dieu et à la vérité, « en désavouant publiquement telles et semblables « expressions qui se trouvent dans les écrits des « gens de leur parti : que Dieu a préordonné par « un décret absolu certains hommes, et même la « plupart des hommes, aux péchés et aux peines « des péchés ; que la Providence divine a créé quel- « ques hommes, afin qu'ils vivent dans l'impiété ; « que Dieu pousse les méchants aux crimes énor- « mes; que Dieu en quelque sorte est cause du pé- « ché : qu'ils condamnent de semblables proposi- « tions qui se trouvent en autant de termes dans « leurs écrits publics, s'ils veulent être réconciliés « avec l'Église. » Voilà les impiétés que les luthériens reprochent aux calvinistes; et le passage qu'on vient de voir, du docteur Gérard, est cité mot à mot par M. Jurieu [1]. Mais qu'y répond ce ministre? nie-t-il le fait, je veux dire nie-t-il que ceux de son parti aient enseigné que Dieu « préordonne « les hommes aux péchés, les pousse aux crimes « énormes, et soit en quelque sorte cause du pé- « ché? » Point du tout : voici sa réponse [2] : « Il est « vrai : nous reconnaissons qu'entre ces expressions « il y en a de trop dures. Nous n'avons pas pour « nos auteurs la même soumission que ces mes- « sieurs les luthériens ont pour Luther; et nous ne « nous faisons pas une honte d'abandonner leurs ma- « nières, quand elles nous paraissent propres à « scandaliser, et dures à digérer. Telles sont celles « que nous venons de voir, dont aussi nul des nô- « tres NE SE SERT PLUS AUJOURD'HUI, et dont on « ne s'est plus servi DEPUIS CENT ANS. »

Il avoue donc, en termes formels, que ses auteurs ont avancé ces propositions impies : « que « Dieu préordonne aux péchés; que Dieu pousse « aux crimes énormes; qu'il est en quelque sorte « cause du péché. » Il ne sert plus à rien de le nier, ni de dire que je lui fais une calomnie *aussi fausse que maligne*, en disant qu'il a avoué des réformateurs en général, et même de ceux de son parti, qu'ils enseignent que *Dieu pousse l'homme aux crimes énormes :* le docteur Gérard lui reproche que cette proposition et d'autres aussi impies *se trouvent en autant de mots* dans ses auteurs. Loin de dire ici qu'on le calomnie, ou d'appeler le docteur Gérard au redoutable tribunal de Dieu, il confesse tout, quoiqu'il tâche de pallier ce fait honteux, et d'adoucir ces propositions qui sont autant de blasphèmes, en les appelant seulement *des expressions trop dures et des manières propres à scandaliser*. Enfin il avoue la chose : ces propositions se trouvent dans les auteurs du calvinisme comme dans ceux du luthéranisme : il n'y a point d'aveu plus formel que de dire tout simplement, *Il est vrai*. La réforme ne trouve d'excuse à cet excès qu'en disant qu'on n'y tombe *plus depuis cent ans*, et se trouve bien honorée, pourvu qu'on accorde qu'elle n'a été que soixante ou quatre-vingts ans dans le blasphème. Mais encore n'aura-t-elle pas cette misérable excuse : on lui montre qu'elle y est encore, et on le montre par les paroles du ministre même qui la défend. Si elle était bien revenue de l'abominable erreur de faire Dieu auteur du péché, de dire qu'*il le préordonne, et pousse les hommes aux crimes énormes*, elle ne dirait pas seulement que ce sont *des expressions trop dures, des manières propres à scandaliser et dures à digérer :* car, en parler de cette sorte, c'est, en avouant qu'on a avancé des propositions si impies, soutenir qu'au fond on les tient encore pour véritables; qu'on tient, dis-je, pour véritable, *que Dieu pousse aux crimes énormes, et qu'il est cause du péché*. Que le ministre ne réponde pas que selon la proposition on dit qu'il en est cause *en quelque sorte :* car, outre que ce pitoyable adoucissement ne se trouve pas dans les autres propositions qu'on vient de voir, c'est, en se tenant à celle-ci, une proposition assez impie contre le saint d'Israël, que le faire *en quelque sorte,* et pour peu que ce soit, cause du péché; car c'est de quoi il est éloigné jusqu'à l'infini par sa sainteté, par sa bonté, par sa perfection : il n'est donc cause du péché en aucune sorte. Le ministre veut s'imaginer que ses auteurs, qui ont dit que *Dieu le préordonne,* et que *Dieu y pousse* [1], n'entendaient pas néanmoins le lui attribuer. Mais que fallait-il donc dire pour cela, si ce n'est pas assez de dire que Dieu préordonne, que Dieu pousse, que Dieu est cause? Qu'il pense donc tout ce qu'il voudra de ses réformateurs; le fait demeure pour constant : les propositions impies, qui font Dieu cause du péché, se trouvent, non par conséquence, mais en termes formels, dans leurs écrits. S'il ne tient qu'à dire que ce sont seulement des expressions ou des manières trop dures, j'excuserai quand il me plaira toutes les impiétés, et tous ceux qui les profèrent; et dans le fond il n'y aura plus de blasphémateurs ni d'hérétiques.

Mais voici bien plus. Je maintiens à la réforme et à M. Jurieu que les adoucissements qu'ils prétendent avoir apportés à leurs expressions, *depuis cent ans*, ne sont qu'en paroles, et qu'ils croient toujours, dans le fond, que Dieu est la vraie cause du péché. M. Jurieu cite ces paroles du livre des Variations [2] : « Car enfin, tant qu'on ôtera au genre « humain la liberté de son choix, et qu'on croira que « le libre arbitre subsiste avec une entière et iné- « vitable nécessité, il sera toujours véritable que « ni les hommes ni les anges prévaricateurs n'ont « pas pu ne pas pécher; et qu'ainsi les péchés où « ils sont tombés sont une suite nécessaire des dis- « positions où le Créateur les a mis : et M. Jurieu « est de ceux qui laissent en son entier cette iné- « vitable nécessité [3]. » Voilà, en effet, mes propres paroles; et on m'avouera qu'il n'y a aucune réponse à une preuve si concluante, que de *nier cette entière et inévitable nécessité* de pécher ou de bien faire : mais M. Jurieu ne la nie pas; au contraire, il la reconnaît, comme on va voir. « M. de Meaux, « dit-il [4], devrait nous apprendre comment la pré- « détermination physique des thomistes subsiste

[1] *Jug. sur les Méth. p.* 142. — [2] *Ibid. p.* 143.

[1] *Lett.* x. — [2] *Ibid., p.* 76. *Hist. des Var. liv.* XIV, *p.* 116. — [3] *Jug. sur les Méth. sect.* 15, *p.* 129, 130 — [4] *Lett.* x, *p.* 76.

« avec l'indifférence de la volonté. Il nous devrait « faire comprendre comment la grâce efficace par « elle-même, que lui-même défend, n'apporte à la « volonté aucune nécessité. Enfin il devrait nous « expliquer comment les décrets éternels, qui im« posent une vraie nécessité à tous les événements, « et une nécessité inévitable, ne ruinent pas la li« berté. » Voilà donc, selon ce ministre, en vertu des décrets de Dieu, *une vraie et inévitable nécessité;* et cela *dans tous les événements,* parmi lesquels manifestement les péchés mêmes sont compris. Qu'a dit de pis Luther pour faire Dieu cause du péché, comme ce ministre l'en a convaincu? Est-ce peut-être que Luther a dit que Dieu contraignait les hommes à pécher, malgré qu'ils en eussent, et qu'ils ne péchaient pas volontairement? Mais on a vu le contraire[1]; et le ministre lui-même a rapporté les passages où il dit, en termes formels, que la nécessité qu'il admet n'est pas *une nécessité de contrainte, mais une nécessité d'immutabilité*[2]. Ainsi, pour faire Dieu auteur du péché, Luther n'a dit autre chose si ce n'est que les hommes y tombaient nécessairement, quoiqu'en même temps volontairement, par une vraie et inévitable nécessité provenue du décret de Dieu. Or c'est ce que dit encore M. Jurieu en termes formels : donc, par la même raison qu'il a convaincu Luther d'impiété, il s'en est convaincu lui-même, et sa preuve porte contre lui.

Aussi, pour aller au fond de ses sentiments, nous lui avons démontré, dans le livre des Variations[3], qu'il pose un principe qui ne lui permet pas de décider si c'est Dieu ou l'homme qui est l'auteur du péché. Ce principe, c'est ce qu'il dit dans son Jugement sur les Méthodes : que *nous ne savons rien de notre âme, sinon qu'elle pense*[4]. Nous ne savons donc pas si elle a ou si elle n'a pas la liberté de son choix, s'il est en son pouvoir de choisir ou ne choisir pas une chose plutôt qu'une autre : d'où il conclut en effet « que c'est une témérité de dé« finir que la liberté est cela, ou n'est pas cela; « que pour être libre, il faut être en tel ou en tel « état; qu'une telle chose, ou une autre, ruine la « liberté. » Il pousse donc son ignorance jusqu'à ne pas vouloir sentir, quand il pèche, s'il pouvait ne pécher pas : en faisant le philosophe, il est sourd à la voix de la nature, et il étouffe sa conscience, qui lui dit, comme à tous les autres hommes, à chaque péché où il tombe, surtout à ceux où il tombe délibérément, qu'il aurait pu s'empêcher d'y tomber, c'est-à-dire, d'y consentir; car c'est en cela que consiste le remords : et s'il fait aller son ignorance jusqu'à douter si cela est, il ignore donc aussi s'il agit ou s'il n'agit pas, dans le mal comme dans le bien, avec une nécessité inévitable; c'est-à-dire, s'il n'est pas poussé à l'un comme à l'autre par une force supérieure et toute-puissante : ce qui est douter finalement si c'est Dieu ou l'homme qui est l'auteur du péché; puisqu'une nécessité, contre laquelle il ne peut y avoir en nous aucune résistance, ne peut venir que de la nature de la volonté, également déterminée au mal comme au bien, selon les dispositions où elle est mise par une force majeure, et en un mot par la force de celui qui nous donne l'être.

Voilà ce qu'on lui objecte dans le livre des Variations; voilà d'où on a conclu qu'il ne sait encore lui-même si c'est Dieu ou lui qui est auteur de son péché; doute qui emporte le manichéisme : puisque, s'il n'est pas constant que celui qui pèche a été libre à ne pécher pas, il n'est pas constant que le péché ne vienne pas de la nature, et qu'il n'y ait pas hors de l'homme un principe inévitable du mal autant que du bien. Il ne sert de rien d'objecter que, dans toute opinion où l'on reconnaît un péché originel, on reconnaît un péché inévitable : car, pour ne nous point jeter ici sur des questions qui ne sont pas de ce sujet, il doit du moins être constant que le péché a dû être tellement libre dans son origine, qu'il ait été au pouvoir de l'homme de l'éviter. On ne peut donc point douter de la nature de la liberté; et le ministre, qui en veut douter, doute en même temps du principe par lequel seul on peut assurer que Dieu n'est pas celui qui nous pousse au crime. C'est à quoi il fallait répondre, s'il avait quelque chose à dire; mais il se tait, et montre qu'il ne sait pas qui est l'auteur du péché, de Dieu ou de l'homme.

Pour sortir de ce doute impie, il voudrait que je lui apprisse comment s'accorde le libre arbitre, ou le pouvoir de faire ou ne pas faire, avec la grâce efficace et les décrets éternels[1]. Faible théologien, qui fait semblant de ne pas savoir combien de vérités il nous faut croire, quoique nous ne sachions pas toujours le moyen de les concilier ensemble! Que dirait-il à un socinien qui lui tiendrait le même langage qu'il me tient, et le presserait en cette sorte : Je voudrais bien que M. Jurieu nous expliquât comment l'unité de Dieu s'accorde avec la Trinité? Entrera-t-il avec lui dans la discussion de cet accord, et s'engagera-t-il à lui expliquer le secret incompréhensible de l'Être divin? Ne croirait-il pas l'avoir vaincu, en lui montrant que ces deux choses sont également révélées; et par conséquent, malgré qu'il en ait, et malgré la petitesse de l'esprit humain, qui ne peut les concilier parfaitement, qu'il faut bien que l'infinité immense de l'être de Dieu les concilie et les unisse? Mais, sans nous arrêter à ce mystère, qu'est-ce en tout et partout que notre foi, qu'un recueil de vérités saintes qui surpassent notre intelligence, et que nous aurions, non pas crues, mais entendues parfaitement et évidemment, si nous pouvions les concilier ensemble par une méthode manifeste? Car par là nous en verrions, pour ainsi parler, tous les tenants et tous les aboutissants; nous en verrions les dénouements autant que les nœuds; et nous aurions en main la clef du mystère, pour y entrer aussi avant que nous voudrions. Mais cela n'est pas ainsi : et quand cela sera, ce ne sera plus cette vie, mais la future; ce ne sera plus la foi, mais la vision. Que faut-il faire en attendant, sinon croire et adorer ce qu'on

[1] Ci-dessus, *p.* 178. — [2] *Luth. de Ser. arb.* — [3] *Var. liv.* XIV. *p.* 116. — [4] *Jug. sur les Méth. p.* 129, 130.

[1] *Lett.* X.

n'entend pas, unir par la foi ce qu'on ne peut encore unir par l'intelligence, et en un mot, comme dit saint Paul, *réduire son esprit en captivité sous l'obéissance de Jésus-Christ*[1] ?

Ceux qui ne peuvent s'y résoudre ne trouvent que des écueils dans la doctrine chrétienne, et font autant de naufrages qu'ils décident de questions : car il y a partout la difficulté, à laquelle si on succombe, on périt. Et pour venir en particulier à celle où nous sommes, le socinien éprouve en lui-même la liberté de son choix : nulle raison ne lui peut ôter cette expérience; mais, ne pouvant accorder ce choix avec la prescience de Dieu, il nie cette prescience; il succombe à la difficulté, il se brise contre l'écueil; et, comme dit saint Paul, *il fait naufrage dans la foi*[2]. Le naufrage du calviniste, qui, pour soutenir la prescience ou la providence, ôte à l'homme la liberté de son choix, et fait Dieu auteur nécessaire de tous les événements humains, est-il moindre? Point du tout : l'un et l'autre s'est brisé contre la pierre. Celui qui tient ensemble les deux vérités que les autres commettent ensemble et détruisent l'une par l'autre, qui les concilie le mieux qu'il peut, et, sachant bien qu'il n'est pas ici dans le lieu d'entendre, les surmonte par la foi, en attendant qu'il y atteigne par l'intelligence : faudrait-il dire à M. Jurieu, s'il était théologien, que c'est le seul qui navigue sûrement, et qui seul pourra parvenir à la vérité, comme au port? Que sert donc d'alléguer ici la grâce efficace et les thomistes? Ces docteurs, comme les autres catholiques, sont d'accord à ne point mettre dans le choix de l'homme une inévitable nécessité, mais une liberté entière de faire et ne faire pas. S'ils ont de la peine à l'accorder avec l'immutabilité des décrets de Dieu, ils ne succombent pourtant pas à la difficulté : ils rament de toutes leurs forces pour s'empêcher d'être jetés contre l'écueil. M. Jurieu, qui, pour tout brouiller lorsqu'il s'agit simplement d'établir la foi, voudrait m'engager à discuter les moyens par lesquels on tâche de l'expliquer, ne veut qu'amuser le monde : et c'est assez qu'on ait vu que ce n'est point par des conséquences, mais par un aveu formel, que Luther, Melanchton, Calvin, Bèze et les autres réformateurs ont fait Dieu auteur du péché; que lui-même tantôt l'avoue et tantôt le nie; que dans le fond il est prêt à retomber dans l'erreur dont il semble vouloir excuser la réforme; qu'il y retombe en effet sans avoir pu s'en défendre; et que, semblable à un criminel pressé par des preuves invincibles, il ne peut pas demeurer un seul moment dans la même contenance, ni se soutenir devant ses accusateurs.

En effet, ne voyez-vous pas comme il vacille? D'abord il faisait le fier; et, pendant que je l'accusais, il m'accusait moi-même, comme un calomniateur, devant le jugement de Dieu : mais quand le luthérien s'est élevé contre lui, en accusant les auteurs du calvinisme *de faire Dieu cause du péché*, jusqu'à nous pousser lui-même aux crimes énormes par une immuable et inévitable nécessité, il n'a pas eu de réplique, et il a dit : *Il est vrai.* Le voilà vaincu, de son aveu propre; et il n'a plus songé, comme on a vu, qu'à pallier le crime. Mais il n'a pas été moins fort contre le luthérien, que le luthérien l'a été contre lui; et il a très-bien convaincu, non-seulement Melanchton, mais encore Luther lui-même, de n'avoir pas moins blasphémé que Calvin et les calvinistes. Entendez ceci, mes chers frères; les deux que nous accusons, s'accusent entre eux : nous n'avons plus besoin de parler; et ils se convainquent l'un l'autre, sans se laisser aucune évasion. Car le ministre Jurieu croyait échapper; et, pour pallier le mieux qu'il pouvait les blasphèmes de son parti, il les appelle seulement des *expressions dures*, des *manières propres à scandaliser, et dures à digérer.* Mais il a lâché le mot contre Luther : et quoique Luther n'en ait pas dit plus que Calvin et les calvinistes; non content de lui attribuer, comme à eux, seulement des *expressions dures,* M. Jurieu est contraint, par la vérité, à lui attribuer des dogmes affreux, *qui tendent au manichéisme, et renversent toute religion.* Que dira-t-il maintenant? Le fait est constant, de son aveu : la qualité du crime n'est pas moins certaine; et lui-même l'a qualifié d'impiété. Il n'y a donc plus qu'à le condamner par sa propre bouche, et dans une cause égale faire tomber sur son parti la même sentence.

Saint Paul écrit à Timothée : *O Timothée, gardez le dépôt, en évitant les profanes nouveautés de paroles, et les contradictions de la science faussement appelée de ce nom*[1] ! Quelle nouveauté plus profane que celle de parler de Dieu comme de celui qui nous pousse aux crimes énormes; et qui, en ruinant notre libre arbitre par ses décrets, impose aux démons, comme aux hommes, la nécessité de tomber dans tous les péchés qu'ils commettent? Déja la réforme n'a pas évité ces profanes nouveautés dans les paroles, puisqu'elle a proféré celles-ci. Mais saint Paul ne s'arrête pas à condamner seulement les paroles. Dans les paroles il a regardé le sens; et il a voulu nous faire entendre que les profanes nouveautés dans les paroles marquaient de nouveaux prodiges dans les sentiments : c'est pourquoi il a condamné, dans ces *paroles profanes, la science faussement nommée d'un si beau nom.* Reconnaissons donc dans la réforme, je dis dans ses deux partis, et autant dans le calvinisme que dans le luthéranisme, cette fausse et dangereuse science, qui, pour montrer qu'elle entendait les plus hauts mystères de Dieu, a trouvé dans ses décrets immuables la ruine du libre arbitre de l'homme, et en même temps l'extinction du remords de conscience. Car si tout, et le péché même, nous arrive par nécessité, et que nous n'ayons non plus de pouvoir d'éviter le crime que la mort et les maladies, nous pouvons bien nous affliger d'être pécheurs, comme d'être sourds ou paralytiques; mais nous ne pouvons nous imputer notre péché comme une chose arrivée par notre faute, et que nous pouvions éviter : qui est précisément en quoi con-

[1] II. *Cor.* x, 5 — [2] I. *Tim.* I, 19.

[1] I. *Tim.* VI, 20.

siste cette douleur qu'on nomme remords de la conscience. Avec elle s'en va aussi la pénitence : on se peut croire malheureux, mais non pas coupable : on se peut plaindre d'être pécheur, impudique, avare, orgueilleux, comme on se plaint d'avoir la fièvre : encore peut-on quelquefois reconnaître qu'on a la fièvre par sa faute, et pour l'avoir contractée par des excès qu'on pouvait éviter : mais si tout et la faute même est inévitable, l'idée de faute s'en va; personne ne frappe sa poitrine, *ni ne se repent de son péché* en s'accusant soi-même, et *en disant : Qu'ai-je fait*[1]? La conscience dit à un chacun : *Je n'ai rien fait,* qu'une force supérieure et divine ne m'y ait poussé, et Dieu m'entraîne au péché comme à la peine.

Telle est la fausse science que la réforme a professée, quand elle a cru pouvoir pénétrer tous les mystères de Dieu; mais voici en même temps ses contradictions. Prenez garde, disait saint Paul, *aux contradictions de cette fausse science :* c'est que toute fausse science se contredit elle-même. Il en est ainsi arrivé à la réforme; et parce que la science est fausse, elle est tombée dans de visibles contradictions. Elle a fait Dieu cause du péché; elle a eu honte de cette erreur, et a voulu s'en dédire; elle a voulu qu'on crût du moins qu'elle s'en était corrigée ; et s'en dédisant, elle a posé des principes pour y retomber. Elle y retombe en effet dans le temps qu'elle tâche de s'en excuser; et ne voulant pas avouer ce que la nature et sa propre conscience lui dictent sur son libre arbitre, elle établit dans tous les maux, même dans celui du péché, la nécessité dont nul que Dieu ne peut être auteur.

Voilà l'esprit de blasphème au milieu de ceux qui se sont dits des chrétiens réformés; et le voilà même dans ceux qu'ils appellent les réformateurs. Le voilà dans Luther, dans Melanchton, dans Calvin, dans Bèze, dans les deux partis des protestants, de l'aveu de M. Jurieu : et le voilà dans M. Jurieu lui-même, qui tâche d'en excuser la réforme. Qu'elle écoute donc la sentence de la bouche de Dieu : *Chassez du camp le blasphémateur et celui qui a maudit son Dieu*[2], *c'est-à-dire, qui a dit du mal contre lui.* Mais qui dit plus de mal contre son Dieu, que ceux qui disent qu'il fait tout le mal? Pouvait-on le maudire davantage? L'Église a obéi à la voix de Dieu, et a chassé ces impies, qui aussi bien *se séparaient déjà eux-mêmes*, selon la prédiction et contre le précepte de saint Jude[3]; ou plutôt de tous les apôtres, comme saint Jude l'a remarqué. Mais vous, ô troupeau errant, vous les avez mis à votre tête, et vous en avez fait vos réformateurs. Ah! revenez à vous-mêmes, du moins à la voix de votre ministre, qui vous a montré le blasphème au milieu de vous!

Souvenez-vous maintenant, mes frères, des outrageantes paroles dont a usé M. Jurieu, en m'appelant déclamateur, calomniateur, homme sans honneur et sans foi, devant Dieu et devant son juste jugement. Vous voyez qu'il avait tort; et il employait cependant pour vous tromper, non-seulement les expressions et les injures les plus atroces, mais encore ce qu'il y a de plus saint et de plus terrible parmi les hommes. Pour toute réparation de tous ces excès, je vous demande seulement, mes frères, de le bien connaître, et de ne plus vous laisser émouvoir à ses clameurs, lorsqu'il se plaint qu'on le calomnie. Mais passons à un autre endroit où il fait encore la même plainte, et avec une égale injustice. « Il est faux, dit-il[1], pareillement qu'on « soit demeuré d'accord que les luthériens soient « semi-pélagiens. » Mais sa propre preuve le réfute. La voici. « Car encore, continue-t-il, qu'ils « donnent à l'homme quelque chose à faire avant la « grâce, savoir, d'écouter et de se rendre attentif; « cependant, selon eux, la première grâce est de « Dieu, et c'est cette première grâce qui fait la con« version. » Aveugle, qui ne voit pas que les semi-pélagiens n'ont jamais seulement pensé que la première grâce, c'est-à-dire, ce qui est de Dieu, ne fût pas de Dieu ; mais qu'ils étaient semi-pélagiens, en ce qu'ils attachaient cette première grâce à quelque chose qui dépendait purement du libre arbitre de l'homme : comme à prier, à demander, à désirer du moins son salut, et par là le commencer tout seul. M. Jurieu osera-t-il dire que les luthériens n'en font pas autant? puisqu'en mettant que la grâce fait par elle-même la conversion de l'homme, ils font dépendre cette grâce de l'attention que l'homme prête par lui-même à la parole de Dieu. Qu'est-ce être semi-pélagien, si cela ne l'est? Car être semi-pélagien n'est pas nier que Dieu n'achève l'ouvrage; c'est dire qu'il ne l'achève que parce que l'homme l'a auparavant commencé. La grâce, dit le luthérien, est inséparablement attachée à la parole, d'où elle ne manque jamais de sortir avec efficace. A la bonne heure. L'homme qui se rend attentif à la prédication aura sans doute la grâce, selon ces principes. Je le veux bien. Mais pourquoi aura-t-il la grâce? Parce qu'il s'est rendu attentif. Je le veux encore. Allons plus avant. Est-ce la grâce qui lui a donné cette attention, ou bien se l'est-il donnée à lui-même? C'est lui-même, dit le luthérien. Il se doit donc à lui-même d'avoir la grâce ; c'est à lui-même qu'il doit le commencement de son salut. Non, dit M. Jurieu[2]; la grâce prévient et se présente d'elle-même avant tout acte de la volonté. Illusion. Car quelle est la grâce qui se présente de cette sorte? C'est la grâce de la doctrine et des promesses, c'est-à-dire la grâce des pélagiens anciens et modernes; la grâce que ces hérétiques, que les sociniens, que les pajonistes, nouveaux hérétiques de la réforme, qui ne reconnaissaient de grâce que dans la prédication, admettaient une grâce extérieure qui frappe l'oreille, et qui n'excite l'âme que par le dehors. Mais, dit-on, le luthérien va plus avant; et pourvu qu'on écoute par soi-même cette parole qui est présentée, il en sortira une grâce qui agira dans le cœur. Je l'avoue : mais il faut auparavant que l'homme vienne de lui-même; de lui-même se rendre attentif, c'est commencer son salut sans au-

[1] *Jer.* VIII, 6. — [2] *Levit.* XXIV, 14. — [3] *Epist. Jud.* 17, 19.

[1] *Lett* X, 77. — [2] *Ibid.*

cun besoin de la grâce intérieure. Mais dans le commencement est renfermé le salut entier, puisqu'il entraîne nécessairement la conversion tout entière : tout cet ouvrage se réduit enfin à une opération purement humaine comme à sa première cause; et l'homme se glorifie en lui-même et non pas en Dieu, ce qui est l'erreur la plus mortelle à la piété. Qu'on démêle ce nœud, ou qu'on cesse d'excuser les luthériens du semi-pélagianisme; c'est-à-dire, comme je l'ai démontré, du plus dangereux poison que le pélagianisme verse dans le cœur.

Mais que nous importe, direz-vous? Ce n'est pas cette question que vous avez à démêler avec M. Jurieu : et il ne s'agit pas de savoir si les luthériens sont devenus demi-pélagiens; mais si ce ministre en est d'accord, comme vous l'en accusez. Hé, je vous prie, que veut-il donc dire par les paroles que vous venez d'entendre, « Ils donnent à l'homme quelque chose à faire avant la « grâce; savoir, d'écouter et de se rendre attentif[1]? » Si cela est avant la grâce, il n'est donc pas de la grâce; et le salut commence par quelque chose d'humain. Qu'y a-t-il de plus demi-pélagien? Mais où prend-on que l'attention à la parole lorsqu'elle est aussi sérieuse et aussi sincère qu'il faut, n'est pas encore un don de Dieu? Ceux *qui viennent à Jésus-Christ* pour écouter sa parole ne sont-ils pas de ceux *que son Père tire*[2]; c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, de ceux *à qui son Père donne d'y venir*[3]? N'est-ce pas là qu'ils commencent *à être enseignés de Dieu, à écouter la voix du Père, et à apprendre de lui?* Ces brebis, qui écoutent si volontiers la *voix du pasteur*, ne sont-elles pas de celles que le pasteur a auparavant rendues dociles, *qu'il connaît et qui le suivent*[4]? On sait que l'efficace de la parole se fait quelquefois sentir aux profanes, que la curiosité, ou la coutume, ou d'autres semblables motifs y attirent; mais ce n'est pas la voie commune. Ordinairement de tels auditeurs sont ceux qui *n'ont pas d'oreilles pour entendre*[5]; ils sont de ces sourds spirituels à qui Jésus-Christ n'a pas encore ouvert l'oreille[6]. Les luthériens veulent-ils promettre à de semblables auditeurs que la parole sera toujours efficace pour eux? Non, sans doute : cette promesse n'est que pour ceux qui viennent poussés par la foi et avec une bonne intention. Mais cette *foi*, mais cette *bonne intention*, à la prendre dès son premier commencement; si ce n'est pas Dieu qui la donne, il n'y a plus de grâce chrétienne, et Jésus-Christ est mort en vain : car c'est tout ôter à la grâce, que de lui ôter le commencement de notre sanctification; puisque même ce commencement n'est pas moins attribué à la grâce dans l'Écriture, que l'entier accomplissement de notre salut. *J'espère*, disait saint Paul[7], *que celui qui a commencé en vous ce saint ouvrage, y donnera l'accomplissement.* Voilà ce qu'il fallait dire aux luthériens; et non pas les excuser dans une erreur si bien reconnue, et

[1] *Lett.* x. — [2] *Joan.* VI, 44, 66. — [3] *Ibid.* 45. — [4] *Ibid.* x, 3, 27. — [5] *Matth.* XIII, 9. — [6] *Marc.* VII, 34, 35. — [7] *Phil* I, 6.

tant de fois condamnée du commun consentement de toute l'Église, ni leur permettre d'attacher la grâce à la volonté que nous avons *d'écouter et de nous rendre attentifs avant la grâce.*

Mais, mes frères, je ne craindrai point de vous le dire : on ne connaît point parmi vous cette exactitude qu'il faut garder dans les dogmes; et si M. Jurieu prend soin de convaincre les luthériens de leur erreur, c'est pour leur faire valoir la facilité qu'on a de les tolérer. Voici, en effet, comme il leur parle : « Il semble, dit-il[1], que les protestants « de la Confession d'Augsbourg aient passé à l'opinion « directement opposée à cette Confession, et fassent « dépendre l'efficace de la grâce de la volonté « humaine, et du bon usage du libre arbitre. C'est « ainsi, dit-il à Scultet[2], que vous avez dit souvent « vous-même que Dieu convertit les hommes, « quand eux-mêmes ils prêtent l'oreille attentive et « respectueuse à la parole. Donc la conversion « dépend de cette attention précédente, qui ne « dépend que du libre arbitre, et précède toute grâce « convertissante et excitante. Vous ajoutez, pour- « suit-il, que lorsqu'on ne se met pas en devoir de « convertir et réparer l'homme, Dieu le laisse « aller par les voies criminelles. Donc, conclut M. « Jurieu, devant que Dieu retire l'homme du péché, « il doit lui-même, et par ses propres forces, se « mettre en devoir de se convertir. Vous pour- « suivez, continue-t-il, parlant toujours au docteur « Scultet, et vous dites que Dieu veut donner à tous « les adultes (à tous ceux qui sont arrivés à l'âge « de raison) la contrition et la foi vive, à condition « qu'auparavant ils se mettront en devoir de convertir « l'homme. Donc, encore un coup, conclut votre « ministre, l'homme doit se préparer par le bon « usage de ses propres forces à la contrition et à « l'infusion de la foi vive. Je ne puis assez m'é- « tonner, continue M. Jurieu, comment et par « quelle destinée vous vous êtes si éloignés de Lu- « ther, votre auteur, qui a haï le pélagianisme « et le demi-pélagianisme, jusqu'à se rendre sus- « pect du manichéisme, et d'avoir entièrement « renversé la liberté. » C'est ce qui m'étonne aussi bien que lui, et qu'on soit passé de l'extrémité de nier le libre arbitre, dont Luther est plus que suspect, comme on a vu (quoique M. Jurieu veuille bien employer ici un si doux terme), jusqu'à celle de faire dépendre, avec les pélagiens et semi-pélagiens, le salut de l'homme de ses propres forces.

Mais votre ministre poursuit encore : « Ca- « lixte, dit-il[3], un des plus célèbres de vos théo- « logiens, dit, dans son Abrégé de la Théologie, « qu'il reste aux hommes des FORCES D'ENTEN- « DEMENT et de volonté, et des connaissances « naturelles, dont s'ils usent bien, s'ils ont soin de « leur salut, et qu'ils y travaillent autant qu'ils « peuvent, Dieu pourvoira à leur salut par des « moyens qui les conduiront à une plus grande « perfection, c'est-à-dire, à celle qui est appuyée

[1] *Consult. de Pac.* p. 116. — [2] *Ibid.* — [3] *Cons. de Pac* p. 118.

« sur la révélation. Il parle, poursuit le ministre, « de ceux qui n'ont pas seulement ouï parler de « Jésus-Christ ni du christianisme: ceux-là, par « leur propre mouvement, peuvent bien user des « forces de la volonté et des connaissances naturelles, « prendre soin de leur salut et y travailler. » Voilà, sans doute, le semi-pélagianisme tout pur dans les luthériens. M. Jurieu a raison de s'en étonner. « Quel changement, ô bon Dieu! dit-il; comment « peut-on passer à cette opinion, de celle où on recon« naissait le libre arbitre tellement esclave ou « de Satan ou de Dieu, qu'il ne pouvait pas même « commencer un ouvrage tendant au salut sans « Dieu et sa grâce? » C'est-à-dire, comme on voit, en d'autres termes : Comment peut-on passer du manichéisme ou du stoïcisme, qui détruisent le libre arbitre, au demi-pélagianisme, qui lui attribue le salut en le lui faisant commencer, et l'attachant tout entier à ce commencement? C'est de quoi les luthériens sont coupables. M. Jurieu ne les en a pas accusés seulement, quoique depuis il l'ait voulu nier; mais encore il les en a convaincus : et si on ajoute à ces preuves celles que j'ai rapportées du livre de la Concorde [1], qui contient, non les sentiments des particuliers, mais les décisions de tout le parti, il n'y aura rien à désirer pour la conviction.

Le premier parti de la réforme est tombé dans cette effroyable variation. Mais il ne faut pas que les calvinistes, c'est-à-dire, le second parti, se vante d'en être innocent; puisque, comme nous l'avons dit, ils ne s'étudient à convaincre les luthériens de leur erreur, que pour leur faire valoir l'offre qu'on leur fait de la tolérer. Ainsi, ce que les luthériens font par erreur, les calvinistes le font par consentement, en leur offrant la communion, en les admettant à la table et au nombre des enfants de Dieu, malgré l'injure qu'ils font à sa grâce. Ce qui fait dire décisivement à M. Jurieu, contre les maximes de sa secte et contre les siennes propres, que le *semi-pélagianisme ne damne pas* [2]. Quel intérêt, mes chers frères, prend-on parmi vous aux semi-pélagiens ennemis de la grâce de Jésus-Christ? Que peut-il y avoir de commun entre ceux qui donnent tout au libre arbitre, et ceux qui lui ôtent tout? Et d'où vient que votre ministre en est venu jusqu'à dire que le semi-pélagianisme ne damne pas? Ne voyez-vous pas, plus clair que le jour, que c'est qu'on sacrifie tout aux luthériens? La doctrine de la grâce chrétienne, autrefois si fondamentale parmi vous, cesse de l'être ; et il ne tient qu'aux luthériens de vous faire changer, autant qu'ils voudront, les maximes qu'on croyait les plus sûres parmi vous.

En effet, ce même M. Jurieu, qui, dans sa huitième et dans sa dixième Lettre, s'emporte si violemment contre moi de ce que je range le semi-pélagianisme parmi les erreurs mortelles, en a dit beaucoup plus que moi quand il a parlé naturellement, puisqu'il a dit ces paroles: « On a beau faire, « on ne rendra jamais les vrais chrétiens pélagiens « et semi-pélagiens. » Et encore : « Il n'y a que « deux articles généraux que le peuple doit bien sa« voir, et sur lesquels tout le reste doit être bâti : le « premier, que Dieu est le principe et la cause de « tout notre bien. Cela est d'une nécessité absolue « pour servir de fondement au service de Dieu, à « la prière et à l'action de grâces [1] : » ce qui arrache jusqu'aux moindres fibres de la doctrine de Pélage, comme incompatible avec le salut et avec le fondement de la piété. Il dit encore en un autre endroit, et dans sa Consultation, qui est son dernier ouvrage : « Qu'il est nécessaire en toutes maniè« res de bien enseigner au peuple qu'on ne doit point « tolérer l'hérésie pélagienne dans l'Église; que Dieu « est la cause de tout le bien qui est en nous, en quel« que manière que ce soit; que le libre arbitre de « l'homme, en tout ce qui regarde les choses divines « et les œuvres par lesquelles nous obtenons le salut, « est tout à fait mort; que dans l'œuvre de la conver« sion Dieu est la cause du commencement, du « milieu et de la fin [2]. » Tout cela c'est, ou les rameaux, ou la racine, ou les fibres du pélagianisme, qu'il ne faut pas supporter. Mais le semi-pélagianisme est exclus par là. Car dira-t-on qu'il faut laisser avaler au peuple la moitié d'un poison si mortel? S'il faut que le peuple sache que le libre arbitre *est mort* dans toutes les œuvres qui ont rapport au salut, il est donc mort pour écouter et se rendre utilement attentif à la parole comme à tout le reste. S'il faut, encore un coup, que le peuple sache que Dieu *est l'auteur du commencement,* comme du milieu et de la fin, que reste-t-il aux semi-pélagiens, qui sont d'ailleurs convaincus d'attribuer à l'homme tout le salut, en lui attribuant ce commencement auquel est attachée toute la suite? Ainsi, selon M. Jurieu, le semi-pélagianisme est intolérable.

Il est vrai pourtant qu'il dit ailleurs, et le répète par deux fois, que le semi-pélagianisme ne damne pas [3] : il est vrai qu'il s'échauffe dans ses Lettres jusqu'à l'emportement, pour soutenir une doctrine favorable à cette hérésie [4]. S'il a cru sauver ses contradictions en disant, comme il a fait, que ces semi-pélagiens, qu'il sauve dans la Confession d'Augsbourg et ailleurs, *pendant qu'ils sont semi-pélagiens dans l'esprit, sont disciples de saint Augustin dans le cœur* [5], il ne connaît guère ce que c'est ni que l'esprit ni que le cœur. Car par où est-ce que le poison d'une mauvaise doctrine passe dans le cœur, si ce n'est par l'esprit? C'est donc par l'esprit qu'il faut commencer à empêcher le poison d'entrer, et ne pas tolérer une doctrine qui portera la mort dans le cœur aussitôt qu'elle y arrivera.

Mais le ministre s'entend encore moins lui-même, lorsqu'en posant comme un fondement, que l'hérésie pélagienne ne doit pas être tolérée parmi les fidèles, il ne laisse pas de décider que *dans les exhortations il faut nécessairement parler à la pélagienne* [6] : parole insensée s'il en fut jamais, sur

[1] *Var. liv.* VIII, p. 603 *et suiv.* — [2] *Syst. liv.* II, *ch.* 3, *p.* 249, *p.* 253. *Hist. des Var. l.* VIII et XIV.

[1] *Lett.* VIII, *p.* 61; X, *p.* 7. — [2] *Consult. p.* 282. — [3] *Syst. p.* 249, 253. *Var. liv.* VIII, et XIV. — [4] *Lettr.* VIII *et* X. — [5] *Jugem. sur les Méth. p.* 114. *Var. liv.* et XIV. — [6] *Jug. sur les Mét. sect.* 15, *p.* 131.

laquelle il n'ose aussi dire un seul mot, quoiqu'on la lui ait objectée dans l'Histoire des Variations[1]. Mais qu'il y réponde du moins maintenant, et qu'il nous explique, s'il peut, ce que c'est que parler à la pélagienne. Est-ce presser vivement l'obligation et la pratique des bonnes œuvres? C'est la gloire du christianisme et celle de Jésus-Christ, qu'il ne faut pas transporter à Pélage et à ses disciples. Ou bien est-ce qu'il ne faut prêcher que la justice des œuvres, et l'obligation de les faire, sans parler de la grâce par laquelle on les fait? C'est établir la justice pharisaïque, tant réprouvée par saint Paul[2]. On ne sait donc ce que veut dire ce téméraire docteur, qui, non content de conseiller de prêcher *à la pélagienne,* ajoute encore qu'il le faut *nécessairement;* comme s'il n'y avait point d'autre moyen d'exciter les hommes à la vertu, que de flatter leur présomption. Tout cela ne s'accorde pas : mais sachez que Dieu n'aveugle votre ministre jusqu'à permettre qu'il tombe dans de si visibles et si surprenantes contradictions, qu'afin que vous entendiez qu'on ne peut parler conséquemment parmi vous. Pour être bon calviniste, il faut concilier trop de choses opposées. Le calvinisme voudrait une chose; le luthéranisme, qu'il faut contenter, en fait dire une autre: on tourne à tout vent de doctrine; et il n'y a point de sable si mouvant.

Quant à ce que, pour récriminer, M. Jurieu nous objecte que nos *molinistes sont demi-pélagiens*[3], et que l'Église romaine *tolère un pélagianisme tout pur et tout cru*[4] : pour ce qui regarde les molinistes, s'il en avait seulement ouvert les livres, il aurait appris qu'ils reconnaissent pour tous les élus une préférence gratuite de la divine miséricorde, une grâce toujours prévenante, toujours nécessaire pour toutes les œuvres de piété; et dans tous ceux qui les pratiquent, une conduite spéciale qui les y conduit. C'est ce qu'on ne trouvera jamais dans les semi-pélagiens. Que si on passe plus avant, et qu'on fasse précéder la grâce par quelque acte purement humain, à quoi on l'attache, je ne craindrai point d'être contredit par aucun catholique, en assurant que ce serait de soi une erreur mortelle qui ôterait le fondement de l'humilité, et que l'Église ne tolérerait jamais, après avoir décidé tant de fois, et encore en dernier lieu dans le concile de Trente, que tout le bien, jusqu'aux premières dispositions de la conversion du pécheur, vient *d'une grâce excitante et prévenante, qui n'est précédée par aucun mérite*[5]; et avoir ensuite prononcé : « Si quelqu'un dit « qu'on peut croire, espérer, aimer et faire pénitence sans la grâce prévenante du Saint-Esprit; et « que cette grâce est nécessaire pour faire plus facilement le bien, comme si on pouvait le faire, quoi« que plus difficilement, sans ce secours; qu'il soit « anathème[6]. » Voilà comme l'Église romaine *tolère un pélagianisme tout pur et tout cru:* pendant qu'elle en arrache jusqu'aux moindres fibres, en attribuant à la grâce jusqu'aux moindres commencements du salut : et on ne veut pas revenir de calomnies si atroces et ensemble si manifestes!

Tout ce que dit M. Jurieu pour soutenir celle-ci, c'est qu'*on donne à l'homme le pouvoir de résister à la grâce*[1]. Si c'est là être pélagien, il y a longtemps que les luthériens le sont; puisqu'ils enseignent, dans la Confession d'Augsbourg, qu'on peut résister à la grâce, jusqu'à la perdre entièrement après l'avoir reçue[2].

Saint Augustin est aussi du nombre des pélagiens, puisqu'il répète si souvent, même contre ces hérétiques : que la grâce vient de Dieu; mais qu'il appartient à la volonté d'y consentir ou de n'y consentir pas[3]. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question; nous en dirons davantage, si le ministre entreprend un jour de nous prouver ce paradoxe inouï jusqu'à présent : qu'on ait condamné les pélagiens pour avoir dit qu'on peut résister à la grâce, ou qu'on y résiste souvent, jusqu'à en rendre les inspirations inutiles; quand même on dirait avec cela que Dieu, dont les attraits sont infinis, a des moyens sûrs pour prévenir et pour empêcher cette résistance. Qu'on me montre, encore un coup, que les conciles qui ont condamné les pélagiens, ou saint Augustin, ou quelque autre auteur, quel qu'il soit, les aient condamnés pour cela, ou qu'on ait mis ce sentiment parmi leurs erreurs : c'est ce que j'oserai bien assurer qu'on ne montrera jamais, et qu'on ne tentera même pas de le montrer. Ainsi ce pélagianisme tout pur et tout cru, que M. Jurieu impute à l'Église romaine, n'est assurément que dans sa tête.

Mais voici une autre objection que je l'accuse d'avoir faite aux luthériens : « Il n'est pas possi« ble, leur dit-il[4], de dissimuler votre doctrine sur « la nécessité des bonnes œuvres. » Il est vrai, il faut renoncer au christianisme pour dissimuler l'erreur des luthériens, lorsqu'ils ont osé condamner cette proposition : *Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut.* Nous en avons pourtant rapporté la condamnation faite par le consentement unanime des luthériens dans l'assemblée de Vorms en 1557[5]. Le ministre avoue qu'il ne peut dissimuler cette doctrine des luthériens; et il semble montrer, par ces paroles, qu'il en a l'horreur qu'elle mérite : mais cependant il entre en traité avec eux; et pour ne point les exclure de la société de l'Église, il est contraint de tolérer une erreur si préjudiciable à la piété. Que dira-t-il? Quoi? peut-être que les luthériens ont depuis changé d'avis? Mais, au contraire, il rapporte, avec une espèce d'horreur, ce passage de Scultet lui-même, où il dit, « qu'il « n'est pas permis de donner une obole des riches« ses bien acquises, pour obtenir le pardon de ses « péchés; » et encore, « que l'habitude et l'exer« cice des vertus n'est pas absolument nécessaire « aux justifiés pour le salut; que ce n'est pas mê« me ni dans le cours, ni à la fin de leur vie, une

[1] *Var. liv.* XIV. — [2] *Rom.* III, IV, VIII, X. — [3] *Lett.* VIII, *p.* 61. — [4] *Lett.* X, *p.* 77. — [5] *Sess.* VI, *cap.* 5. — [6] *Can.* 2, 3.

[1] *Lett.* VIII, *p.* 61. — [2] *Conf. Aug. art.* II. *Var. liv.* III. — [3] *De spir. et litt. c.* 33. *n.* 57 *et* 58; *tom.* X, *col.* 118. — [4] *Consult. de Pac. p.* 243. — [5] *Var. liv.* V *et* VIII.

« condition sans laquelle ils ne l'obtiendront pas ; « que Dieu n'exige pas d'eux les œuvres de charité, comme des conditions sans lesquelles il n'y a « point de salut. » Voilà des blasphèmes ; puisque, poursuit M. Jurieu[1], « si ni l'habitude, ni l'exercice « des vertus n'est nécessaire, pas même à l'heure de « la mort, un homme pourrait être sauvé quand il « n'aurait fait, ni dans tout le cours de sa vie, ni « même à la mort, aucun acte d'amour de Dieu. » Ces impiétés, que votre ministre déteste avec raison dans les luthériens d'aujourd'hui, viennent du fond de leur doctrine, et sont des suites inévitables du dogme de la justice par imputation ; car par là on est mené à dire que la justice que Dieu même fait en nous par l'infusion et par l'exercice des vertus, et même de la charité, est la justice des œuvres réprouvée par l'apôtre ; de sorte que la grâce de la justification précède la charité même : d'autant plus que, selon les principes de la secte, il n'est pas possible d'aimer Dieu, qu'après s'être parfaitement réconcilié avec lui ; d'où il s'ensuit que le pécheur est justifié sans avoir la moindre étincelle de l'amour de Dieu : ce qui est une suite affreuse de la justice par imputation, et ce qu'aussi nous avons vu établi en conséquence de cette doctrine dès l'origine du luthéranisme[2].

Je ne puis ici m'empêcher de me réjouir, avec M. Jurieu, de ce qu'il semble vouloir corriger ce mauvais endroit du système protestant ; mais en même temps il fait deux fautes capitales : l'une, de tolérer dans les luthériens cette insupportable doctrine, ce qui le fait consentir au crime de la soutenir ; l'autre, de l'imputer par une insigne calomnie à l'Église romaine et à moi-même. A mon égard, voici ce qu'il dit dans la vingtième Lettre de cette année[3] : « L'évêque de Meaux, qui fait profession pourtant « de n'être pas de la doctrine des nouveaux casuistes, « établit, dans son Catéchisme, que la contrition « imparfaite, c'est-à-dire, celle qui naît seulement « de la crainte de l'enfer, suffit pour obtenir la « rémission des péchés. » Il ne faut plus s'étonner de rien, après les hardis mensonges qu'on a vus dans les discours de ce ministre : mais il est pourtant bien étrange de me faire dire une chose, quand je dis tout le contraire en termes exprès. Voici l'endroit qu'il produit de mon Catéchisme[4] : « Ceux qui n'ont pas « cette contrition parfaite ne peuvent-ils pas espérer « la rémisson des péchés ? » A quoi on répond : « Ils « le peuvent par la vertu du sacrement, pourvu qu'ils « y apportent les dispositions nécessaires. » Il faudrait donc examiner quelles étaient ces dispositions que j'appelais nécessaires. Mais, sans en prendre la peine, le ministre croit avoir droit de décider de son chef sur mes sentiments ; « et, dit-il, ces dispositions « ne sont autre chose que la peur de l'enfer : ainsi, « conclut-il, un scélérat qui, à la fin de sa vie, « se confessera avec la crainte de la mort éternelle « pourra être sauvé, sans jamais avoir fait aucun « acte d'amour de Dieu ; c'est à quoi se réduit la « morale sévère de notre convertisseur. »

[1] *Consult. de Pac.* p. 244. — [2] *Var. liv.* I. — [3] *Lett.* XX, p. 154. — [4] *Catéch. de Meaux. Inst. sur la Pénit. dans le 2e Catéch. Leç.* 2, p. 181.

Il croit avoir triomphé, quand il me donne ce titre que je voudrais avoir mérité : mais, pour le confondre, il n'y a qu'à lire la suite du passage qu'il produit. Car en expliquant ces dispositions nécessaires, que le ministre a interprétées de la seule crainte de l'enfer, je dis, selon le concile de Trente, « que ces dispositions, nécessaires pour obtenir le « pardon de ses péchés, *sont, premièrement*, de « considérer la justice de Dieu, et s'en laisser ef« frayer ; *secondement*, de croire que le pécheur est « justifié ; c'est-à-dire, remis en grâce par les mérites « de Jésus-Christ, et espérer en son nom le pardon « de nos péchés ; *et enfin*, de commencer à l'aimer « comme la source de toute justice, c'est-à-dire, « comme celui qui justifie le pécheur gratuite« ment et par une pure bonté[1]. » Il faut donc nécessairement, du moins commencer à aimer Dieu ; et cela par le motif le plus propre à la grâce de la conversion, en l'aimant comme celui qui justifie le pécheur par une pure et gratuite miséricorde. Ainsi, manifestement, pour avoir la rémission des péchés, si l'on n'a pas la *contrition parfaite en charité*, qui d'abord réconcilie le pécheur, il faut du moins commencer à aimer Dieu à cause de sa bonté gratuite, et, par cet amour commencé, se préparer le chemin à l'amour parfait qui consomme en nous la justice ; et qui même serait capable de nous justifier avec le vœu du sacrement, quand on ne l'aurait pas actuellement reçu. Loin de me contenter de la seule crainte de l'enfer, j'explique pourquoi la crainte ne suffit pas seule : en peu de mots à la vérité, comme il fallait à des enfants ; mais de la manière qui me paraissait la plus propre à s'insinuer dans ces tendres esprits : à quoi j'ajoute expressément qu'il faut apprendre plus clairement à ceux qui sont plus avancés, que ce qu'il faut faire dans le sacrement de pénitence, « pour Y ASSURER SON SALUT autant « qu'on y est tenu, c'est de désirer vraiment d'aimer « Dieu, et S'Y EXCITER DE TOUTES SES FORCES[2] ; » où, non content du désir de l'amour de Dieu, qui ne peut être sans un amour déjà commencé, je demande encore qu'on s'excite de toutes ses forces à exercer cet amour. Votre infidèle ministre a supprimé toutes ces paroles de mon Catéchisme, non-seulement pour prendre de là occasion de me calomnier, lui qui m'impute sans raison tant de calomnies, mais encore de peur que vous ne voyiez les saintes dispositions que nous proposent les Pères de Trente, c'est-à-dire, toute l'Église catholique, pour obtenir le pardon de nos péchés.

Mais la plus coupable infidélité de cet écrivain, et celle où il vous fait voir qu'il n'a plus aucun égard à la bonne foi, a été celle de me faire dire, dans ce même Catéchisme, *qu'on pouvait être sauvé sans avoir jamais fait aucun acte d'amour de Dieu.* A Dieu ne plaise que j'instruise si mal le peuple que le Saint-Esprit a commis à ma conduite, et que je donne aux enfants ce poison mortel, au lieu du lait que je leur dois ! Voici quelle est ma doctrine dans la leçon où je traite expressément cette matière. J'y enseigne très-soigneusement, entre autres choses,

[1] *Catéch. de Meaux*, ibid. — [2] *Ibid.*, *leç.* 3.

que « celui qui manque à aimer Dieu, manque à la « PRINCIPALE OBLIGATION de la loi de Jésus-Christ, « qui est une loi d'amour, et à la PRINCIPALE OBLI- « GATION de la créature raisonnable, qui est de « reconnaître Dieu comme son premier principe, « c'est-à-dire, la première cause de son être, et « comme sa fin dernière, c'est-à-dire celle à laquelle « on doit rapporter toutes ses actions et toute sa vie : « en sorte qu'étant difficile de déterminer les cir- « constances particulières où il y a une obligation spé- « ciale de donner à Dieu des marques de son amour, « nous en devons tellement multiplier les actes, que « nous ne soyons pas CONDAMNÉS pour avoir man- « qué à un exercice si NÉCESSAIRE[1]. » On serait donc condamné, si on y manquait, faute d'avoir satisfait à la principale de ces obligations, et comme chrétien, et même comme homme : et voilà comme j'ai dit qu'on peut être sauvé sans aimer Dieu.

Le ministre ne rougit pas de me l'imputer, pendant que je m'étudie à établir précisément le contraire. Mais ce n'est pas là son plus grand crime : l'excès de son aveuglement, c'est qu'en m'accusant faussement d'une erreur si opposée à l'amour de Dieu, il en convainc les luthériens; et en même temps il les supporte : de sorte que tout le zèle qu'il a pour la charité et pour l'Évangile, c'est qu'il condamne sévèrement dans les catholiques, à qui il l'impute par calomnie, ce qu'il trouve effectivement et ce qu'il tolère dans les luthériens.

Mais, de peur qu'il ne s'imagine que ce qu'il trouve dans mon Catéchisme soit ma doctrine particulière, je veux bien lui déclarer que s'il s'est trouvé des auteurs parmi nous qui aient ôté l'obligation d'aimer Dieu par un acte spécial, ou qui aient voulu la réduire à quatre ou cinq actes dans la vie, les papes, les évêques et les facultés de théologie s'y sont opposés par de sévères censures : témoin ces propositions censurées à Rome par les papes Alexandre VII et Innocent XI[2], avec l'applaudissement de tout l'ordre épiscopal et de toute l'Église catholique : « L'on n'est tenu de former en aucun temps « de la vie des actes de foi, d'espérance et de charité, « en vertu des préceptes qui apartiennent à ces « vertus[3]. Nous n'osons pas décider si c'est pécher « mortellement que de ne former qu'une seule fois « en sa vie un acte d'amour de Dieu. Il est probable « que le précepte de l'amour de Dieu n'oblige pas, « même à la rigueur, tous les cinq ans; il n oblige « que lorsqu'il est nécessaire pour être justifié, et « que nous n'en avons point d'autre moyen[4]. » On fait voir, en condamnant ces propositions autant absurdes qu'impies, que le précepte de l'amour de Dieu oblige les chrétiens, et ne les oblige pas pour une fois, ni dans un certain temps seulement, mais continuellement et toujours, à la manière qu'on vient d'expliquer.

Il serait aisé de vous faire voir que de semblables propositions ont été souvent condamnées par les papes, par les évêques et par les universités, si c'en était ici le lieu. Écoutez-moi donc, mes chers frères, et ne vous laissez point séduire par ces paroles de mensonge : Les catholiques tolèrent toutes les mauvaises doctrines, et jusqu'à celle qui nie la nécessité d'aimer Dieu. Vous voyez, par ces censures, comme on les tolère : mais, ô Dieu, vous êtes juste! ceux qui nous accusent faussement de les tolérer, livrés à l'esprit d'erreur en punition de leurs calomnies, sont eux-mêmes coupables du crime qu'ils nous imputent? puisqu'ils tolèrent ces erreurs dans les luthériens, parmi lesquels ils sont forcés de les reconnaître d'une manière plus insupportable qu'elles ne se sont jamais trouvées dans aucuns auteurs.

C'est à quoi les pousse, malgré qu'ils en aient, cette malheureuse compensation de dogmes qu'ils ne cessent de négocier avec ceux de la Confession d'Augsbourg par toutes sortes de moyens. Votre ministre s'est offensé, d'une manière terrible, de ce que j'ai osé lui reprocher ce commerce infâme. « Je « n'ai pu, dit-il[1], lire sans pitié ces paroles de M. « de Meaux : Après toutes ces vigoureuses récri- « minations que font les calvinistes aux luthériens, « on croirait que le ministre Jurieu va conclure à « détester dans les luthériens tant d'abominables « excès, tant de visibles contradictions, un aveu- « glement si manifeste. Point du tout; il n'accuse « les luthériens de tant d'énormes erreurs, que « pour en venir à la paix... Nous vous passons tous « les prodiges de votre doctrine; nous vous passons « votre monstrueuse ubiquité; nous vous passons « votre demi-pélagianisme; nous vous passons ce « dogme affreux qui veut que les bonnes œuvres « ne soient pas nécessaires au salut : passez-nous « donc aussi les décrets absolus, la grâce irrésis- « tible, la certitude du salut[2], » etc. Je reconnais mes paroles, il les a fidèlement rapportées; et « voilà, poursuit-il[3], ce que j'appelle faire le comé- « dien et le déclamateur sans jugement et sans foi. « Il n'est point vrai qu'on reconnaisse dans les lu- « thériens des dogmes énormes, des prodiges de « doctrine, d'abominables excès. » Prêtez l'oreille, mes frères. L'ubiquité constamment enseignée par les luthériens n'est plus un monstre de doctrine : laissons celui-là, qui trouvera sa place ailleurs. L'erreur d'attribuer à l'homme le commencement, et par là tout l'ouvrage de son salut; celle de dire que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut, et qu'en effet on est sauvé sans les vertus, sans leur exercice et sans celui de l'amour de Dieu, n'est pas un dogme énorme, ni un abominable excès : tout cela est supportable; car il a la marque du luthéranisme, qui rend tout sacré et inviolable. Retenez bien, mes frères, ce que dit ici votre ministre; mais écoutez comme il continue[4] : « C'est être co- « médien, encore une fois, que d'appeler ainsi des « erreurs humaines. » Remarquez encore : toutes ces erreurs des luthériens ne sont plus que des erreurs humaines, c'est-à-dire, très-supportables, « auprès desquelles les erreurs des molinistes, et « celles des défenseurs de la souveraine autorité pa-

[1] 2e *Cath.* IV. *part. Leç.* 5. — [2] *Prop. damn. ab Alex.* VII, 24 *sept.* 1665, *et ab Inn.* XI, 2 *Mart.* 1679. — [3] *Prop.* 1, *Alex.* VII. — [4] *Innoc.* XI, *prop.* 5, 6, 7.

[1] *Lett.* X, *p.* 77. — [2] *Var. Addit. au liv.* XIV. — [3] *Lett.* X, *p.* 77. — [4] *Ibid.*

« pale, sont de vrais monstres, que M. Bossuet to- « lère pourtant dans son Église, quoiqu'il fasse « profession de ne pas les croire. Je n'offre point « la tolérance aux luthériens, pour les abominables « dogmes : que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire « pour être sauvé... » Rompez donc avec eux, puisque vous venez de les convaincre de cette erreur. Mais, après ce petit mot d'interruption, reprenons les paroles du ministre. « Je n'offre point, « poursuit-il, la tolérance aux luthériens, pour les « abominables dogmes : que la fornication n'est point « un péché mortel ; que la sodomie, et les autres im- « puretés contre nature, ne sont que des péchés « véniels ; qu'on peut tuer un ennemi pour un écu, « à plus forte raison pour mettre son honneur en « sûreté. Ce sont là des abominations que M. Bos- « suet tolère dans son Église. » Quoi! mes frères, sous les yeux de Dieu oser dire qu'aucun auteur catholique ait pu tenir pour péchés véniels les impuretés qu'on vient d'entendre! J'en rougis pour votre ministre. Il n'en nommera jamais un seul. Que s'il y a quelque malheureux qui ait enseigné, dans quelques cas métaphysiques, qu'on peut s'opposer à la violence jusqu'à tuer un voleur qui veut vous ravir un écu, son opinion est réprouvée par les censures dont on a parlé ; et on n'en souffre les auteurs dans l'Église, que parce qu'ils sont soumis à ses décrets.

Mais voyons s'il en est ainsi de l'échange qu'on négocie avec les luthériens. Le ministre se tourmente en vain pour s'en excuser : c'est lui-même qui parle en ces termes au docteur Scultet dans sa Consultation pour la paix entre les protestants : « Le dernier argument, dit-il, qui persuade une « mutuelle tolérance, c'est que les réformés ne de- « mandent rien qu'ils n'offrent. Nous demandons « la tolérance pour notre dogme que vous appelez « particularisme, » c'est-à-dire, pour la certitude du salut, et les autres de cette nature dont nous avons tant parlé. « On ne doit point la tolérance, mais le « consentement, à la vérité : mais, supposé que « le particularisme soit une erreur, nous vous of- « frons la tolérance pour des erreurs bien plus im- « portantes. » Là il fait un long dénombrement des erreurs des luthériens qu'on vient de voir : il est tout prêt à communier avec ceux qui les enseignent ; ou plutôt, en tant qu'en lui est, il y communie en effet, lui et tous ceux de son parti, puisqu'ils offrent la communion aux luthériens avec ces erreurs ; et ils ont trouvé le moyen, en faisant semblant de les rejeter, de s'en rendre en effet coupables, puisqu'ils y consentent.

Après cela, faut-il avoir de la conscience pour nier qu'on ait proposé ce honteux échange de dogmes? Le voilà en termes formels dans les écrits de votre ministre ; et le public peut voir à présent qui est le comédien, qui est le déclamateur, qui est l'homme sans jugement et sans foi ; de moi qui lui reproche ce lâche traité, ou de lui qui le fait. Mais je ne m'étonne pas qu'il en ait honte ; car, après tout, qui vous a permis de négocier à la face de tout l'univers de tels accommodements, et d'acheter la communion des luthériens aux dépens de la grâce de Jésus-Christ, et des préceptes les plus sacrés de l'Évangile? Qui vous a, dis-je, donné le pouvoir de recevoir à la sainte table les ennemis de la grâce, qui en attribuent les premiers dons au libre arbitre ; et les ennemis de ces saints préceptes, qui nient qu'il soit nécessaire de les pratiquer pour se sauver? On voit bien que la sainte table ne vous est de rien ; et si vous vous en croyiez les dispensateurs véritables, vous ne l'abandonneriez pas à des gens que vous avez convaincus de tant d'erreurs capitales. Mais encore par quels moyens prétendez-vous parvenir à cette union tant désirée avec les luthériens? Par l'autorité des princes. Selon vous, ce sera aux princes à déterminer les articles dont on pourra convenir, et ceux qu'on pourra du moins tolérer[1]. M. Jurieu ne nie pas du moins qu'il n'ait fait la proposition de rendre les princes et leurs conseillers souverains arbitres des points qu'on pourra concilier, et de la manière de le faire ; ce qui est remettre entre leurs mains l'essentiel de la religion. Et pourquoi leur donner tout ce pouvoir? « Parce que, dit- « il[2], toute la réforme s'est faite par leur auto- « rité. » Vous ne m'en croyez pas, quand je vous le dis ; mais votre ministre l'avoue : à ce coup il a raison. On a vu, dans toute l'Histoire des Variations, que la réforme est l'œuvre des princes et des magistrats : c'est par eux que les ministres se sont établis : c'est par eux qu'ils ont chassé les anciens pasteurs, aussi bien que les anciens dogmes. Après de si grands engagements, il est trop tard pour en revenir ; et l'accord des religions doit être l'ouvrage de ceux par qui elles se sont formées. Mais il y a encore une autre raison de leur soumettre tout ; « parce que, ajoute M. Jurieu, les ecclésiastiques « sont toujours trop attachés à leurs sentiments. » C'est pourquoi il faut appeler les *politiques*, qui apparemment feront meilleur marché de la religion. Jugez-en vous-mêmes, mes frères : qu'est-ce qu'une religion où la politique domine, et domine jusqu'à un excès si honteux? C'est aux princes et aux politiques que votre ministre permet de déterminer de la doctrine, et de prescrire les conditions sous lesquelles on donnera le sacrement de notre Seigneur. Les théologiens commenceront *par jurer* qu'ils se soumettront à l'accord des religions qu'auront fait les princes[3]. C'est la loi que leur impose M. Jurieu, sans quoi il ne voit point d'union à espérer : les pasteurs prêcheront ce que les princes auront ordonné, et distribueront la cène à leur mandement. Mais qui les a proposés pour cela? Est-ce aux princes que Jésus-Christ a dit : *Faites ceci, et je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles?* Ou bien est-ce sur la Confession et la foi des princes qu'il a fondé son Église, et qu'il lui a promis une éternelle stabilité contre l'enfer? Les luthériens se tiennent plus fermes, je l'avoue, et ne semblent pas disposés à entrer dans ces honteux accommodements. Les ministres calvinistes ont toujours

[1] *Consult. de Pace, cap.* XII, p. 200 *et seq. Var. Addit. au liv.* XIV. — [2] *Consult.* ibid. *Var.* ibid. — [3] *Consult.* ibid. *Var.* ibid.

fait toutes les avances; et celle que fait ici M. Jurieu ne dégénère pas de toutes les autres.

Le ministre n'a osé toucher tous ces endroits : je vois bien qu'il a rougi pour la réforme, où l'on négocie de tels traités à la vue de tout l'univers. Mais, direz-vous, qui l'en avoue? Ce serait à vous à le savoir. Mais non. Quand la politique du parti fit résoudre qu'on recevrait les luthériens à la cène, et que le synode de Charenton en eut fait la décision, il fallut bien y passer. Il en serait de même en cette occasion. On vous dira éternellement qu'on vous laisse la liberté de juger de tout, et même de vos synodes; mais on sait bien qu'on ne manque pas de vous mener où l'on veut sous ce prétexte.

Vous pouvez voir maintenant combien est vain le discours de M. Jurieu, lorsqu'en tant d'endroits de ses Lettres il tâche de vous faire accroire que les erreurs des luthériens ne font rien contre vous. Elles font si bien contre vous, qu'elles vous convainquent de tolérer l'anéantissement de la grâce, celui de la charité et des bonnes œuvres, et toutes les autres impiétés que le ministre Jurieu a reprochées aux luthériens. Je ne m'étonne donc pas s'il ne veut plus maintenant les en avoir convaincus : c'est visiblement qu'il rougit d'avoir par là convaincu toute la réforme d'une impiété manifeste. Toute la réforme est convaincue d'avoir commencé par le blasphème, en faisant Dieu auteur du péché, et en niant le libre arbitre. Le calviniste persiste dans cette impiété : que si le luthéranisme s'en corrige, c'est pour aller à l'impiété opposée, et de l'excès de nier le libre arbitre à l'excès de lui donner tout. Le calvinisme, à la vérité, n'enseigne pas une erreur si préjudiciable au salut; mais il l'approuve dans les luthériens, assez pour les recevoir au nombre des enfants de Dieu. Il approuve de la même sorte d'autres grossières et insupportables erreurs, et même celle d'avoir rejeté la nécessité des bonnes œuvres pour obtenir le salut. Ainsi les luthériens sèment ces erreurs; les calvinistes marchent après pour les recueillir, et ce que ceux-là font par erreur, les autres, comme on a vu, le font par consentement : et voilà en trois mots l'état présent de la réforme.

Mais il faut passer à d'autres matières; et après vous avoir montré la réforme condamnée par son propre jugement, il reste encore à vous faire voir l'Église romaine, elle que les protestants chargent de tant d'opprobres, justifiée néanmoins, non-seulement par des conséquences tirées de leurs principes, mais encore en termes formels et de leur aveu. Ce sera le sujet de l'Avertissement suivant. En attendant qu'il paraisse, ô Seigneur, écoutez-moi! O Seigneur, on m'a appelé à votre terrible jugement comme un calomniateur qui imputait des impiétés, des blasphèmes, d'intolérables erreurs à la réforme; et qui non-seulement lui imputait tous ces crimes, mais encore qui accusait un ministre de les avoir avoués : ô Seigneur, c'est devant vous que j'ai été accusé : c'est aussi sous vos yeux que j'ai écrit ce discours; et vous savez combien je suis éloigné de vouloir rien ajouter aux excès déjà si étranges des prétendus réformés. Si j'ai dit la vérité, si j'ai convaincu de blasphème et de calomnie ceux qui m'ont appelé à votre jugement comme un calomniateur, un homme sans foi, sans honneur, sans conscience, justifiez-moi devant eux. Qu'ils rougissent, qu'ils soient confondus : mais, ô Dieu, je vous en conjure, que ce soit de cette confusion salutaire qui opère le repentir et le salut!

III° AVERTISSEMENT

AUX PROTESTANTS

SUR

LES LETTRES DU MINISTRE JURIEU,

CONTRE L'HISTOIRE DES VARIATIONS.

Le salut dans l'Église romaine, selon ce ministre; le fanatisme établi dans la réforme par les ministres Claude et Jurieu, selon la doctrine des quakers; tout le parti protestant exclu du titre d'Église, par M. Jurieu.

Une des promesses de l'Église, et celle qui fait le mieux sentir que la vérité, plus puissante que toutes choses, est en elle; c'est qu'elle verra ses ennemis, et même ceux qui la *calomnient*, abattus à ses pieds, *l'appeler*, malgré qu'ils en aient, *la cité du Seigneur, la Sion du Saint d'Israël* [1]. Personne, je l'oserai dire, n'a jamais plus indignement calomnié l'Église romaine que le ministre Jurieu; et néanmoins on va le voir forcé à la reconnaître pour la cité de Dieu, puisqu'il l'avoue pour vraie Église qui porte ses élus dans son sein, et dans laquelle on se sauve. Il nie de l'avoir dit; et peut-être voudrait-il bien ne l'avoir pas fait. Mais nous allons vous montrer, et cela ne nous sera point fort difficile, premièrement, qu'il l'a dit; secondement, qu'il faut qu'il le dise encore une fois, et qu'il justifie l'Église romaine de toutes les calomnies qu'il lui fait lui-même, à moins de renverser en même temps tous les principes qu'il pose, et en un mot tout son Système de l'Église. « Je n'ai pas pu négliger, dit-il [2], « les deux accusations que M. Bossuet me fait dans « son dernier livre (c'est le XV° des Variations) de « sauver les gens dans le socinianisme et dans le pa« pisme. Peut-être, continue-t-il, aurais-je pu me « passer de répondre sur la première accusation, « mais il est fort nécessaire de repousser la seconde; « c'est que, selon le ministre, on peut se sauver dans « l'Église romaine, et qu'ainsi c'est une grande té« mérité d'en sortir. » Vous voyez, mes Frères, comme il s'élève contre cette accusation : avouer qu'on se sauve dans le papisme, c'est selon lui un si grand crime, qu'il trouve plus nécessaire de s'en défendre, que d'avoir mis le salut parmi les sociniens : mais, malgré ses vaines défaites, vous l'avez vu convaincu sur le dernier chef, et vous pouvez présumer de là qu'il le sera bientôt sur l'autre.

La preuve en est concluante, en présupposant la distinction que fait le ministre, de l'Église considérée

[1] *Is.* XL, 14. *Apoc.* II, 9; III, 9. — [2] *Lett.* XI, p. 81.

selon le corps, et de l'Église considérée selon l'âme. La profession du christianisme suffit pour faire partie du corps de l'Église (ce qu'il avance contre M. Claude, qui ne compose le corps de l'Église que de véritables fidèles); mais pour avoir part à l'âme de l'Église, il faut être dans la grâce de Dieu [1]. « L'Église, dit le ministre [2], est composée de corps « et d'âme : on en convient dans les deux commu- « nions : l'âme de l'Église est la foi et la charité. »

Pour décider maintenant, selon ce ministre, ce qui donne part à l'âme de l'Église, ou, comme il parle en d'autres endroits, ce qui rend les sociétés *vivantes*, il ne faut qu'entendre le même ministre dans son Système. « Premièrement nous distinguons « les sectes qui ruinent le fondement, de celles qui « le laissent en son entier : et nous disons que celles « qui ruinent le fondement sont des sociétés mortes; « des membres du corps de l'Église à la vérité; mais « des membres sans vie, et qui n'ayant point de vie « n'en sauraient communiquer à ceux qui vivent au « milieu d'elles [3]. » Par la raison opposée, les sociétés où les fondements sont en leur entier ont la vie et la communiquent; et voici quelles elles sont, selon le ministre : « Nous appelons communions vi- « vantes les Grecs, les Arméniens, les Cophtes, « les Abyssins, les Russes, les papistes et les pro- « testants. Toutes ces sociétés ont forme d'Église : « elles ont une confession de foi, des conducteurs, « des sacrements, une discipline : la parole de Dieu « y est reçue, et Dieu y conserve ses vérités fonda- « mentales. » Vous voyez qu'il range les papistes avec les Grecs et les autres, qui, selon lui, ont conservé les *vérités fondamentales*, et parmi lesquels pour cette raison il reconnaît qu'on se sauve par la vertu de la parole qui y est prêchée : car c'est là son grand principe, comme vous l'avez déjà vu dans l'Avertissement précédent [4], et comme vous le verrez de plus en plus dans la suite. Voilà ce qu'il appelle les sociétés vivantes.

Il raisonne de la même sorte dans ses Préjugés légitimes [5] : « L'Église universelle s'est divisée en « deux grandes parties, l'Église grecque et l'Église la- « tine. L'Église grecque, avant ce grand schisme, « était déjà subdivisée en nestoriens, en eutychiens, « en melchites, et en plusieurs autres sectes. L'Église « latine s'est aussi partagée en papistes, vaudois, « hussites, taborites, luthériens, calvinistes, ana- « baptistes, divisés eux-mêmes en plusieurs bran- « ches. C'est une erreur de s'imaginer que toutes ces « différentes parties aient absolument rompu avec « Jésus-Christ, en rompant les unes avec les au- « tres. » Je ne m'arrêterai pas à l'ignorance de votre ministre, qui, en comptant les melchites parmi les sectes de l'Orient, les oppose aux nestoriens et aux eutychiens, sans songer que le nom de melchites, qui veut dire royalistes, est celui que les eutychiens donnèrent aux orthodoxes, à cause que les empereurs qui étaient catholiques autorisaient la saine doctrine par leurs édits, et au contraire proscrivaient les eutychiens; ce qui fait voir en passant que ce n'est pas d'aujourd'hui que les hérétiques qui n'ont pas pour eux les puissances, tâchent de tirer avantage de ce que l'Église catholique en est protégée. Mais, laissant à part cette remarque, arrêtons-nous à cette parole du ministre : *Il ne faut pas croire que toutes ces sectes* (ce sont celles qu'il vient de nommer, parmi lesquelles il nous range), *en rompant entre elles, aient rompu absolument avec Jésus-Christ*. Nous avons observé ailleurs [1] que *qui ne rompt pas avec Jésus-Christ* ne rompt pas, pour ainsi parler, avec le salut et avec la vie; et qu'aussi pour cette raison le ministre a compté ces sociétés *parmi les sociétés vivantes*, sans s'émouvoir de l'objection qu'on leur fait de *renverser le fondement par des conséquences qu'ils nient* : ce que le ministre pousse si loin, qu'il ose bien dire [2] que « les euty- « chiens renversaient le fondement, c'est-à-dire, « l'incarnation du Verbe, en supposant que le Ver- « be s'était fait chair non par voie d'assomption, « mais par voie de changement, comme l'air se fait « eau, et l'eau se fait air; en supposant que la na- « ture humaine était absorbée dans la nature divi- « ne, et entièrement confondue. Si tel a été leur « sentiment, continue-t-il, ils ruinaient le mystère « de l'incarnation; mais c'était seulement par consé- « quence : car d'ailleurs ils reconnaissaient en Jé- « sus-Christ divinité et humanité, et ils avouaient « que le Verbe avait pris chair réellement et de « fait. » Cette doctrine du ministre sur l'incarnation paraîtra étrange aux théologiens; mais ce qu'il dit de Nestorius ne l'est pas moins : « Si Nestorius a « cru qu'il y a dans Jésus-Christ deux personnes, « aussi bien que deux natures, son hérésie était « notoire; cependant elle ne détruisait l'incarnation « que par conséquence : car cet hérésiarque confes- « sait un Rédempteur, Dieu béni éternellement « avec le Père : » d'où il conclut, qu'il est « aisé que « Dieu se conserve des élus dans ces sortes de sec- « tes, parce qu'il y a dans ces communions mille et « mille gens qui ne vont point jusqu'aux conséquen- « ces, et d'autres qui y allant les rejettent formel- « lement. »

Je ne veux point disputer avec le ministre sur la doctrine de Nestorius et d'Eutychès, ni s'il est permis à des gens sages d'en croire plutôt des auteurs modernes, qui viennent les excuser après douze cents ans, que les Pères qui ont vécu avec eux et les ont ouïs, et que les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, où leur cause a été jugée. Mais qu'en supposant leur erreur telle qu'on vient de la rapporter, on s'en puisse contenter jusqu'à les sauver de détruire formellement l'incarnation; c'est ce qu'aucun catholique, aucun luthérien, aucun calviniste n'avait osé dire. Les termes mêmes y résistent, puisque l'incarnation n'étant autre chose que deux natures unies en la même personne divine, pour peu que l'on divise la personne, ou que l'on confonde les natures, le nom même d'incarnation ne subsiste plus. On sauve néanmoins ces hérétiques; on sauve, dis-je, les nestoriens ou les eutychiens, bien qu'on avoue qu'ils renversent le mystère de l'incarnation,

[1] *Var. liv.* XV. — [2] *Syst. p.* 10. — [3] *Syst. p.* 147. — [4] Ier *Avertissem.* — [5] *Préj. légit.* I *part. p.* 6.

[1] *Var. liv.* XV. — [2] *Syst.* 155.

c'est-à-dire, bien qu'on avoue qu'ils renversent le fondement de la rédemption du genre humain. On traite aussi favorablement ceux qui font naître le Fils de Dieu dans le temps, et seulement un peu avant la création du monde[1]. Si ceux-là conservent le fond de la Trinité, il ne faut plus s'étonner qu'on fasse aussi conserver le fond de l'incarnation à ceux qui divisent la personne de Jésus-Christ, ou lui ôtent ses deux natures en les absorbant l'une dans l'autre, comme parle M. Jurieu. Tout est permis à ce prix : le mystère de la piété est anéanti ; la théologie n'est que dans les mots, et les hérétiques les plus pervers sont orthodoxes. Mais laissons cela ; ce dont nous avons ici besoin, c'est de ce principe du ministre : qu'il ne faut point imputer les conséquences à qui les nie. Sur ce principe il a dit, et il a dû dire, que l'Église romaine était comprise parmi les sociétés vivantes, puisque selon lui elle ne renverse aucun des fondements de la foi, et que si on lui impute de les renverser par des conséquences, on doit répondre pour elle, ou qu'*elle n'y entre pas*, ou qu'*elle les nie ;* ce qui en effet est très-véritable : de sorte que, pour parler avec le ministre, *il est aisé à Dieu de s'y conserver des élus*.

A la vérité, il est honteux à la réforme de ne sauver les enfants de l'Église catholique qu'avec les nestoriens et les eutychiens, et avec tant d'autres sectes réprouvées ; cela, dis-je, est honteux à la réforme : car, pour nous, notre témoignage vient de plus haut ; et quand tous les protestants conspireraient à nous damner, notre salut n'en serait pas moins assuré. C'est à eux qu'il est avantageux de nous mettre au rang des vrais fidèles, quoique ce soit avec ceux envers qui il ne faudrait pas être si facile ; et, dans la haine que M. Jurieu a contre nous, c'est une espèce de miracle qu'il ait pu être forcé à cet aveu. Voici comme il s'en défend, et voici en même temps comme il en est convaincu : « On accuse, « dit-il[2], M. Jurieu d'avoir franchi le pas, et d'avoir « avoué rondement qu'on peut se sauver dans l'Église « romaine. En quel endroit a-t-il donc franchi ce pas ? « N'a-t-il pas dit partout que le papisme est un abo- « minable paganisme, et que l'idolâtrie y est aussi « grossière qu'elle était autrefois à Athènes ? » Il l'a dit, je le confesse : il passe outre ; et après avoir exagéré nos idolâtries avec l'aigreur dont il a coutume d'accompagner ses paroles, il continue en cette sorte : « N'a-t-il pas dit, ce ministre qu'on accuse « de reconnaître qu'on peut se sauver dans l'Église « romaine, qu'elle était cette Babylone de laquelle « on était obligé de sortir, sur peine d'éternelle dam- « nation, par le commandement de Dieu : Sortez de « Babylone, mon peuple ? » Il a dit tout cela, et il a poussé ces calomnies au dernier excès. Mais avec tout cela Dieu est le maître : Dieu force les ennemis de la vérité et les calomniateurs de son Église, à dire plus qu'ils ne veulent : et tout en calomniant l'Église romaine de la manière qu'on voit, il faut qu'il vienne aux pieds de cette Église avouer qu'on se sauve dans sa communion, et que les enfants de Dieu sont dans son sein.

[1] Ier *Avert.* — [2] *Lett.* XI, *p.* 8.

Les deux raisons qu'il allègue pour se défendre de cet aveu sont, premièrement, que l'Eglise romaine, selon lui, est idolâtre ; et, secondement, quelle est l'Eglise antichrétienne. Pour commencer par l'idolâtrie, voici les paroles du ministre : « L'Église, dit-il[1], dans le cinq, le six, le sept et « le huitième siècle, adopta les divinités d'un second « ordre, en mettant les saints et les martyrs sur les « autels destinés à Dieu seul ; elle adora des reliques, « elle se fit des images qu'elle plaça dans les temples, « et devant lesquelles elle se prosterna. C'était pour- « tant la même Église, mais devenue malade, in- « firme, ulcéreuse ; VIVANTE POURTANT, parce que « la lumière de l'Évangile et des vérités du christia- « nisme demeuraient cachées, mais non étouffées, « sous cet amas de superstitions. » Voilà donc en propres termes l'Église vivante, malgré ses idolâtries envers les saints, envers leurs reliques, et même envers leurs images. Il n'y a point ici d'équivoque : ce que le ministre appelle *Église vivante,* c'est l'Église où sont ceux qui vivent, c'est-à-dire, les vrais fidèles ; ceux qui participent à l'Église, non-seulement *selon son corps,* c'est-à-dire, selon la profession extérieure de sa foi ; mais encore *selon son âme,* c'est-à-dire, selon la foi et la charité, comme on a vu. Si donc l'Église est vivante malgré les idolâtries dont on l'accuse, ces idolâtries n'empêchent pas que la foi et la charité ne s'y trouvent, ni par conséquent qu'on ne s'y sauve.

J'avais produit ce passage dans l'Histoire des Variations[2] : mais le ministre le passe sous silence, et se contente de s'écrier en cette sorte : « Quelle bar- « diesse faut-il avoir pour avancer qu'un auteur qui « dit tout cela, » c'est-à-dire, qui dit entre autres choses que l'Église romaine est idolâtre, « a franchi « le pas, et avoué rondement qu'on peut se sauver « dans l'Église romaine ! Il faut avoir un front sem- « blable à celui du sieur Bossuet[3]. » Il est en colère, vous le voyez : mais cela n'est rien en comparaison de ce qui paraît dans la suite, lorsqu'il dit que « bien « des gens mettent ce prélat au nombre des hypocri- « tes qui connaissent la vérité, » et qui la trahissent sans doute, en parlant contre leur conscience ; ce qu'il répète encore en d'autres endroits. Que lui servent ces emportements et tous ces airs de dédain qui lui conviennent si peu ? Il voudrait bien avoir avec moi une dispute d'injures, ou que je perdisse le temps à répondre aux siennes ; mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Puisqu'il se vante de répondre à l'accusation que je lui fais de nous sauver malgré nos idolâtries prétendues, il faudrait répondre aux passages dont je la soutiens ; et c'est un aveu de sa faiblesse de ne mettre que des injures à la place d'une défense légitime.

Mais il va être poussé bien plus avant. Selon lui, du temps de saint Léon l'idolâtrie était assez grande dans l'Église pour en faire une Église antichrétienne, et faire de saint Léon l'Antechrist même ; et néanmoins le ministre écrit ces paroles dans la treizième Lettre de cette année[4] : « Pendant que l'An-

[1] *Préj. légit.* I. *part. ch.* 1, *p.* 5. — [2] *Var. liv.* XV. — [3] *Lett.* XI. — [4] *Lett.* XIII *de* 1689, *p.* 98.

« techrist fut petit, il ne ruina pas l'essence de l'Église. « Léon (car il n'est plus saint, et M. Jurieu l'a dégra- « dé), Léon donc, et quelques-uns de ses successeurs, « furent d'honnêtes gens, autant que l'honnêteté et la « piété sont compatibles avec une ambition excessive. « Il est certain aussi que de son temps l'Église se trou- « va engagée FORT AVANT DANS L'IDOLATRIE du culte « des créatures, qui est un des caractères de l'anti- « christianisme; et bien que ces maux ne fussent pas « encore extrêmes, et ne fussent pas tels qu'ils DAM- « NASSENT la personne de Léon, qui d'ailleurs avait « de bonnes qualités, c'était pourtant assez pour « faire les commencements de l'antichristianisme. » Vous voyez donc qu'on n'est point damné, quoiqu'on soit non-seulement idolâtre, mais encore *fort avant engagé dans l'idolâtrie du culte des créatures.* Si on n'est pas du nombre des saints, et qu'il faille rayer saint Léon de ce catologue, on est au moins du nombre des honnêtes gens; et le mal de l'idolâtrie n'est pas si extrême qu'on en perde le salut.

Poussons encore. On a démontré dans le livre des Variations et ailleurs[1], par les paroles expresses de saint Jean, que la bête et l'Antechrist ont blasphémé et idolâtré dès leur naissance, et pendant toute l'étendue des 1260 jours de leur durée. Le ministre a voulu le dissimuler, pour n'être point obligé de reconnaître ces attentats, du temps et dans la personne de saint Léon, de saint Simplice, de saint Gélase, et des autres saints pontifes du cinquième siècle; mais à la fin il a fallu trancher le mot. « Il « est certain que dès ce temps commencèrent tous les « caractères de la bête. Dès le temps de Léon, les « Gentils ou païens commencèrent à fouler l'Église « aux pieds; car le paganisme, qui est le culte des « créatures, y entra. Dès lors on commença à blas- « phémer contre Dieu et ses saints : car ôter à Dieu « son véritable culte pour en faire part aux saints, « c'est blasphémer contre Dieu[2]. » Voilà donc le blasphème et l'idolâtrie antichrétienne établie sous saint Léon. Il n'en était pas exempt, puisqu'il était lui-même l'Antechrist : et en effet il est constant qu'il n'honora pas moins les reliques, et ne demanda pas moins le secours de la prière des saints, que tous les autres. Voilà donc non-seulement un idolâtre, mais encore le chef de l'idolâtrie antichrétienne dans le nombre des élus; et l'idolâtrie n'empêche pas le salut.

Mais est-il possible, direz-vous, que notre ministre ait dit ces choses, lui qui avoue à l'auteur des Variations que l'idolâtrie, un si grand blasphème contre Dieu, n'a point d'excuse, *et qu'on n'a jamais cru ni pensé qu'on pût sauver un idolâtre sous prétexte de sa bonne foi*[3]? N'est-il pas vrai qu'il a écrit ces paroles? Je l'avoue : il les a écrites dans l'onzième Lettre; mais néanmoins dans la treizième il a excusé saint Léon, quoique idolâtre et chef de l'idolâtrie. Bien plus : on lui a fait voir que sur le sujet de l'honneur des saints, saint Léon n'en avait dit ni plus ni moins que saint Basile, que saint Chrysostôme, que saint Ambroise, que saint Augustin, que saint Grégoire de Nazianze, et tous les autres Pères du quatrième siècle, qui, selon lui, ne sont pas seulement d'honnêtes gens, comme saint Léon, mais encore des saints. Le fait a passé pour constant, et voici les paroles du ministre[1] : « Cent ans avant « saint Léon l'adoration des saints et des reliques « était inconnue. Quinze ou vingt ans après, on « commença à en voir quelques vestiges dans les « écrits des Pères; mais ce ne fut rien de considérable « avant la fin du quatrième siècle. » Laisons-lui arranger à sa fantaisie toute cette histoire; et en ne prenant que ce qu'il nous donne, posons pour principe certain : que ce qu'il appelle idolâtrie, et adoration des reliques, était devenu *considérable* sur la fin du *quatrième siècle* où ces grands hommes fleurissaient. Non-seulement ils souffraient, mais encore ils enseignaient cette idolâtrie : ils prêchaient les miracles dont le démon, dit le ministre, fascinait les yeux des hommes pour l'autoriser; *et il est certain,* dit M. Jurieu[2], *que ce fut un esprit trompeur qui abusa saint Ambroise,* et qui lui *découvrit ces reliques* (ce furent celles de saint Gervais et de saint Protais[3]) *pour en faire des idoles.* Voilà donc non-seulement un adorateur de l'idole, mais celui qui l'érige dans la maison de Dieu, et que le diable abuse pour le faire servir d'organe à l'impiété, au nombre des saints. Saint Augustin entre en part de ce crime, puisqu'il le rapporte, qu'il le loue, qu'il le consacre. Voilà donc des saints idolâtres; et l'idolâtrie, loin d'être un crime qui damne, n'empêche même plus qu'on soit saint.

Le ministre a prévu cette objection, et voici comme il se la fait à lui-même[4] : « Vous avouez « que l'invocation des saints a plus de douze cents « ans sur la tête : cela ne vous fait-il point de « peine? et comment pouvez-vous croire que Dieu « ait laissé reposer son Église sur l'idolâtrie depuis « tant de siècles? » Il n'y a personne qui ne frémît à une semblable objection, et ne crût qu'il n'y a de salut qu'à nier le fait; mais le ministre accorde tout; et sans s'étonner, « Nous répondrons, dit-il, que « nous ne savons point respecter l'antiquité sans vé- « rité. Nous ne sommes point étonnés de voir une « si vieille idolâtrie dans l'Église, parce que cela « nous a été formellement prédit : il faut que l'idolâ- « trie règne dans l'Église chrétienne 1260 ans. » Voilà donc l'état de l'Église dès le quatrième siècle. Dans le siècle de saint Basile, de saint Ambroise et de saint Chrysostôme, *l'idolâtrie régnait;* l'Église se reposait *sur l'idolâtrie :* on se sauvait néanmoins; on parvenait à la sainteté dans cette Église où régnait l'idolâtrie, et qui se reposait dessus. Il ne faut donc plus alléguer l'idolâtrie de l'Église pour montrer qu'on ne s'y sauve pas.

Quelqu'un me dira peut-être : J'ai trouvé dans M. Jurieu la résolution de cette difficulté. « L'é- « vêque de Meaux, dit-il[5], répète la vaine décla-

[1] *Apoc.* XI, XII, 6, 14. XIII, 5, 6. *Var. liv.* XIII. *Apocal. Avertiss. aux Protest. p.* 27, 28. — [2] *Lett.* XIII, *p.* 90, *c.* 2 — [3] *Lett.* XI, *p.* 82.

[1] *Lett.* XI, *p.* 82. — [2] *Acc. des Proph. p.* 166. — [3] *Apocal. Avertiss. aux Protest. p.* 36. — [4] *Apoc. Avert. sur les Proph. p.* 20. *Jur. Lett.* XVII, *de la* 1re *ann. p.* 139. — [5] *Lett.* XX *au comm. p.* 315.

« mation tirée de ce qu'en accusant le culte de l'É« glise romaine d'idolâtrie, cette accusation tombe « nécessairement sur les saint Ambroise et les « saint Augustin, les saint Jérôme, les saint Grégoire « de Nazianze, et sur tous les chrétiens de ces « siècles, qui ont vénéré les reliques et invoqué « les saints. » La *déclamation* est pressante sans doute; mais voyons si le ministre, qui la méprise, osera du moins nier le fait qu'on y avance sur le sentiment des Pères du quatrième siècle. Point du tout. Voici sa réponse : *Nous avons répondu à cela bien des fois*. C'en est assez pour tromper les ignorants; il ne faut que leur dire qu'on y a répondu. Mais qu'avez-vous répondu? que dans ces siècles il n'y avait point de superstitions des reliques, ou d'invocation des saints? Non. « Nous avons répon« du, dit-il, que dans ces siècles la superstition des « reliques et de l'invocation des saints n'était pas « encore montée au degré de l'idolâtrie où elle est « arrivée depuis, et que Dieu a toléré quelques sor« tes de superstitions dans ces grands hommes, qui « d'ailleurs ont rendu tant de services à l'Église. » Quelle misère de gauchir toujours, et de n'oser jamais parler franchement dans une matière de religion? *Cette superstition des reliques, cette invocation des saints*, qui était alors, et qui selon vous était pratiquée *par les saint Augustin, par les saint Ambroise, par les saint Basile et les autres*, était-ce une idolâtrie, ou n'en était-ce pas une? Si c'en était une, ils sont damnés : si ce n'en était pas une, nous sommes absous. Ou, peut-être, c'en était une, mais non encore dans le degré qu'il fallait pour damner les hommes; et il y a une idolâtrie, c'est-à-dire, un transport du culte divin à la créature, qui ne damne pas, et qu'on peut si bien compenser par d'*autres services*, que Dieu n'y prendra pas garde : comme s'il pouvait y avoir un service agréable à Dieu dans ceux qui rendent le culte divin à la créature. Qui jamais ouït parler d'un égarement semblable? Mais encore que manquait-il à l'idolâtrie de saint Augustin et de saint Ambroise? à celle qui, selon vous, régnait alors et sur laquelle on se reposait? Que votre ministre ne vous dise pas que cette idolâtrie n'était pas publique : car qu'importe, premièrement, qu'elle soit publique? Est-ce que l'idolâtrie qui se ferait en particulier ne damnerait pas? Michas cesse-t-il d'être idolâtre, à cause que l'idole qu'il servait était dans sa maison [1]? L'Éphod, dont la maison de Gédéon se fit une idole, mérita-t-elle moins ce nom, parce qu'elle ne fut pas posée dans un temple, et que selon les apparences ce faux culte prit commencement dans une famille particulière? Quelle erreur donc de vouloir excuser les Pères et les chrétiens du quatrième et cinquième siècle, sous prétexte qu'ils n'idolâtraient qu'en particulier! Mais d'ailleurs, quelle illusion d'oser nous dire que l'idolâtrie n'était pas publique, pendant qu'on nous avoue qu'elle était *régnante*[2]; pendant qu'on la reconnaît dans les sermons de ces Pères, qui sans doute étaient publics et se faisaient dans les églises et dans l'assemblée des fidèles, et faisaient alors, comme maintenant et toujours, une partie essentielle du culte divin; et non-seulement dans leurs sermons, mais encore dans leurs liturgies, dans les Églises où ils servaient Dieu, dans les oratoires des martyrs, et jusque sur les autels, où leurs reliques étaient déposées par honneur comme dans le lieu le plus saint du temple de Dieu! « Qu'on met« te, disait saint Ambroise, ces triomphantes vic« times dans le lieu où Jésus-Christ est l'hostie. » « Les fidèles, dit saint Jérôme, regardent les « tombeaux des saints martyrs comme des autels de « Jésus-Christ. » « Nous honorons leurs reliques, « dit saint Augustin, jusqu'à les placer sur la su« blimité du divin autel. » Voilà, ce me semble, pour ne pas appuyer sur l'autel et sur le sacrifice, dont il ne s'agit pas ici; voilà pour les saints et pour leurs reliques une vénération assez marquée, assez publique, assez solennelle : et ceux qui, non contents de la leur rendre, la prêchent avec tant de force, ne laissent pas d'être saints.

Et qu'on ne nous dise pas que les saints n'avaient point alors d'oratoires, ni de chapelles : car on demeure d'accord qu'ils en avaient aux quatrième et cinquième siècles [1]; et encore qu'on ose dire que la sainte Vierge n'en avait pas dans ces deux siècles, c'est une ignorance grossière; puisque le concile d'Éphèse, comme il paraît par ses actes, fut assemblé, en 430, dans une église appelée *Marie* [2], du nom de la sainte Vierge, qui sans doute ne fut pas construite alors pour y tenir le concile.

Qu'on ne dise pas que ces Pères n'employaient point envers Dieu les mérites des saints; car, au contraire, on convient que c'est par là que l'on commença. « Dans le commencement, dit M. Ju« rieu [3], les prières s'adressaient au Dieu des mar« tyrs, par rapport aux mérites et aux souffrances « des martyrs. »

Qu'on ne dise pas que du moins l'Église n'avait pas été avertie de la prétendue erreur de ce culte : car elle l'avait été par Vigilance, que saint Jérôme mit en poudre dès sa naissance; et toute l'Église d'alors prit tellement le parti de ce saint, que depuis on n'entend pas seulement parler de Vigilance ni de son erreur.

Voilà donc en tout et partout la prétendue idolâtrie de ces temps-là dans le même état où elle a été depuis : et quand tout cela ne serait pas, se prosterner devant les reliques, et demander des prières aux martyrs; les appeler des remparts et des forteresses, ce que M. Jurieu appelle le culte des Maozims, après son auteur Joseph Mède [4]; en quelque sorte qu'on le fasse, en particulier ou en public, dans l'église, dans les cimetières, ou dans les maisons; c'est toujours une idolâtrie, selon les ministres, toujours par conséquent un crime damnable; et quand cette idolâtrie ne serait pas assez formée au quatrième siècle, elle l'était au cinquième, et

[1] *Jud.* XVII, 4. — [2] *Lett.* XV *de la* 1re *ann. p.* 125. *Acc. des Proph.* I. *part. ch.* 14, *etc. Var. liv.* XIII.

[1] *Jur.* ibid. — [2] *Conc. Ephes. act.* I, *etc. Labb. t.* III, *col.* 445 *et seq.* — [3] *Lett.* XV, *p.* 123. — [4] *Acc. des Proph.* I. *part. ch.* 15, *etc. Lett.* XIX *de la* 1re *ann. p.* 16, 17. *Apoc. Avert. aux Prot. p.* 28. *Var. liv.* XIII.

sous saint Léon, que néanmoins on n'ose damner non plus que ses prochains successeurs. Votre ministre prononce lui-même que « le faux culte des « saints et la doctrine des seconds intercesseurs « était si bien formée dans les paroles de Théodoret « en l'an 450[1], » qu'il y en avait assez pour constituer dès lors l'Église antichrétienne, et assez d'adhérence à cette erreur dans saint Léon pour en faire un antechrist formé, sauvé toutefois; et voilà encore insensiblement la seconde défense de votre ministre entièrement renversée. Car peut-il dire qu'on ne peut trouver son salut dans une Église antichrétienne, puisque selon lui on est sauvé, non seulement étant sectateur de l'Antechrist, mais encore étant l'Antechrist même? Qui jamais ouït parler d'un semblable excès, et que faut-il davantage pour appliquer à un auteur ce mot de saint Paul : que *sa folie est connue à tous* ? Mais allons encore plus avant, et voyons comme le ministre a établi par principes le salut uni avec l'antichristianisme.

Il est vrai qu'il a semblé donner pour règle qu'on ne peut pas se sauver dans l'Église antichrétienne : ce qui est très-vrai dans le fond; parce que, comme dit le ministre, il n'y a point de communion entre Christ et Bélial. Mais ce qui en soi est indubitable, dans les principes du ministre ne peut être qu'une vaine exagération, que cet auteur réfute lui-même par le discours que voici : « Je ne veux point dé« finir quelles sont les sectes où Dieu peut avoir des « élus, et où il n'en peut avoir : l'endroit est trop « délicat et trop périlleux. Mais ce que je puis assu« rer, c'est que Dieu peut se conserver des élus dans « les communions et dans les sectes très-corrom« pues : ce qui est clair; parce qu'il s'en est con« servé dans le règne même de l'Antechrist, et dans « celle de toutes les religions qui, sans avoir re« noncé aux principes de la religion, est pourtant « la plus antichrétienne. Saint Paul nous dit ex« pressément que l'Antechrist doit être assis dans « le temple de Dieu, c'est-à-dire, dans une Église « qui sera chrétienne, et qui aura assez de reste « du véritable christianisme pour conserver le nom « d'Église et de temple de Dieu. Ces cent quarante« quatre mille de l'Apocalypse sont représentés « être dans l'empire de l'Antechrist comme les Israé« lites étaient dans l'Égypte, où les poteaux de « leurs maisons furent marqués, afin que l'ange des« tructeur ne les touchât point[2]. » Voilà, ce me semble, des élus en assez grand nombre, et assez bien marqués, dans l'Église de l'Antechrist, c'est-à-dire, selon le ministre, dans la romaine, sans que son antichristianisme les en empêche. Mais achevons le passage, puisque nous y sommes : « Les Églises de l'Orient et du Midi sont assuré« ment dans une grande décadence. » Sans doute, selon les principes du ministre; puisqu'on y voit bien assurément tout le culte et des images et des saints, qu'on nous impute à idolâtrie. « L'Église « des Abyssins n'est pas trop pure, » puisque, outre ces idolâtries, on y suit les erreurs de Dioscore, et on y déteste la sainte doctrine du concile de Chalcédoine. « Cependant, poursuit le mi« nistre, il n'y a pas lieu de DOUTER que Dieu ne « s'y conserve un résidu selon l'élection de la grâ« ce; car jamais la parole n'est prêchée en un pays, « que Dieu ne lui donne efficace à l'égard de quel« ques-uns. » Voilà toujours son grand principe, qui est la fécondité de la parole de Dieu partout où elle est prêchée.

Mais, afin que cette parole ait cette fécondité et cette efficace, il ne faut pas s'imaginer qu'elle doive être prêchée dans sa pureté; puisque, comme on voit, ces Églises ne sont guère pures. Il n'y a point d'Église moins pure que celle de l'Antechrist, et néanmoins on y trouve cent quarante-quatre mille élus. Votre ministre a écrit ces choses; vous les voyez, vous les lisez de vos propres yeux; et toutefois, mes chers frères, il se tient si assuré de vous faire croire tout ce qu'il voudra, qu'il ose nier qu'il les ait écrites, et il se fait fort de vous persuader que jamais il n'a songé à mettre des élus parmi nous, ni à confesser qu'on se sauve dans notre communion, parce que c'est la communion de l'Antechrist.

Ce qu'il dit dans le Système de l'Église est encore plus fort, puisqu'il entreprend d'y prouver par l'Apocalypse : « que l'Église peut être dans « Babylone, et que Babylone peut entrer dans « l'Église[1]. Il est vrai, poursuit-il, nous soutenons, « et nous avons raison de soutenir, que l'Église ro« maine est la Babylone spirituelle dépeinte dans « l'Apocalypse; mais Dieu dit de cette Babylone : « Sortez de Babylone, mon peuple; de peur que, « participant à ses péchés, vous ne participiez à « ses peines. » Voilà donc encore une fois le peuple de Dieu dans Babylone; et cela jusqu'au moment où ses crimes sont montés si haut, qu'elle n'a plus à attendre que la dernière sentence, et qu'il n'y a plus aucun délai à son supplice.

Entreprenez sa défense, imaginez tout ce qu'il peut dire; et lui-même au même moment il le réfutera. Vous pourriez croire que ce peuple, qui est renfermé dans Babylone jusqu'à ce moment fatal, n'est appelé le peuple de Dieu que selon la prédestination éternelle. Mais non, dit M. Jurieu[2], « il ne faut « pas dire que le peuple de Dieu sorte de Babylone « comme les chrétiens sortent du milieu des païens « quand ceux-ci se convertissent : car Dieu n'ap« pelle point son peuple des gens en état de damna« tion; et si le peuple de Dieu renfermé dans Baby« lone était lui-même un peuple babylonien, Dieu « ne le pourrait plus appeler son peuple. Il est plus « clair que le jour que Dieu dans ces paroles, Sor« tez de Babylone, mon peuple, fait allusion au « retour du peuple juif de la captivité de Babylone; et « pendant que les Juifs furent dans Babylone, ils ne « cessèrent pas d'être Juifs, et le peuple de Dieu. » Vous le voyez, mes chers frères : il ne dit pas seulement, mais il prouve, par tous les principes dont on convient dans la réforme, que le vrai peuple de

[1] *Acc.* II, p. 12, 21, 22. — [2] *Avis à tous les Chrét.* avant l'*Acc.* p. 48, 49. *Préj. légit.* I. *part. ch.* I, *p.* 16.

[1] *Syst. liv.* I, *ch.* I, *p.* 144, 145. *Var. liv.* XV. — [2] *Jur.* ibid.

Dieu, le peuple justifié, le peuple saint et séparé des méchants par la grâce qu'il a reçue, se trouve dans sa Babylone, qui est l'Église romaine, jusqu'au moment de sa chute : et cet homme ose dire encore qu'il n'a jamais enseigné qu'on se sauvât parmi nous.

Mais, dit-il, ceux qui s'y sauvent, ce sont les enfants : car il avoue dans sa Lettre, qu'il dit bien « que dans l'Église romaine il y a une infinité d'a-« mes sanctifiées par la vertu du christianime ; » mais qu'il a ajouté « que ces âmes sont celles des en-« fants qui ont été baptisés au nom de Jésus-Christ, « et qui, étant morts avant l'âge de raison, n'ont « pris aucune part aux abominations du papisme[1]. « Ce qu'il répète encore une fois en ces termes : « Nous ne reconnaissons d'élus dans l'Église romaine « qu'entre les enfants qui ne sauraient prendre part « à ses idolâtries[2]. » Sans doute, c'est aux enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison que s'adresse cette parole : Sortez de Babylone, mon peuple : ils entendront à merveille que Babylone, c'est l'Église romaine ; que c'est celle-là d'où il faut sortir, et qu'il faut passer en Hollande pour se joindre au peuple de Dieu. Les enfants entendent cela avant l'usage de la raison, et ils sont le peuple de Dieu à qui s'adresse cette voix du ciel. Qu'on espère de vous faire croire de telles absurdités ! Mais si vous n'avez pas oublié ce que votre docteur vient de vous dire, ceux qui se sauvent dans la communion romaine, c'est-à-dire dans la Babylone spirituelle, ont été comparés aux Juifs qui étaient dans la Babylone temporelle ou en Égypte, qui sans doute étaient des adultes, et non pas de petits enfants avant l'âge de raison. On attribuait tout à l'heure le salut de ce grand nombre d'élus, qui se trouve dans Babylone et sous le règne de l'Antechrist, à l'efficace de la parole, qui n'est jamais prêchée inutilement[3]. Est-ce que ces enfants écouteront cette parole ; et qu'à la faveur des vérités qu'elle contient, ils sauront bien se séparer de la corruption ? Pour qui veut-on vous faire passer, et dans quel rang met-on ceux qu'on espère contenter par de tels moyens ? Il n'y a donc rien à répondre à des passages si clairs : les plus sourds les entendent, les plus ignorants en sont frappés ; et il ne vous reste que le seul refuge où l'on se jette ordinairement quand on n'en peut plus : c'est de dire ce que tous les jours nous entendons de votre bouche : Nous ne saurions vous répondre ; mais notre ministre, s'il était ici, vous répondrait bien. Quelle réponse pour des gens à qui tout est clair, et qui croient pouvoir décider seuls au-dessus de tous les docteurs et de tous les synodes ! Mais encore, ce misérable refuge vous est-il fermé à cette fois. Il n'est pas question de dire que votre ministre répondra quand on lui objectera ces passages tirés de ses livres, on les lui a objectés dans l'Histoire des Variations[4] ; vous les trouverez dans ce livre xv, qu'il reconnaît avoir lu, et auquel il s'est engagé de répondre, du moins pour les endroits qui le touchent. Il ne dit mot néanmoins de ceux-ci ; et ces témoignages qu'il a portés contre lui-même lui ferment la bouche.

[1] *Lett.* II, *p.* 80. — [2] *Ibid.* — [3] *Voyez* ci-dessus, *p.* 339. — [4] *Var. liv.* XV.

Mais vous trouverez dans ce même livre de quoi le confondre plus démonstrativement. Le ministre propose deux voies dont Dieu se sert pour sauver son peuple au milieu de la corruption de Babylone : la première est la voie de tolérance, parce qu'*il supporte les erreurs et les superstitions en ceux qui y vivent de bonne foi, et qui d'ailleurs ont beaucoup de piété et de charité*[1] ; la seconde, est la voie de séparation, parce qu'*il éclaire ceux qu'il veut sauver, jusqu'à leur faire séparer la doctrine divine des additions humaines*[2]. *C'est ainsi*, dit-il, *qu'on se sauve dans le règne même de l'Antechrist.* Or constamment ce n'est pas ainsi que Dieu veut sauver les enfants : ni il supporte leurs erreurs, ni il ne leur donne de discernement. Ce n'est donc pas eux qu'on entend par ce peuple sauvé dans Babylone, ce sont les adultes : ce sont, dis-je, ceux-là qui, selon les principes de votre ministre, sont sauvés dans l'Église romaine, non-seulement en rejetant ses prétendues erreurs, mais encore en les croyant de bonne foi.

Vous ne croyiez pas, mes chers frères, qu'on en pût venir parmi vous dans la conjoncture présente jusqu'à nous donner cet avantage ; mais Dieu l'a voulu ainsi : Dieu, qui a soin de votre salut, a voulu vous donner ce témoignage par la bouche d'un ministre, d'ailleurs si implacable envers nous ; et il n'a pu s'en défendre. Car il a déclaré formellement que la voie de la tolérance pour les erreurs regarde ceux qui y vivent de bonne foi ; et ce qu'il n'a dit qu'en passant dans ses Préjugés légitimes[3], il l'explique à fond dans son Système, où il parle ainsi[4] : « Pour ce qui est des sectes qui renversent « le fondement par additions, sans l'ôter pourtant, » (vous entendez bien que c'est de nous et de nos semblables qu'il veut parler) « il est certain qu'on n'y « peut communier sans péché ; et afin de pouvoir « espérer de Dieu quelque tolérance, il faut pre-« mièrement qu'on y soit engagé par la naissance. « 2. Qu'on ne puisse communier avec aucune autre « société plus pure. C'est pourquoi il n'eût pas été « permis de communier tantôt avec les vaudois, et « tantôt avec les prétendus catholiques. 3. Qu'on y « communie de bonne foi, croyant qu'elle a conser-« vé l'essence des sacrements, et qu'elle n'oblige « à rien contre la conscience. » Vous voyez donc clairement que ceux qui se sauvent dans ces communions impures, où néanmoins les fondements subsistent toujours, ce sont ceux qui y vivent de bonne foi, et qui croient qu'on n'y *oblige à rien qui blesse la conscience.* « Car, poursuit-il, si on « croit que cette société oblige à quelque chose contre « la conscience, on pèche mortellement quand on « participe à ses sacrements : c'est pourquoi il « ne vous est pas permis de communier alterna-« tivement avec les prétendus catholiques et avec « les réformés ; parce qu'étant dans les sentiments « des réformés, nous sommes persuadés que le pa-

[1] *Jur.* ibid. *p.* 57. — [2] *Préj.* I. *part. ch.* I, *p.* 17. — [3] *Ibid.* — [4] *Syst. liv.* I.

« pisme nous oblige dans sa communion à bien des « choses contre la conscience, comme, dit-il, à « adorer le sacrement : » par où l'on voit manifestement qu'il a compris l'Église romaine avec celles où l'on peut se sauver en y vivant de bonne foi, c'est-à-dire en participant sincèrement à sa doctrine et à son culte; et c'est pourquoi il n'oblige à péché mortel que ceux qui communieraient ou adoreraient avec nous, sans croire de bonne foi notre doctrine.

On voit par là le pas important qu'il a fait au delà de M. Claude et du commun de sa secte. M. Claude, avant la réforme, ne sauvait parmi nous que ceux qui n'étaient pas de bonne foi, en demeurant dans le sein de notre Église sans y croire : M. Jurieu, qui a bien vu combien il était absurde de ne sauver que les hypocrites, a été forcé de passer outre, et d'accorder le salut plutôt à la bonne foi qu'à la tromperie.

Il est vrai qu'il semble y mettre deux conditions : l'une, qu'on soit engagé à une communion par la naissance; l'autre, qu'on ne puisse communier avec une société plus pure. Mais il tempère lui-même la première condition, en disant que ceux qui passent de bonne foi, et par persuasion, *dans les sectes qui ne ruinent ni ne renversent le fondement*, au nombre desquels il nous met, comme on a vu, *ne sont pas en autre état que ceux qui y sont nés :* et pour l'autre condition, qui est celle de ne pas pouvoir communier avec une société *plus pure*, il est fort commode pour cela; puisqu'en disant qu'il faut rompre avec les conciles *qui détruisent les fondements de la religion, soit en les niant, soit en les renversant*, il y appose la condition : *si on est en état de pouvoir le faire*[1]. Les questions qu'il propose ensuite vous feront encore mieux connaître ses intentions. « Il semble, dit-« il[2], que si l'idée de l'Église renferme générale-« ment toutes les sectes, on puisse sans scrupule « passer de l'une à l'autre; être tantôt grec, tantôt « latin, tantôt réformé, tantôt papiste, tantôt cal-« viniste, tantôt luthérien. » Telle est la question qu'il propose, où l'on voit qu'il met également les latins et les grecs, les papistes et les prétendus réformés : et il répond premièrement, qu'il n'est pas permis de passer d'une communion à une autre pour *faire profession de croire ce qu'on ne croit pas;* ce qui est très-assuré : mais, secondement, il ajoute qu'on y peut passer, comme on vient de voir, sans risque de son salut, « en changeant de sentiment, « lorsqu'on passe dans les sectes qui ne ruinent ni « ne renversent le fondement[3]. »

Lorsque pour répondre à ce passage il dit qu'il faut entendre sa proposition des sectes qui ne renversent en aucune sorte le fondement de la religion, ni en le niant, ni en y mêlant des erreurs mortelles, telles que sont les idolâtries qu'il nous impute[4] : il est battu premièrement par tous les endroits où il a sauvé, non-seulement les Grecs aussi idolâtres que nous, mais encore les nestoriens et les eutychiens, qui joignent d'autres erreurs à ces prétendues idolâtries; et secondement par toutes les preuves par lesquelles on a démontré qu'il met des idolâtres reconnus pour tels par lui-même, non-seulement au nombre des sauvés, mais encore au rang des plus grands saints.

Si tout cela ne démontre pas qu'il a sauvé parmi nous d'autres gens que les enfants décédés avant l'usage de raison, je ne sais plus ce qu'il y a de démonstratif. Mais voici encore une autre preuve, qui n'est pas moins concluante : « Nous avouons, « dit-il[1], à M. de Meaux, que l'Église dont Jésus-« Christ parle là » (dans le passage de saint Matthieu, XVI, où il dit que l'enfer ne prévaudra point contre l'Église) « est une Église confessante, une « Église qui publie la foi, une Église par consé-« quent extérieure et visible; mais nous nions que « cette Église confessante, et qui publie la foi, « soit une certaine communion chrétienne, dis-« tincte et séparée de toutes les autres. C'est l'a-« mas de toutes les communions qui prêchent « un même Jésus-Christ, qui annoncent le même « salut, qui donnent les mêmes sacrements en « substance, et qui enseignent la même doc-« trine; » en substance encore, et quant aux points fondamentaux, comme il vient de dire : car s'il voulait qu'en tout et partout on enseignât jusqu'aux moindres points la même doctrine, il sortirait visiblement de son système, et ne pourrait plus sauver, comme il fait, ni les nestoriens, ni les jacobites, ni les Grecs; et c'est pourquoi il ajoute que l'Église dont Jésus-Christ parle ici, « est un « corps qui renferme toutes les communions, les-« quelles retiennent le fondement de la foi. » Or il nous comprend dans ce corps; il nous met dans cet amas, comme on a vu, et comme il le dit à chaque page de son livre, et en particulier dans cet endroit, puisque c'est de nous en particulier et de l'Église romaine qu'il s'agit. C'est dans cet amas que sont les élus : le ministre le décide ainsi par ces paroles : « Dans ce corps visible et externe est « renfermée l'âme de l'Église, les fidèles et les « vrais saints[2]; » et un peu plus bas : « Quelque « sens qu'on donne à cet article (c'est à l'article du « Symbole où l'on croit l'Église universelle), et « quoique l'on avoue que par là il faut entendre « une vraie Église visible, les prétendus catholi-« ques n'en peuvent tirer aucun avantage; puisque « cette Église visible, laquelle nous faisons pro-« fession de croire, est celle qui est répandue dans « toutes les communions véritablement chrétien-« nes, et dans laquelle est renfermée la partie in-« visible, qui sont les élus et les vrais saints. » Nous sommes, comme on a vu plusieurs fois, une de ces communions véritablement chrétiennes, c'est-à-dire, de celles où l'on retient les fondements de la foi; et nous sommes par conséquent une de ces communions où l'on est contraint d'avouer que les saints sont renfermés. Qu'on ne nous objecte donc plus nos idolâtries prétendues comme exclusives du salut. Nous annonçons dans le fond le même salut que les autres qu'on reconnaît pour véritables.

[1] *Syst. p.* 230. — [2] *Ibid.* - [3] *Syst. p.* 175. — [4] *Lett.* XI.

[1] *Syst. p.* 215. — [2] *Syst. p.* 216.

chrétiens : en l'annonçant, nous y conduisons; puisque, selon les principes du Système, on ne l'annonce pas inutilement, et que la parole de Dieu n'est pas stérile. Qu'on ne nous objecte plus que nous retranchons avec la coupe une partie substantielle de l'eucharistie. Nous avons les sacrements en substance; et il n'y a aucune raison ni générale ni particulière de nous priver du salut. On ne peut ici se réduire aux enfants qui meurent parmi nous après le baptême et avant l'âge de raison : car il n'aurait fallu parler, ni de la doctrine, ni de la prédication, puisqu'ils n'y ont aucune part en l'état où ils sont. Les adultes se sauvent donc parmi nous, comme parmi les autres vrais chrétiens qui font une communion et retiennent les fondements; et c'est en vain qu'on voudrait tâcher de renfermer le salut dans les enfants.

En effet, dans le même endroit où le ministre semble s'y réduire; sentant bien en sa conscience qu'il n'y a pas moyen de s'en tenir là, il ajoute que s'il y avait *quelques élus entre les adultes, cela étant absolument inconnu ne pouvait servir à rien*[1] : comme s'il y avait sur la terre une communion où l'on connût les élus, ou que l'on sût qu'il y en a par une autre voie que par celle qui a forcé le ministre à en mettre selon ses principes dans toutes les sociétés où la parole de Dieu est prêchée, c'est-à-dire par l'efficace et par la fécondité de cette parole.

C'en serait trop sur cette matière, si elle était de moindre importance, et si le ministre à qui nous avons affaire voulait agir de bonne foi : mais comme il ne cherche qu'à éluder tout ce qu'il a dit de plus clair, il faut l'accabler de preuves. Car, après tout, quelle raison l'aurait empêché de nous sauver avec tous les autres, c'est-à-dire, non-seulement avec les luthériens, qui font partie des protestants, mais encore avec ceux qu'on ne met point en ce rang; avec les Grecs, les jacobites et les nestoriens, à qui il ne dénie pas qu'il ait accordé le salut? Commençons par ce qui regarde le culte; car c'est ce qu'on fait passer pour le point le plus essentiel. On ne nie pas que les Grecs n'aient avec nous le culte des saints, celui des reliques et des images, ni que ce culte n'ait passé en dogme constant au second concile de Nicée, tenu et approuvé dans l'Église grecque. Les nestoriens et les jacobites sont dans les mêmes pratiques : le fait est constant, et personne ne le conteste : ils sont donc déjà idolâtres comme nous et comme les Grecs; et néanmoins on se sauve parmi eux. Venons à ce qui regarde la personne de Jésus-Christ et son incarnation. Sans disputer maintenant du sentiment des nestoriens et des eutychiens, ou demi-eutychiens et jacobites, vous avez vu que M. Jurieu les a sauvés, en présupposant dans la doctrine des nestoriens la désunion des personnes, et dans celle des eutychiens la confusion des natures. Vous avez vu, dis-je, qu'on peut être sauvé en croyant l'humanité absorbée dans la nature divine, et la personne de Jésus-Christ divisée en deux.

[1] *Lett.* XI.

Passons à la doctrine de la grâce et de la prédestination. Vous sauvez les luthériens, encore que, de l'aveu de M. Jurieu, ils soient demi-pélagiens, et qu'ils attachent la conversion de l'homme à des actes purement humains, où la grâce n'a aucune part. Vous en avez vu les passages dans le deuxième Avertissement.

Vous avez vu, dans le même endroit, que les mêmes luthériens nient que les bonnes œuvres soient nécessaires au salut, et qu'ils avouent qu'on se peut sauver sans exercer les vertus et sans aimer Dieu; ce qui va à l'extinction de la piété, et n'empêche pas néanmoins qu'ils ne parviennent au salut.

Disons un mot des sacrements. Ce serait une cruauté, selon le ministre[1], de chasser de l'Église et d'exclure du salut ceux qui admettent d'autres sacrements que le baptême et la cène; et loin de nous en exclure pour y avoir ajouté la confirmation, l'extrême-onction et les autres, il n'en exclut même pas les chrétiens d'Éthiopie, à qui il fait recevoir la circoncision à titre de sacrement, encore que saint Paul ait dit : *Si vous recevez la circoncision, Jésus-Christ ne vous servira de rien*[2]. Tout cela est objecté dans les Variations[3], et tout cela a passé sans contradiction.

Pour la présence réelle, on n'a plus besoin d'en parler; et il y a trop longtemps qu'on est convenu, en faveur des luthériens, que cette doctrine, qui nous rangeait autrefois au nombre des anthropophages, est devenue innocente et sans venin. L'ubiquité, doctrine insensée et monstrueuse s'il en fut jamais, de l'aveu de vos ministres, où l'on fait Jésus-Christ, en tant qu'homme, aussi immense que Jésus-Christ en tant que Dieu, est tolérée dans les luthériens avec la présence réelle; quoiqu'au fond cette doctrine emporte avec elle l'eutychianisme tout pur, et l'humanité absorbée dans la nature divine : mais cela même est déjà passé aux jacobites, avec tout le reste.

Pour peu qu'il y eût de bonne foi, il ne faudrait plus disputer de la transsubstantiation, puisqu'il n'y a presque plus de protestants qui ne la reconnaissent parmi les Grecs, et que les savants la trouvent si claire dans les liturgies des nestoriens et des eutychiens, qu'il n'y a pas moyen de le nier : mais du moins, à quelque excès que l'on porte l'impudence, on ne niera pas parmi eux, non plus que parmi les Grecs, une oblation et un sacrifice dans la célébration de l'eucharistie, et un sacrifice offert à Dieu pour les morts comme pour les vivants, et pour les péchés des uns et des autres. Tout cela passe, et on se sauve avec tout cela; avec le culte des saints et l'idolâtrie des reliques et des images; avec un sacrifice propitiatoire pour les vivants et les morts, puisque c'est pour les péchés des uns et des autres; avec la présence réelle et toutes ses suites; et ce qui est bien plus étrange, avec l'ubiquité des luthériens, avec le nestorianisme, l'eutychianisme, le semi-pélagianisme. Et qu'est-ce qui ne passe point avec ces monstres d'erreurs? Ce ne sont point seulement les

[1] *Syst. p.* 539, 548. — [2] *Gal.* V, 2. — [3] *Var liv.* XV.

fants que le ministre a voulu sauver dans toutes s sectes en vertu de leur baptême; ce sont les adul-, qui y vivent de bonne foi, et ne songent seule-ent pas à en sortir : autrement il retomberait dans cruauté qu'il rejette, de damner tant de chrétiens ui lui paraissent de bonne foi. Ouvrant la porte ı ciel à tant d'hérétiques, quel front eût-il fallu oir pour nous en exclure!

Mais le grand principe du ministre l'oblige en-re plus à nous recevoir. Car, comme on a vu sou-nt, ce qui l'oblige à sauver tant de sectes, et des ctes si corrompues de son aveu propre, c'est la condité, qui selon lui est inséparable de la parole de ieu, quoique impurement prêchée. Or la parole de ieu se prêche parmi nous autant et plus sans diffi-lté, que parmi les jacobites et les Grecs. Dieu rait cruel, selon le ministre, si cette parole n'é-it prêchée que pour rendre les hommes plus inex-sables : et c'est de là qu'il conclut qu'elle a son fet entier dans toutes ces sectes, et qu'elle y sauve elqu'un. C'est pousser la haine trop avant et trop ı delà de toutes les bornes, que de nous faire les uls pour qui Dieu puisse être cruel; les seuls qui, ı retenant les fondements du salut, et les prêchant solidement, ne puissions sauver personne; les uls à qui il faille imputer les conséquences que ous nions. Avoir un pape à sa tête pour maintenir unité et le bon ordre, même en tempérant sa puis-nce par l'autorité des canons, est-ce un crime si testable, qu'il vaille mieux nier la grâce, rejeter nécessité des bonnes œuvres, diviser la personne Jésus-Christ, absorber son humanité dans sa na-re divine, et tout cela en termes formels? Ce se-it une cruauté et une absurdité tout ensemble, l'un front humain ne pourrait soutenir.

Après cela, si on nous demande d'où vient donc e les protestants sont si difficiles envers nous; et e M. Jurieu, qui nous admet au salut, fait sem-ant de s'en repentir : la raison en est bien aisée; ce ministre nous apprend lui-même que c'est une usse politique. C'est ce qu'il a dit clairement à la ı de la préface de son Système. Ce Système, qui et tant de sectes dans l'Église universelle, et les lmet au salut, selon lui est un dénoûment des us grandes difficultés qu'on puisse faire à la ré-rme; et ce ministre déclare que *si on n'a pas en-ore beaucoup appuyé là-dessus*, c'est l'*effet de la olitique du parti* : c'est, en un mot, qu'on a vu u'il serait facile d'attirer les protestants qui aiment ı paix, dans la communion de l'Église, si une fois n leur avouait qu'on s'y pût sauver. Il n'y a per-onne qui ne fût bien aise d'assurer son salut par e moyen; et voilà bien certainement cette *politique* ont se plaint M. Jurieu, et qui a empêché jusqu'ici u'on n'appuyât beaucoup sur son système.

Je lui ai fait cette objection dans le livre des Variations[1], et il n'a eu rien à répliquer : mais ous pouvons maintenant entrer plus avant dans e secret de la réforme. Il est certain qu'au com-mencement on n'y osait dire qu'il n'y eût point de alut dans la communion romaine; au contraire, on faisait semblant de ne pas vouloir absolument y renoncer. Les deux partis de la réforme, c'est-à-dire tant les zuingliens que ceux de la Confession d'Augsbourg, se soumettaient au concile que le pape assemblerait[1]. Nous avons vu qu'on mettait au nombre des saints les plus zélés défenseurs de l'Église et de la croyance romaine, un saint Bernard, un saint Bonaventure, un saint François; et Luther reconnaissait en termes magnifiques le salut et la sainteté dans cette Église[2].

Je ne parle point des autres auteurs dont les discours vont au même but. Si dans la suite on a usé de plus de réserve, c'est l'appréhension qu'on a eue de rendre la réforme moins nécessaire au salut, et de faire voir, si on se sauvait dans la communion romaine, qu'il valait mieux s'y tenir, que d'aller risquer ailleurs son éternité. On sait ce qui se passa dans la conversion de Henri IV. Quand il pressait ses théologiens, ils lui avouaient de bonne foi, pour la plupart, qu'avec eux l'état était plus parfait; mais qu'avec nous, il suffisait pour le salut. Ce prince ne trouva jamais aucun catholique qui lui en dît autant de la prétendue réforme où il était. De là donc il concluait qu'il faudrait être insensé pour ne pas aller au plus sûr; et Dieu se servait de l'aveu de ses ministres pour faire entrer ses lumières dans le grand cœur de ce prince. La chose était publique dans la cour : les vieux seigneurs, qui le savaient de leurs pères, nous l'ont raconté souvent; et si on ne veut pas nous en croire, on en peut croire M. de Sully, qui, tout zélé huguenot qu'il était, non-seulement déclare au roi qu'il tient infaillible qu'on se sauve étant catholique, mais nomme encore à ce prince cinq des principaux ministres qui ne s'éloignaient pas de ce sentiment[3]. Cependant un si grand exemple, et la conversion d'un si grand roi, fit peur aux docteurs de la réforme, et ils n'osaient presque plus dire qu'on se sauvât parmi nous. M. Jurieu lui-même avait peine à se déclarer dans ses Préjugés légitimes. Nous avons vu[4] le passage où il dit, « qu'il ne veut point définir quelles « sont les sectes où Dieu peut avoir des élus, et où « il n'en peut avoir : l'endroit, poursuit-il, est trop « délicat et trop périlleux. » Il le dit pourtant dans la suite, comme on a vu : mais la politique du parti le faisait encore un peu hésiter alors; et ce n'est que dans son Système de l'Église qu'il blâme ouvertement cette politique.

Demandez-lui maintenant ce qu'il y avait de si *délicat* et de si *périlleux* dans ce système : était-ce de sauver les Grecs, les Russes, les jacobites, les nestoriens? Craignait-il que ses protestants n'allassent en Orient rechercher le patriarche de Constantinople, ou celui des nestoriens? Et qui ne voit au contraire que ce qu'il craignait, c'était de faciliter le passage de la réforme vers nous? Il n'en faut pas davantage pour vous convaincre que, puisqu'à la fin il s'est élevé au-dessus de la politique du parti, c'était nous qu'il voulait sauver; et ce n'était pas les

[1] *Var. liv.* XV.

[1] *Var.* III, 567, 570, 571. *Præf. Conf. Aug. Conclus. Conf. Argent.* — [2] *Var.* III, 570. — [3] *Mém. de Sully, ch.* 38. — [4] Ci-dessus, p. 339.

enfants qu'il avait en vue : ce ne sont point les enfants qu'il faut empêcher d'aller chercher leur salut dans une autre communion; les adultes seuls étaient l'objet de la politique, qu'il avait enfin méprisée en nous recevant au salut. S'il semble s'en repentir et révoquer son aveu, c'est que la politique, qu'il avait blâmée, reprend le dessus dans son esprit; et en deux mots, mes chers frères, il craint d'en avoir trop dit, et que, pour assurer votre salut, vous ne le cherchiez à la fin où lui-même il vous le montre.

Non, direz-vous, cet inconvénient n'est pas à craindre; puisque, après tout, en avouant qu'on peut se sauver dans la communion romaine, il y met des restrictions qui font trembler, et n'ouvre aux catholiques la voie du salut que par une espèce de miracle. Mais, mes frères, tout cela est vain; et malgré les restrictions odieuses et excessives de votre ministre, l'avantage que nous remportons de son aveu est grand en toutes manières. Premièrement, parce qu'il s'ensuit que l'accusation d'idolâtrie et celle d'antichristianisme est tout à fait nulle; puisque ces deux choses manifestement sont incompatibles avec le salut, et que le ministre n'a pu le nier que par la contradiction qu'on a remarquée entre ses principes : marque évidente et inévitable de leur fausseté.

Secondement, tout le monde ne donnera pas dans les idées de M. Jurieu, où il faut composer l'Église catholique de tant de sectes ennemies qui poussent le schisme et la division jusqu'à s'excommunier mutuellement, et *jusqu'aux épées tirées*, comme parle ce ministre [1]. C'est détruire le christianisme, que de donner cette faible idée de l'unité chrétienne; c'est ôter au royaume de Jésus-Christ le caractère de paix qui le rend éternel, et lui donner le caractère du royaume de Satan, prêt à tomber, selon la parole du Fils de Dieu, parce qu'il est divisé en lui-même [2]. Si donc on ouvre une fois les yeux à la vérité, si on voit qu'il n'est pas possible de nous refuser le titre de vraie Église, où l'on peut trouver le salut que nous cherchons tous, ceux qui le cherchent véritablement ne tarderont pas à pousser leurs réflexions plus loin. Ils reconnaîtront les avantages plus éclatants que le soleil de l'Église catholique romaine au-dessus de toutes les autres sociétés qui s'attribuent le titre d'Église. Ils y verront l'antiquité, la succession, la fermeté à demeurer dans le même état, sans qu'on puisse lui marquer, par aucun fait positif, ni la date du commencement d'aucun de ses dogmes, ni aucun acte où elle renonce à ses anciens maîtres. Ils y verront la chaire de saint Pierre, où les chrétiens de tous les temps ont fait gloire de conserver l'unité; dans cette chaire, une éminente et inviolable autorité, et l'incompatibilité avec toutes les erreurs, qui ont toutes été foudroyées de ce haut siége. Ils y verront en un mot tous les avantages de la catholicité, qui forcent ses ennemis, au milieu de leurs calomnies, à lui rendre témoignage : ce qui fera confesser à tous les gens de bon sens qu'on devait d'autant moins la quitter, qu'à la fin il faut avouer qu'on y trouve la vie éternelle; et il paraîtra évident que comme on est sorti de son sein, c'est à ce sein maternel qu'il faut retourner de tous les coins de la terre, pour assurer son salut.

[1] *Préj.* p. 4. — [2] *Matth.* XII, 25, 26.

En effet, en troisième lieu, les difficultés qu'on s'imagine à le trouver parmi nous ne sont point fondées en raison, mais dans la haine la plus aveugle qu'on puisse jamais imaginer; puisque même on a osé dire qu'on se sauverait plus aisém nt parmi les ariens [1], quoiqu'ils nient la divinité du Fils de Dieu. Voilà ce qu'a dit votre ministre, où vous voyez clairement que c'est la haine seule qui le fait parler : et rien ne le prouve mieux que la raison dont il se sert pour donner la préférence aux ariens : car c'est, dit-il, que parmi eux *on ne nie que cet article fondamental*, c'est-à-dire, la divinité de Jésus-Christ; et que parmi les catholiques romains on en nie plusieurs. Mais vous venez de le voir forcé d'avouer que nous n'en nions aucun : et s'il dit que nous les nions par conséquence, outre qu'il a justifié ceux qui rejettent les conséquences qu'on leur impute, toujours nous serions en meilleur état que les ariens, qui nient directement le fondement de la foi avec la divinité de Jésus-Christ. Or, constamment et selon les propres principes de M. Jurieu, ceux qui nient directement le fondement du salut sont en pire état que ceux qui ne le nient qu'indirectement et par des conséquences qu'ils rejettent. Nous sommes de ce dernier nombre, selon lui; par conséquent, sans aucun doute et selon lui-même, préférables aux ariens, au-dessous desquels il nous met : c'est donc manifestement la haine qui le fait parler, et non la raison. D'où, premièrement, je confirme, quoi qu'il dise, qu'il ne cherche qu'à diminuer l'impiété de ceux qui nient la divinité de Jésus-Christ; et je conclus, secondement, que tous les obstacles qu'on cherche avec tant d'aigreur au salut des catholiques, sans en avoir aucune raison, ne servent qu'à faire voir dans leurs adversaires une aversion injuste et insupportable.

Une objection si pressante, proposée au livre XV des Variations, est demeurée sans réplique. Vous y voyez d'un côté la haine la plus excessive et la plus aveugle qu'on puisse imaginer; et d'autre part, malgré cette haine, l'aveu le plus authentique et le plus formel, qu'on peut se sauver parmi nous. Dieu ne vous donne pas en vain ce témoignage, Dieu ne permet pas en vain que ce Caïphe prophétise : trompé et trompeur en tant d'endroits, il est forcé à dire cette vérité, pour aider les faibles, pour ramener les gens de bonne foi, et à la fin rendre les autres autant inexcusables qu'ils sont endurcis.

Enfin, si l'aveu que fait le ministre, qu'on peut se sauver parmi nous et dans l'Église romaine, n'était pas pour elle d'une extrême conséquence, ce ministre, après l'avoir fait si solennellement et tant de fois dans ses Préjugés légitimes, dans son Système, et ailleurs, comme on a vu, ne ferait pas tant d'efforts, dans sa Lettre onzième, pour nous cacher un aveu si constant, ou plutôt pour se dédire s'il pouvait. Mais il se tourmente en vain :

[1] *Préj. légit.* I. *part.* c. I. *Syst.* p. 223. *Var.* XV, 175.

et de peur que vous ne croyiez que ce ministre n'en est venu là que parce qu'il l'a bien voulu, ou qu'il en pourrait revenir s'il lui plaisait, il est bon de considérer par quelle force invincible il y a été entraîné. L'histoire en est courte; et je veux bien répéter ici, en abrégé, ce qui en est expliqué un peu plus au long, mais encore très-brièvement, au quinzième livre des Variations[1].

Tout est fondé sur la question : Où était l'Église avant la réforme? La chimère d'Église invisible ayant été vainement tentée, et à la fin étant reconnue pour insuffisante, il a fallu avouer, non-seulement que l'Église était toujours, mais encore qu'elle était toujours visible et visiblement subsistante dans une immortelle société de pasteurs et de peuple. C'est cet aveu qu'on a démontré autant nécessaire qu'important dans les écrits des ministres Claude et Jurieu, qui, après tout, n'était qu'une suite des principes déjà avoués dans la réforme. La question est donc toujours revenue : Où y avait-il dans le monde une Église semblable à celle des protestants, avant la réformation prétendue? Là, après avoir vainement cherché par toute la terre une Église qui eût la même foi que celle qui se disait réformée, il a fallu enfin avouer qu'on n'en reconnaissait aucune de cette sorte dans quelque partie que ce fût de l'univers, et ajouter que l'Église subsistait visiblement dans ce corps de pasteurs et de peuple qu'on appelait l'Église romaine, où les prétendus reformateurs, et tous ceux qui les ont suivis, avaient été élevés et avaient reçu le baptême. On pouvait donc se sauver dans cette communion : les élus de Dieu y étaient. Quoiqu'on la dît idolâtre, quoiqu'on la dît antichrétienne, ce qui est le comble des maux, des impiétés et des erreurs parmi les chrétiens; il a fallu en même temps lui donner la gloire de porter les enfants de Dieu, sans qu'elle eût perdu sa fécondité par tous les crimes et par toutes les erreurs qu'on lui imputait. La question étant ainsi résolue, du commun aveu de la réforme, une autre question s'élève naturellement. Si on pouvait se sauver dans la communion romaine avant la réforme, qui empêche qu'on ne s'y sauve depuis? N'y avait-il pas, quand on s'y sauvait, la même messe, les mêmes prières, le même culte, qu'on y veut regarder aujourd'hui comme un obstacle au salut? On s'y sauvait néanmoins : d'où viendrait donc aujourd'hui qu'on ne pourrait s'y sauver ?

Dire qu'elle eût ajouté depuis dans le concile de Trente de nouveaux articles de foi; quand cela serait, ce ne serait rien; car il était bien constant qu'on n'avait pas de nouveau ajouté la messe, ni tout ce que la réforme voulait appeler idolâtrie; et tout cela y était, pendant qu'il faut confesser qu'on s'y sauvait : pourquoi donc encore un coup ne pourrait-on maintenant que s'y damner?

Alléguer ici l'ignorance, et la faire servir d'excuse aux bonnes intentions de ceux qui vivaient avant la grande lumière de la réforme, c'est, premièrement, une fausseté manifeste; puisque la réforme prétend que dans le fond la même lumière a précédé dans les hussites, dans les vicléfites, dans les vaudois, dans les albigeois, dans Bérenger, dans les autres : et c'est, secondement, une vaine excuse pour des abus qu'on taxe d'idôlatrie manifeste; étant chose avouée parmi les chrétiens, comme elle l'est encore tout nouvellement par le ministre Jurieu, qu'on n'a jamais cru ni pensé qu'on pût sauver un idolâtre, sous prétexte d'ignorance ou de bonne foi. Ainsi excuser nos pères sur leur ignorance[1], c'était détruire entièrement l'accusation d'idolâtrie, ôter tout le fondement de la réforme et toute excuse du schisme. Il fallait donc ou damner nos pères, et ne laisser durant tant de siècles aucune ressource au christianisme, ou nous sauver avec eux : et l'argument ne souffrait aucune réplique. Ajoutez à tout cela les luthériens, que toute la réforme sauve avec la présence réelle, avec le monstre de l'ubiquité, avec le semi-pélagianisme, ennemi de la grâce de Jésus-Christ; avec l'erreur où l'on nie la nécessité des bonnes œuvres. Faites la comparaison de ces dogmes qu'on veut tolérer, avec ceux qu'on veut trouver intolérables; ajoutez l'ambiguïté des articles fondamentaux, énigme indissoluble à la réforme : voilà par où M. Jurieu s'est trouvé forcé à l'aveu que nous avons vu, et dont il est maintenant si embarrassé.

Je ne m'étonne donc pas si les ministres, et en général tous les protestants, évitent autant qu'ils peuvent la question de l'Église, comme l'écueil où ils se brisent. Ils parlent tous et toujours de cette question, comme si elle n'était pas du fond de la religion : c'est, disent-ils, une dispute étrangère, et une chicane où on les jette. Mais il faudrait donc effacer cet article du Symbole, Je crois l'Église universelle : c'est de cet article qu'il s'agit dans la question de l'Église; si on l'entend bien ou mal, ou, pour mieux dire, si on l'entend ou si on ne l'entend pas. Il s'agit donc du fond de la foi et d'un article principal du christianisme; et il n'y a pas moyen de le nier. Bien plus : il ne s'agit pas seulement ici d'un des articles principaux, mais d'un article dont la décision entraîne celle de tous les autres. Car considérons où il nous mène, et commençons par considérer où il a conduit M. Jurieu. Je ne parle plus de la conséquence qu'il a tirée malgré lui, et forcé par la vérité, qu'on peut se sauver parmi nous : en voici d'autres aussi importantes et aussi certaines. S'il y a toujours une Église où l'on se sauve, et que cette Église soit toujours visible, ce doit être en vertu de quelque promesse divine, et d'une assistance particulière qui ne la quitte jamais : car la raison nous enseigne, l'Écriture décide, l'expérience confirme, qu'*un ouvrage humain se dissiperait de lui-même*[2]. Les ministres passent condamnation; et ils avouent que l'Église subsiste visiblement dans ses pasteurs et dans son peuple en vertu de cette promesse : *Je suis avec vous;* de celle-ci : *Les portes d'enfer ne prévaudront point*, et des autres de cette nature. Mais l'Église ne peut subsister sans la profession de la vérité : c'est pourquoi M. Jurieu avoue, après M. Claude, que l'Église, à qui Jésus-Christ promet une éternelle durée, est *une Église confessante, une Église qui publie la foi*, et par conséquent qui a pour cela une assistance particulière : on

[1] *Var. liv.* XV.

[1] *Lett.* XI, *p.* 80. — [2] *Act.* V, 35 *et seq.*

on a vu les passages[1] ; et ses deux ministres l'avouent en termes formels. Il est vrai que c'est avec restriction ; car ils confessent que Jésus-Christ assiste l'Église visible, quoique non pas jusqu'au point de ne la laisser tomber en aucune erreur, du moins jusqu'au point de ne la laisser tomber en aucune erreur capitale. C'est pourquoi M. Jurieu demeure d'accord que « l'Église universelle est infaillible « jusqu'à un certain degré, c'est-à-dire jusqu'à ces « bornes qui divisent les vérités fondamentales de « celles qui ne le sont pas[2]. » C'est déjà un attentat manifeste de donner des restrictions à la promesse de Jésus-Christ qui est absolue, et trois raisons s'y opposent, tirées l'une du côté de Dieu, l'autre du côté des dogmes qu'il révèle, et la troisième du côté des promesses mêmes. Du côté de Dieu, il est tout-puissant ; *il sauve en peu, comme en beaucoup*, ainsi que dit l'Écriture[3] ; et il ne lui est pas plus difficile de garantir de toute erreur, que de quelque erreur; ni de conserver tous les dogmes, que de conserver seulement les principaux, en laissant périr cependant ceux qui en sont des accessoires et des dépendances. Il les conserve donc tous dans son Église ; d'autant plus qu'à considérer les dogmes mêmes, Jésus-Christ qui nous les a révélés, ou par lui-même ou par ses apôtres, n'est pas un maître curieux qui enseigne des dogmes inutiles et dont la croyance soit indifférente : au contraire, c'est de lui qu'il est écrit dans Isaïe : *Je suis le Seigneur qui t'enseigne des choses utiles, et qui te conduis dans la voie où tu dois marcher*[4]. Il n'a donc rien enseigné qui ne soit utile et nécessaire à sa manière : si quelqu'un de ses dogmes ne l'est pas à tous et toujours, il l'est toujours au général, et il l'est aux particuliers en certains cas : autrement il n'aurait pas dû le révéler ; et par la même raison qu'il a dû le révéler à son Église, il a dû aussi l'y conserver par l'assistance perpétuelle de son Saint-Esprit. C'est pourquoi, et c'est la troisième raison, c'est pourquoi, dis-je, les promesses de cette assistance n'ont point de restriction ; car Jésus-Christ n'en apporte aucune, quand il dit : *Je suis avec vous*, et quand il dit : *Les portes d'enfer ne prévaudront point*. Il ne dit pas, *Je suis avec vous* dans certains articles, et je vous abandonne dans les autres ; il ne dit pas, L'enfer prévaudra dans quelques points, et dans les autres je rendrai ses efforts inutiles : il dit, sans restriction, *L'enfer ne prévaudra pas*. Il n'y a point là d'exception, ni aucun endroit de sa doctrine que Jésus-Christ veuille abandonner au démon ou à l'erreur : au contraire, il a dit que l'Esprit qu'il enverrait à ses apôtres *leur enseignerait*, non pas quelque vérité, mais *toute vérité*[5] : ce qui devait durer éternellement, à cause que cet Esprit ne devait pas seulement *être en eux*, mais encore *y demeurer*[6], et que Jésus-Christ *les avait choisis*, non-seulement pour *porter du fruit*, mais encore afin *que le fruit qu'ils porteraient demeurât*[7] ; et, comme dit Isaïe[8], *afin que l'Esprit qui était en eux et la parole qu'il leur mettrait à la bouche passât de génération en génération, de la bouche du père à celle du fils, et à celle du petit-fils, et ainsi à toute éternité*. Ces promesses n'ont point d'exceptions ou de restrictions, et on n'y en peut apporter que d'arbitraires, qu'on tire de son cœur et de son esprit particulier ; ce qui est la peste de la piété. Que le Seigneur juge donc entre nous et nos frères ; ou plutôt qu'il prévienne son jugement, qui serait terrible, en leur inspirant la docilité pour les jugements de l'Église à qui Jésus-Christ a tout promis. Mais, sans les pousser plus loin qu'ils ne veulent, ce qu'ils nous donnent suffit pour les tirer de tous leurs doutes ; et vous en serez convaincus en lisant le xve livre de l'Histoire des Variations : car je ne veux ici répéter ni soutenir que ce que M. Jurieu en a attaqué dans ses réponses.

Il traite avec un grand air de mépris les sophismes de ce livre, comme il les appelle, et ne daigne entrer dans cet examen ; mais puisqu'il a quelques endroits qu'il a jugés dignes de réponse, voyons s'il y en aura du moins un seul où il ait pu se défendre. Comme il ne songe, à dire vrai, qu'à rendre tout difficile, il prétend qu'on tombe parmi nous dans des embarras inévitables, par le recours qu'on y a dans les controverses aux décisions de l'Église universelle ; parce que l'Église universelle *n'enseigne rien*, selon lui, *ne décide rien, ne juge rien*[1], et qu'on n'en peut savoir les sentiments qu'avec un travail immense.

On voit bien où cela va : c'est à jeter tout particulier, savant ou ignorant, et jusqu'aux femmes les plus incapables, dans la discussion du fond des controverses, au hasard de n'en sortir jamais, ou de n'en sortir que par une chute ; et au hasard, en s'imaginant avoir tout trouvé de soi-même, de se laisser emporter au premier venu. Voilà où M. Jurieu et ses semblables ont entrepris de mener tous les fidèles.

Pour cela, ce ministre a osé dire que *l'Église n'enseigne rien et ne juge rien*. Comment le peut-il dire, puisqu'il dit en même temps que le consentement de toutes les Églises *à enseigner certaines vérités est une espèce de jugement, et* de JUGEMENT INFAILIBLE ; si infaillible, selon lui, qu'il fait une *démonstration* (ce sont ses paroles), et qu'on ne peut regarder que comme une *marque certaine de réprobation*[2] l'audace de s'y opposer? Ce sont encore ses paroles, et on ne pouvait en imaginer de plus fortes. Mais, poursuit-il, on ne peut savoir le sentiment de l'Église universelle qu'avec beaucoup de recherches. Quelle erreur! et pourquoi ainsi embrouiller les choses les plus faciles ? On fait imaginer à un lecteur ignorant que, pour savoir les sentiments de l'Église catholique, il faut envoyer des courriers par toute la terre habitable ; comme s'il n'y avait pas dans les pays les plus éloignés des choses dont on peut s'assurer infailliblement, sans qu'il en coûte autre chose que la peine de vouloir

[1] *Var. liv.* XV. — [2] *Syst. p.* 256. *Var. liv.* XV. — [3] *Reg.* XIV, 6. — [4] *Is.* XLVIII, 17. — [5] *Joan.* XVI, 13. — [6] *Ibid.* XIV, 16, 17. — [7] *Ibid.* XV, 16. — [8] *Is.* LIX, 21.

[1] *Var. liv.* XV. *Syst. p.* 6, 217, 233 *et suiv.* — [2] *Ibid. Syst. p.* 296.

ndre ; ou que tout particulier, dans quelque
l'il habitât du monde connu, ne pût pas
savoir ce qui, par exemple, avait été dé-
cée ou à Constantinople sur la divinité de
rist ou du Saint-Esprit, et ainsi du reste.
s comment on peut contester des choses si
; ni comment on peut s'imaginer qu'il
ile d'apprendre des décisions, que ceux
nt sont soigneux de rendre publiques par
noyens possibles; en sorte qu'elles devien-
i éclatantes que le soleil, et qu'on en peut
ue saint Paul disait de la prédication apos-
Le bruit s'en est répandu dans toute la
la parole en a pénétré jusqu'aux extré-
l'univers [1]. Saint Paul parlait aux Romains
ité qui leur était connue, sans avoir besoin
ier des courriers par tout le monde, ni
ndre des réponses. Et pour venir à des
qui touchent de plus près les protestants,
voyer en Suède pour savoir qu'on y pro-
théranisme, ou en Écosse pour savoir que
isme y prévaut, et que l'épiscopat y est
ı Hollande, pour savoir que les arminiens,
fort répandus, tendent fort à la croyance
iens? Mais puisque le ministre est en hu-
contester tout, qu'il se souvienne du moins
l a dit lui-même : que ce consentement de
universelle est la règle la plus sûre pour
uels sont les points fondamentaux, et
nguer de ceux qui ne le sont pas : ques-
it-il, si épineuse et si difficile à résou-

s passages de M. Jurieu, que je lui objecte
e, dans le livre XV des Variations. Ils
t importants, et surtout le dernier, pour
l'autorité infaillible des jugements de l'É-
e croyez-vous, mes chers frères, que ce
y réponde? Une chose rare sans doute :
a, et voyez d'abord de quelle hauteur il le
On veut bien que M. Bossuet sache qu'on
e pas à des simples, mais à des savants,
minent la question des points fondamen-
non fondamentaux. Mais, poursuit-il un
rès, à l'égard des simples cette règle est
usage [3]. » Mais quelle règle auront donc
les pour résoudre cette question *si épi-*
t difficile? L'Écriture. Mais comment donc
s que *la règle la plus sûre* est le consen-
es Églises? Il y aurait donc une règle plus
l'Écriture? Mais si l'Écriture est claire,
vous le soutenez, comment est-ce que la
des articles fondamentaux est *si épineuse*
ficile à résoudre? Ou bien est-ce qu'elle
ile pour les savants seulement, sans l'être
simple peuple; et que l'Écriture, qui la
ur le peuple, ne la décide pas pour les
Reconnaissez que souvent on s'embarrasse
, quand on ne songe, en expliquant les dif-
qu'à éblouir le vulgaire. Mais voici un beau
nt [4] : « C'est que les simples ne sont guère
« appelés à distinguer les points fondamentaux;
« cela ne leur est aucunement nécessaire. Mais s'ils
« veulent entrer dans cet examen, leur unique rè-
« gle sera LEUR RAISON ET L'ÉCRITURE SAINTE;
« et par ces deux lumières ils jugeront aisément du
« poids et de l'importance d'une doctrine pour le
« salut. » Mais si les simples peuvent le *juger aisé-*
ment, pourquoi les savants seront-ils les seuls à qui
cette question *est si épineuse et si difficile à re-*
soudre? La raison et l'Écriture ne sont-elles que
pour les simples? Et les savants ont-ils une autre
règle de leur croyance que les autres? Mais pour-
quoi vous met-on ici *votre raison* avec *l'Écriture?*
Leur raison et l'Écriture, dit-on, *seront leur uni-*
que règle. Est-ce qu'à ce coup l'Écriture n'est pas
suffisante? ou bien est-ce qu'en cette occasion il
faut avoir de la raison pour bien entendre l'Écri-
ture, et que dans les autres questions la raison n'est
pas nécessaire? O peuples fascinés et préoccupés!
car c'est à vous que je parle ici; et je laisse pour un
moment les superbes docteurs qui vous séduisent :
ne sentirez-vous jamais que vos ministres se jouent
de votre foi? Car, je vous prie, pourquoi vous
exclure de l'examen des articles fondamentaux, et
se le réserver à eux seuls? N'est-ce pas un article
nécessaire à tous, de bien savoir, par exemple, que
Jésus-Christ *est le fondement* [1]? Mais si quelqu'un
venait dire que l'article de sa divinité, ou celui du
péché originel et de la grâce, ou celui de l'immor-
talité de l'âme et de l'éternité des peines, ou
quelque autre de cette importance, n'est pas fon-
damental, et qu'il faut communier les sociniens
qui les nient; pourquoi le peuple sera-t-il exclu
de la connaissance de cette question? Mettons,
par exemple, que quelque ministre ose avancer
qu'il faut recevoir à la communion, non-seulement
les luthériens, mais encore ceux qui rejettent les
articles qu'on vient de rapporter, ou qui veulent
qu'ils n'appartiennent pas à l'essence de la religion :
ce n'est point là une idée en l'air; M. Jurieu sait
bien que plusieurs ont proposé et proposent encore
de semblables tolérances : les docteurs jugeront-ils
seuls cette question, ou seront-ils infaillibles à cette
fois, et le peuple sera-t-il tenu de les en croire à l'a-
veugle? Mais si les ministres se trompent, car ils ne
veulent être infaillibles, ni en particulier, ni en corps;
faudra-t-il consentir à leur erreur? Peuple aveugle!
où vous mène-t-on, en vous disant que vous voyez
tout par vous-même? et à qui peut-on mieux ap-
pliquer cette parole du Sauveur : *Si vous étiez*
aveugles, vous n'auriez point de péché; mais
maintenant que vous dites : Nous voyons; votre
péché demeure sur vous [2]?

Mais voici encore une autre illusion. M. Ni-
cole presse le ministre sur l'invincible difficulté
où se trouvera une bonne femme dans un article
important; lorsque, par exemple (car il m'est per-
mis de réduire la question générale à un cas parti-
culier), lors, dis-je, qu'un socinien viendra lui
dire, comme font tous ceux de cette secte, que

x, 18. *Ps.* XVIII, 5. — [2] *Ubi supra.* — [3] *Lett.* XI,
— [4] *Ibid.*

[1] I. *Cor.* III, 11. — [2] *Joan.* XI, 11.

l'intelligence des paroles par où on lui prouve la divinité de Jésus-Christ, ou le péché originel, ou l'éternité des peines, dépend des langues originales, dont les versions, et même les plus fidèles, ne peuvent jamais égaler la force ni remplir toutes les idées. L'embarras assurément n'est pas petit, lorsqu'avec les protestants on tient pour certain que dans les points de la foi on ne peut se fier qu'à soi-même; et cette femme est agitée d'une terrible manière. Mais M. Jurieu apaise ses troubles, en lui disant[1] : « qu'une simple femme qui aura appris le « Symbole des apôtres, et qui l'entendra dans le « sens de l'Église universelle, sera peut-être dans « une voie plus sûre que les savants qui disputent « avec tant de capacité sur la diversité des versions. » Le livre des Variations proposait encore à votre ministre ce témoignage tiré de lui-même, où il paraît clairement que, pour tirer d'embarras cette pauvre femme, il lui propose l'autorité de l'Église universelle, comme un moyen plus facile que celui de la discussion. C'était là parler en catholique; c'était donner à cette femme le même moyen d'affermir sa foi, que nous donnons généralement à tous les fidèles; et dans un état si embarrassant, votre ministre n'a pu s'empêcher de revenir à notre doctrine. Mais il tâche de se relever contre cet aveu. « Vit-on jamais, répond-il[2], une plus misérable « chicanerie? Le ministre dit bien qu'une femme « peut entendre le Symbole dans le sens de l'Église « universelle; mais il ne dit pas qu'elle puisse sa- « voir le sens de l'Église universelle. » Et un peu après : « Elle ne connaîtra point le sens de l'Église « universelle par l'Église universelle elle-même; ce « sera par l'Écriture. Car elle fera ce raisonnement : « C'est ici le vrai sens de l'Écriture; et par conséquent « c'est celui de l'Église universelle. » Ne voilà-t-il pas un doute bien résolu, et une femme bien contente? Troublée en sa conscience sur l'intelligence de l'Écriture, et embarrassée d'un examen où elle se perd, elle trouvait du soulagement lorsque vous la renvoyiez à l'autorité de l'Église universelle, comme à un moyen plus connu; et maintenant vous lui faites voir qu'elle ne voit goutte en ce moyen! Pourquoi donc le lui proposer? qui vous obligeait à lui parler de l'Église universelle, pour dans la suite l'embarrasser d'avantage? et ne valait-il pas mieux, selon vos principes, sans lui parler de l'Église ni du Symbole, la renvoyer tout court à l'Écriture, que d'y revenir enfin par ce circuit embarrassant? Mais c'est que les principes de la réforme veulent une chose, et que la force de la vérité ou plutôt le besoin pressant d'une conscience agitée en demande une autre.

Que si le ministre nous demande comment on peut s'assurer du consentement de tous les siècles dans certains articles, sans lire beaucoup d'histoires et remuer beaucoup de livres : ce moyen était tout trouvé dans les principes qu'il posait, s'il eût voulu les pousser dans toute leur suite. Il n'avait qu'à se souvenir que Jésus-Christ, selon lui, promet une Église où la vérité sera toujours annoncée, du moins quant aux articles capitaux; infaillible par conséquent à cet égard, comme il en est convenu. Or une Église infaillible n'erre dans aucun moment; qui n'erre point croit toujours la même chose; et il n'y a dans ce cas qu'à voir ce qu'on croit de son temps pour savoir ce qu'on a toujours cru[1]. Les principes sont avoués, la conséquence est claire; on nous donne un dénoûment sûr à la principale difficulté qu'on nous fait sur l'autorité de l'Église. On nous objecte sans cesse, et autant de fois que nous recourons à cette autorité, que c'est recourir aux hommes, au lieu de se tourner du côté de Dieu. Que si on avoue maintenant que le consentement de l'Église est une règle certaine, et *la plus sûre de toutes*, il est clair qu'en s'y soumettant ce n'est pas aux hommes qu'on cède, mais à Dieu; et l'objection que la réforme nous faisait est résolue par la réforme même.

C'est ce que j'ai dit au ministre[2]; et sans seulement songer à y répondre, il continue ses plaintes contre l'évêque de Meaux en cette sorte : « Vit-on « jamais un plus étrange exemple de hardiesse, que « l'accusation qu'il fait aux ministres Claude et Ju- « rieu, d'avoir confessé ou écrit qu'il n'est pas né- « cessaire aux simples de lire et d'étudier l'Écriture « sainte? Dans quel esprit faut-il être pour imputer « à des gens un aveu formellement contraire à tou- « tes leurs disputes et à leurs sentiments[3]? » Le ministre change un peu les termes. Je n'accuse ni M. Claude ni lui de nier absolument la nécessité de lire ou d'étudier l'Écriture sainte : je dis seulement qu'ils ont nié que l'Écriture fût nécessaire aux simples pour former leur foi. Et afin de marquer les termes précis de l'accusation, je soutiens que ces deux ministres ont enseigné positivement « que l'Écriture n'est pas nécessaire au fidèle pour « former sa foi; qu'il peut la former sans avoir lu « aucun livre, et sans savoir même quels sont les li- « vres inspirés de Dieu[4]. » J'avoue bien que cette doctrine est contraire à toutes les maximes de la secte, et c'est aussi pour cette raison que je maintiens que la secte est insoutenable, puisqu'à la fin il en faut nier toutes les maximes. Mais voyons ce qu'on nous répond. Voici les propres paroles de M. Jurieu[5] : « Les ministres Claude et Jurieu ont « avoué qu'il n'était pas d'une absolue nécessité « aux simples d'étudier la question des livres cano- « niques et apocryphes : donc ils ont avoué qu'il ne « leur est pas permis de lire l'Écriture. Quelle « croyance devez-vous avoir à un convertisseur d'une « mauvaise foi si découverte? » Encore un coup, on change les termes de l'accusation pour lui ôter la vraisemblance : car qui croira que des ministres en soient venus jusqu'à dire que la lecture de l'Écriture ne soit pas permise aux simples? Aussi n'est-ce pas là ce que je dis; mais seulement, que l'Écriture *n'est pas nécessaire au fidèle pour former sa foi*. Voilà mon accusation, surprenante à la vérité contre des ministres; mais par malheur pour celui-

[1] *Syst. liv.* III, *ch.* 4, *p.* 463. — [2] *Lett.* XI, *p.* 83.

[1] *Var. liv.* XV. — [2] *Ibid.* — [3] *Lett.* XI, *p.* 83, *c.* 2. — [4] *Var. liv.* XV. — [5] *Lett.* XI, *p.* 83.

, qui fait tant l'étonné, il en avoue déjà la moitié, encore, comme on va voir, une moitié qui entraîne l'autre. Car enfin, qu'il biaise tant qu'il lui plaira, qu'il tâche de dissimuler son aveu, en disant qu'il n'est pas *de nécessité absolue aux simples d'étudier la question des livres canoniques* : ou cette question est indifférente, et les fidèles forment leur foi sans connaître quels sont les livres divins; ou s'il leur est nécessaire de le savoir, et qu'ils ne le sachent pas, il faudra bien ou qu'ils l'étudient, ou qu'ils s'en fient à leurs docteurs et à l'autorité de l'Église; ou que, comme des fanatiques, ils attendent que, sans étude et sans aucun soin, Dieu leur révèle par lui-même les livres divins. Quoi qu'il en soit, et de quelque côté qu'il se tourne, au fond il est constant qu'il accorde ce que M. Claude avait aussi accordé, qu'il n'est pas besoin qu'un homme étudie la *question des livres apocryphes et canoniques* ; et il avoue lui-même en termes formels « que la question des livres apocryphes et canoniques fait partie de cette science qu'on appelle théologie; mais qu'elle ne fait point partie de l'objet de la foi [1]. » Quoi donc! il n'appartient point à la foi si l'Apocalypse, si l'Épître aux Hébreux, si d'autres livres sont divins ou non? On peut errer sur ce point sans blesser la foi ? Que deviendra donc la doctrine, que l'Église romaine est Babylone [2]; doctrine si importante, qu'elle est à présent le principal fondement de la séparation, et un article sans lequel on ne peut pas être chrétien? Que deviendra cet article selon la réforme, et quel fondement aura-t-il, si l'on peut révoquer en doute la divinité de l'Apocalypse? D'ailleurs, s'il est permis une fois aux simples de croire, par exemple, sur la foi de saint Innocent et du concile de Carthage, pour ne point parler ici des autres auteurs, que les livres des Machabées sont divins; il faudra donc passer nécessairement, et le sacrifice pour les morts, et la rémission des péchés après cette vie [3], comme choses révélées de Dieu. Je crois alors que la question des livres canoniques ou apocryphes deviendra appartenante à la foi, autant pour les simples que pour les doctes protestants : autrement ce qu'on leur donne pour assuré par la foi ne le sera plus. Que dira ici la réforme, si vivement pressée par les propres réponses de ses ministres? Avouez que la confusion se met parmi vous d'une manière terrible, et, comme disait le Psalmiste, que *l'iniquité se dément* trop visiblement *elle-même* [4].

Mais, encore, qui pouvait obliger deux ministres si précautionnés et si subtils à un aveu si considérable? Je le dirai en peu de mots : c'est qu'enfin ils ont reconnu qu'on ne peut plus soutenir cet article de la réforme : « qu'on connaissait « les livres divins pour canoniques, non tant par « le consentement de l'Église universelle, que par « le témoignage et la persuasion intérieure du Saint-« Esprit [5]. » Les ministres ont bien senti que de faire croire à tous les fidèles qu'ils vont connaître d'abord par un goût sensible la divinité du Cantique des cantiques, ou du commencement de la Genèse, ou d'autres livres semblables, sans le secours de la tradition; ce serait une illusion trop manifeste, ou, pour enfin trancher le mot, un franc fanatisme. De renvoyer les fidèles au consentement de l'Église, que, pour ne point donner tout à l'inspiration fanatique, on était forcé en cette occasion de reconnaître du moins comme un moyen subsidiaire; cela serait dangereux : car, à quelque prix que ce soit, on veut que ce consentement de l'Église, moyen que l'antiquité a toujours donné pour si facile, soit d'une recherche si abstruse et si embarrassante, que les simples n'y connaissent rien. Que faire donc? Le plus court a été de dire que la question des livres canoniques et apocryphes, où il s'agit d'établir le fondement de la foi et la parole qui en règle tous les articles, n'appartient pas à la foi et n'est pas nécessaire aux simples.

Mais comme enfin il a bien fallu donner aux simples un moyen facile de discerner les livres divins d'avec les autres, à moins de les exposer à autant de chutes que de pas, on a trouvé ce moyen dans nos jours, de dire que la foi commence par sentir les choses en elles-mêmes; et que, par le goût qu'on a pour les choses, on apprend aussi à goûter les livres où elles sont contenues. C'est ce que le ministre Claude a dit le premier, cet homme que les protestants nomment maintenant leur invincible Achille : c'est ce que le ministre Jurieu a suivi depuis; et voici ses propres paroles [1] : « C'est la doc-« trine de l'Évangile et la véritable religion qui fait « sentir sa divinité aux simples, indépendamment « du livre où elle est contenue ; » et pour conclusion : « En un mot, continue-t-il, nous ne croyons pas « divin ce qui est contenu dans un livre, parce que « ce livre est canonique ; mais nous croyons qu'un « tel livre est canonique, parce que nous avons « senti que ce qu'il contient est divin : et nous « l'avons senti comme on sent la lumière quand « on la voit, la chaleur quand on est auprès du « feu, le doux et l'amer quand on mange. »

Ainsi, contre les maximes qu'on avait crues jusqu'ici les plus constantes dans la réforme, le fidèle ne forme plus sa foi sur l'Écriture; mais après avoir formé sa foi en lui-même, indépendamment des livres divins, il commence la lecture de ces livres. Ce n'est donc point pour apprendre ce que Dieu a révélé qu'il les lit : il le sait déjà, ou plutôt il le sent; et je vous laisse à penser avec cette prévention s'il trouvera autre chose dans ces divins livres que ce qu'il aura déjà cru voir comme on voit le soleil, et sentir comme on sent le froid et le chaud.

Or, cela, c'est formellement ce qu'enseignent les fanatiques, comme il paraît par leurs thèses : car voici celles que les quakers ou les trembleurs, c'est-à-dire les fanatiques les plus avérés, ont publiées, et qu'ils ont ensuite traduites en français par ces paroles [2] : « Les révélations divines et

[1] *Syst. liv.* III, *ch.* 2, *p.* 451, 453. — [2] *Préf.* de l'*Acc. des Proph. Lett.* XI, *etc.* — [3] *II. Mach.* XII, 43 *et seq.* — [4] *Ps.* XXVII, 12. — [5] *Conf. de foi*, *art.* 4.

[1] *Déf. de la Réf. II. part. ch.* 9, *p.* 196 *et suiv. Syst. liv.* III, *ch.* 2, *p.* 453. — [2] *Les Princ. de la Vér. etc.*, *avec les Thèses théolog. impr. à Roterd. en* 1675; *Th.* 2, *p.* 21, 22.

« intérieures, lesquelles nous croyons absolument « nécessaires pour FORMER LA VRAIE FOI ; comme « elles ne contredisent point au témoignage ex- « térieur des Écritures, non plus qu'à la saine rai- « son ; aussi n'y peuvent-elles jamais contredire. « Il ne s'ensuit pas toutefois de là que ces révélations « divines DOIVENT ÊTRE SOUMISES à l'examen du « témoignage extérieur des Écritures, non plus « qu'à celui de la raison naturelle et humaine, com- « me à la plus noble et à la plus certaine règle et « mesure : car la révélation divine et illumination « intérieure est une chose qui de soi est évidente « et claire, et qui contraint, par sa propre évidence et « clarté, un entendement bien disposé à consen- « tir, et qui le meut et le fléchit sans aucune ré- « sistance ; ne plus ne moins que les principes « naturels meuvent et fléchissent l'esprit au con- « sentement des vérités naturelles, comme sont : « Le tout est plus grand que sa partie : Deux con- « tradictoires ne peuvent être ensemble vrais ou « faux. » D'où s'ensuit la troisième thèse, que *de ces saintes révélations de l'Esprit de Dieu sont émanées les Écritures*, dont la thèse fait une espèce de dénombrement, et puis elle poursuit en cette sorte : « Cependant ces Écritures n'étant seulement que la « déclaration de la source d'où elles procèdent, et « non pas cette même source, elles ne doivent pas « être considérées comme le principal fondement « de toute vérité et connaissance, ni comme la règle « première et très-parfaite de la foi et des mœurs ; « quoique rendant un fidèle témoignage de la pre- « mière vérité, elles en soient et puissent être esti- « mées la seconde règle, subordonnée à l'esprit, du- « quel elles tirent toute l'excellence et toute la cer- « titude qu'elles ont. »

Quand ils disent que l'Écriture n'est que la seconde règle, conforme néanmoins à la première, qui est la foi déjà formée dans l'intérieur avec toute sa certitude par la révélation avant l'Écriture ; ils ne font que dire en autres termes ce qu'on vient d'entendre de la bouche de vos ministres : qu'avant toute lecture des livres divins, on a déjà senti au dedans toute vérité ; comme on sent le froid et le chaud, c'est-à-dire, d'une manière dont on ne peut jamais douter : ce qui opère nécessairement, non qu'on juge de ces sentiments par l'Écriture, et qu'on les rapporte à cette règle comme à la première, ainsi qu'on l'avait toujours cru dans la réforme ; mais qu'on accommode l'Écriture à sa prévention, et qu'on appelle cette prévention de son jugement une révélation de l'Esprit de Dieu. Qu'on me cherche un moyen plus sûr de faire des fanatiques. La réforme tombe à la fin dans ce malheur ; et c'était l'effet nécessaire de ces enseignements.

Je ne m'étonne donc pas si M. Jurieu a tant déguisé l'accusation que je lui faisais, aussi bien qu'à M. Claude ; et s'il en a dissimulé la moitié, c'est-à-dire, cette formation, pour ainsi parler, de la foi indépendamment de l'Écriture. Pressé par la vérité, on hasarde de telles choses dans un long discours, où les simples ne les sentent pas au milieu d'un embarras infini de questions et de distinctions dont on les amuse ; mais s'il eût fallu dire la chose en trois mots précis dans un article d'une lettre, on eût fait trop tôt sentir à la réforme l'étrange variation qu'on introduit dans ses maximes les plus essentielles : et tout le monde aurait frémi à un établissement si manifeste du fanatisme, où l'on veut que chacun juge de sa foi par son goût, c'est-à-dire, qu'il prenne pour inspiration toutes les pensées qui lui montent dans le cœur ; en un mot, qu'il appelle Dieu tout ce qu'il songe.

Ainsi cette accusation de l'évêque de Meaux, qui devait faire sentir toute la mauvaise foi de ce convertisseur (plût à Dieu, encore une fois, que j'eusse pu mériter ce titre !), se trouve à la fin très-véritable : mais le ministre sera encore plus tôt confondu dans sa dernière plainte. Elle est fondée sur ce qu'il exclut les sociniens et les autres sectes semblables d'être *des communions, et des communions chrétiennes*, à cause qu'elles ne *sont ni anciennes ni étendues* ; d'où j'ai conclu qu'il reconnaît donc que toute communion chrétienne doit avoir l'antiquité, c'est-à-dire, la succession, qui manque visiblement aux calvinistes[1]. Cette conséquence est claire, ce raisonnement est court et démonstratif. Toute communion chrétienne, selon M. Jurieu, doit avoir *l'antiquité* ou la succession, et en même temps *l'étendue* : elle ne doit pas venir d'elle-même ; mais elle doit montrer ses prédécesseurs dans tous les temps précédents : elle ne doit pas s'élever comme une parcelle détachée du tout, ni comme le petit nombre qui se soulève contre le grand et contre l'universalité ; c'est-à-dire, en autres termes, que toute société chrétienne doit être universelle et pour les temps et pour les lieux ; et voilà ce beau caractère de catholicité, tant loué par les chrétiens de tous les âges, caractère inséparable de la vraie Église, et en même temps inimitable à toutes les hérésies, dont aussi M. Jurieu se sert lui-même pour confondre les sociniens. Mais il ne veut pas entendre qu'il confond en même temps toute la réforme : car ayant trouvé dans le livre des Variations cette objection tirée de lui-même : « Cela est faux, répond-il[2] : si le ministre a dit que, « par les communions qu'il renferme dans l'Église « universelle, il n'entend que les grandes commu- « nions qui ont de l'étendue et de la durée, c'est à « la vérité pour en exclure les sociniens, qui n'ont « ni étendue ni durée ; mais il n'a pas voulu dire que « quand cette secte aurait étendue et durée, il voulût « la renfermer dans le vrai christianisme. » Je l'entends. La succession et l'étendue ne font pas qu'on soit compris dans l'Église : à la vérité on en est exclu par le défaut de ces deux choses, il faut plus que cela pour l'inclusion ; mais pour l'exclusion cela suffit : je n'en veux pas davantage. On est exclu du titre d'Église et de communion chrétienne, lorsqu'on manque de succession et d'étendue (c'est la proposition de M. Jurieu contre les sociniens) : or est-il que les calvinistes et les luthériens, comme

[1] *Syst. liv.* III, *ch.* I, *p.* 232. *Var. liv.* XV. [2] *Lett.* XI, *p.* 84.

toutes les autres sectes, n'avaient au commencement ni antiquité ou succession, ni étendue, non plus que les sociniens : comme eux donc ils étaient alors exclus de l'Église universelle; qui est tout ce que je voulais dans l'Histoire des Variations, et à quoi M. Jurieu n'a pas seulement songé à répondre, quoiqu'il traite expressément cet endroit-là.

Il est donc vrai, mes chers frères, que la vérité l'accable. Il a conçu une injuste horreur contre l'Église romaine; sa haine le porte jusqu'à dire qu'on se sauve plus aisément avec les ariens qu'avec elle : mais à la fin il faut avouer qu'on fait son salut dans sa communion. Il fait semblant d'être impitoyable aux sociniens, jusqu'à les mettre sans miséricorde au rang des mahométans : cependant les principes qu'il pose le forcent à reconnaître que leur erreur n'empêcherait pas que leur prédication ne produisît de vrais saints dans leur communion, s'ils pouvaient venir à bout d'être une communion ou une société chrétienne. Il entreprend de leur montrer qu'ils n'en sont pas une, et qu'ils ne méritent pas le nom d'Église, à cause de leur état malheureux où manquent ces deux caractères, l'antiquité, ou la succession et l'étendue. Mais, quoi! un calviniste reprocher aux autres le défaut de succession ou d'étendue! ne songe-t-il pas à lui-même et à la société dont il est ministre? Cette société se méconnaît-elle? un siècle ou deux de durée lui ont-ils fait oublier ses commencements, et ne sentira-t-elle jamais qu'elle les condamne? Non, mes frères, la vérité est plus forte que toutes ces considérations. Parle, parle, dit-elle au ministre; condamne les sociniens par une preuve qui retombera contre toi-même : ainsi deux mauvaises sectes seront percées d'un même coup, et à travers du socinien le calviniste portera le couteau jusque dans son propre sein. Je vous avais dit, mes frères, dès mon premier Avertissement, que cela devait arriver; mais maintenant le fait est constant par l'expérience.

Que si vous dites peut-être qu'aussi votre ministre s'est trop avancé, et qu'il a eu tort de se servir de ces preuves dont les papistes tirent de si grands avantages; désabusez-vous, mes chers frères : car il n'avait point d'autre moyen d'exclure les sociniens de l'unité de l'Église, et du nombre des sociétés vraiment chrétiennes. Vous avez vu ses variations sur leur sujet; mais dans les temps où il a voulu les exclure du titre d'Église et de communion chrétienne, il n'avait point de meilleur moyen de le faire, qu'en leur montrant, par le défaut de la succession et de l'étendue, qu'ils ne méritaient même pas le nom de communion, qu'il ne pouvait refuser aux sociétés à qui il attribuait la succession et l'étendue.

Voilà donc une première raison qui l'obligeait à condamner les sociniens par le défaut d'étendue et d'antiquité. Mais une autre raison plus pressante l'y forçait encore : c'est qu'il sentait en sa conscience que cette preuve, quoique fatale à votre réforme, en effet et par elle-même était invincible : car, mes frères, ce sera toujours, quoi qu'on en dise, un coup mortel aux sociniens, et à tous ceux qui nient ou qui ont nié la divinité du Fils de Dieu, toutes les fois que vous leur direz : Quand vous êtes venus au monde, il n'y avait dans le monde personne de votre croyance : si donc votre doctrine est la vérité, il s'ensuit que la vérité était éteinte sur la terre. Cette objection suffit pour fermer la bouche à ces hérétiques : ils n'ont rien eu, ils n'ont rien encore, ils n'auront jamais rien à y répondre toutes les fois que vous la ferez : car nulle oreille chrétienne ne souffrira qu'on assure que sous un Dieu si puissant, si sage, si bon, la vérité soit éteinte sur la terre. Mais en même temps que vous aurez lâché le mot, et que vous aurez fait cette objection aux hérétiques qui venaient nier la divinité du Fils de Dieu; en même temps nous retombons sur vous, et nous vous forçons d'avouer que la vérité, qu'on se vantait de rétablir dans la réforme, était donc éteinte avant que la réforme parût, aussi bien que celle que les sociniens, et avant eux les ariens, les paulianistes et les autres, se vantaient de rétablir.

Il n'est pas vrai, direz-vous; il y avait *les sept mille qui n'avaient point fléchi le genou devant Baal.* Mais qui empêche les ariens et les sociniens, et en un mot tous les hérétiques, d'en dire autant? On les confond, en leur montrant que la vérité ne voulait pas seulement être crue, mais encore annoncée, et que l'Église ne devait pas être seulement, mais encore être visible, ainsi que nous l'avons vu très-clairement reconnu par vos ministres. Mais sans avoir recours à cet argument, quoique invincible, on les confond encore par une voie plus courte, en leur disant : Si lorsqu'un Artémon, un Paul de Samosate, un Bérylle, un Arius, et les autres qui s'opposaient à la divinité de Jésus-Christ, ont commencé à prêcher, leur doctrine eût déjà été dans l'Église, en quelque sorte que ce fût, cachée ou publique; on ne se serait pas étonné de leur nouveauté, ils n'auraient pas été réduits à n'être d'abord que quatre ou cinq, ni contraints d'avouer qu'ils avaient eux-mêmes été élevés dans une croyance contraire à celle qu'ils voulaient introduire dans le monde, sans pouvoir nommer personne, je ne dis pas qui la professât, mais qui la reçût auparavant. Osez faire le même argument à ces hérétiques; vous les réduirez à la honte de ne pouvoir trouver dans tout l'univers un seul homme qui crût comme eux quand ils sont venus. Mais en même temps vous voilà perdus, puisque vous ne sauriez vous sauver du même reproche.

La preuve en est bien facile, en vous faisant seulement cette demande. Mes frères, donnez gloire à Dieu. Quand on a commencé votre réforme, y avait-il, je ne dis pas quelque Église (car il est déjà bien certain qu'il n'y en avait aucune), mais du moins y avait-il un seul homme, qui en se joignant à Luther, à Zuingle, à Calvin, à qui vous voudrez, lui ait dit en s'y joignant : J'ai toujours cru comme vous; je n'ai jamais cru ni à la messe, ni au pape, ni aux dogmes que vous reprenez dans l'Église romaine? Mes chers frères, pensez-y bien, vous a-t-on jamais nommé un seul homme qui se soit joint de cette sorte à votre réforme? En trouverez-vous quelqu'un dans vos Annales, où l'on a ramassé autant qu'on a pu

tout ce qui pouvait vous justifier contre les reproches des catholiques, et surtout contre le reproche de la nouveauté, qui était le plus pressant et le plus sensible? Donnez gloire à Dieu, encore un coup; et en avouant que jamais vous n'avez rien ouï dire de semblable, confessez que vous êtes dans la même cause que les sociniens, et que tout ce qu'il y a jamais eu d'hérétiques.

Vous pouvez dire, mes frères, car je cherche tous les moyens dont vous pouvez fortifier vos prétentions; vous pouvez donc dire : Il est vrai, on ne nous a jamais nommé personne qui se soit rangé dans la réforme, en disant qu'il avait toujours cru comme elle; mais c'est aussi que peut-être on n'a jamais fait cette question à nos ministres. Mes chers frères, ne vous flattez pas de cette pensée : on la leur a faite cent fois; on leur a demandé cent fois qu'ils montrassent quelqu'un qui crût comme eux quand ils sont venus : moi-même, le dernier des évêques, et le moindre des serviteurs de Dieu, j'ai demandé à M. Claude [1], le plus subtil de vos défenseurs, s'il pouvait nommer un seul homme qui se soit uni à la réforme en disant : J'ai toujours cru comme cela, je n'ai jamais adhéré à la foi romaine. Qu'a répondu ce ministre si fécond en évasions, si adroit à éluder les difficultés? *M. de Meaux s'imagine-t-il qu'on ait tout écrit* [2]? Vous le voyez, mes chers frères, il n'a eu personne à vous nommer. J'ai relevé cette réponse dans ma Lettre pastorale; et de ce que M. Claude n'a rien eu à dire sur un fait si bien articulé, sur une demande si précise, j'ai conclu, comme on fait dans un légitime interrogatoire, que le fait était avéré, et ma demande sans réplique [3]. Qu'a répondu M. Jurieu, qui se vante d'*anéantir* cette Lettre pastorale? Voici tout ce qu'il a répondu quand il est venu à cet endroit : « Ensuite de « cela, notre auteur entre en grosse dispute avec M. « Claude, pour lui prouver que la supposition des « fidèles cachés est ridicule [4]. » Vous vous trompez, lui disons-nous; ce n'est point ici une grosse dispute, comme vous voudriez le faire accroire à vos lecteurs, afin de les rebuter par la difficulté de la matière; encore un coup, ce n'est point ici un long procès : il ne s'agit que d'un simple fait; savoir, si parmi vous on sait quelqu'un qui, en se joignant aux réformateurs, leur ait déclaré que toujours il avait cru comme eux. Voilà cette *grosse dispute* où vous voudriez qu'on n'entrât jamais, parce que vous y trouvez votre honte. Ce fait dont il s'y agit devait être constant parmi vous, s'il n'était pas absolument faux. Répondez-y du moins, monsieur Jurieu, vous qui avez entrepris d'y répondre : si vous savez sur ce fait quelque chose de meilleur que M. Claude, il est temps de nous le dire. Mais, mes frères, vous vous y attendez en vain, et voici tout ce que vous en aurez : « En répondant à M. Nicole et à M. Bos- « suet, on a répondu cent fois à ce sophisme : « nous y avons répondu dans nos Lettres pastora- « les, et encore tout nouvellement en réfutant le « troisième livre des Variations [1]. » Je reconnais le style ordinaire de vos ministres; ils ont toujours répondu à tout : mais ne les en croyez pas. M. Jurieu n'a pas dit un seul mot sur ce fait articulé à M. Claude; il n'a même rien dit qui approche de cette matière. Mais il sait bien que vous n'irez pas lire tous ses ouvrages, où il vous renvoie en général, sans vous en marquer aucun endroit, pour chercher la réponse qu'il se vante d'avoir faite. Il est vrai qu'il vous a marqué la *réfutation du troisième livre des Variations* [2]. C'est dans sa septième Lettre de cette année que se trouve cette prétendue réfutation : elle consiste en deux ou trois pages qui ne font rien à la question, comme vous verrez en son lieu; mais où constamment vous ne trouverez pas un seul mot du fait proposé à M. Claude, ni qui y tende. Vous en pouvez juger autant des autres endroits où il vous renvoie; et par le silence obstiné de vos ministres sur un fait de cette importance, le tenir pour avoué.

Mais vous n'avez qu'à entendre ce qu'il dit encore sur ce sujet-là dans sa XIXe Lettre, pour voir qu'il ne sait où il en est. L'objection qu'il voulait détruire de ma Lettre pastorale était *qu'on ne pouvait* du moins nier qu'on n'eût cru la réalité et adoré l'eucharistie depuis Bérenger, c'est-à-dire, depuis six à sept cents ans. Donc, ai-je dit, tous les chrétiens étaient idolâtres, selon vous; et si on ne peut montrer au temps de Zuingle et de Calvin aucun homme qui leur ait déclaré, en se joignant à eux, qu'il n'avait jamais pris de part à la croyance ni au culte de Rome, il sera vrai que tout le monde adorait donc ce qu'ils appelaient une fable. A cette pressante instance M. Jurieu répond : *Que cela soit, il ne nous importe* [3]. Il ne nous importe que Dieu ait eu des adorateurs, du moins cachés. Et que deviendront ces *sept mille* tant vantés? C'était déjà trop avouer que de dire qu'ils étaient cachés, puisque le vrai culte doit être public, aussi bien que la vraie croyance. Mais j'ai voulu entrer avec vous jusque dans la dernière condescendance, et je vous disais dans ma Lettre pastorale : Que ces sept mille se soient cachés avant la réforme, *ils se seront du moins déclarés quand ils l'ont embrassée;* et ils auront dit du moins alors : Dieu soit loué! nous voyons enfin des gens qui croient comme nous faisions, et il nous est à présent permis de déclarer notre pensée. Mais on ne trouve aucun homme qui ait parlé de cette sorte. M. Claude n'en a rien trouvé dans les régistres de la réforme, ni dans ce nombre infini d'écrits qu'elle a publiés pour sa défense : il n'a rien trouvé sur un fait qui eût vérifié si clairement, au grand désir de la réforme, que Dieu s'était réservé des adorateurs du moins cachés; un fait, par conséquent, qui à cet égard eût fermé la bouche aux catholiques, étant prouvé; et qui les rendait invincibles ne l'étant pas. M. Jurieu n'en trouve rien, non plus que M. Claude, et il est réduit à dire : *Que nous importe?* sur un fait dont l'importance est si visible. Le fait

[1] *Confér. Réf.* XIII. — [2] *M. Claude, Réponse au disc. de M. de Cond. p.* 362. — [3] *Lett. past. de M. de Meaux, n.* 8. — [4] *Lett.* XIX, *p.* 110, 2e *col.*

[1] *Lett.* XIX, *p.* 110, 2e *col.* — [2] *Lett.* VII *de la* 3e *ann. p.* 54, 55. — [3] *Lett.* XIX, *p.* 150

est donc avéré, encore un coup; et il n'y a rien de si certain que la vérité était éteinte sur la terre, si on dit que la vérité est dans la réforme.

Mais ce qu'ajoute M. Jurieu n'est pas moins clair. *Que nous importe*, dit-il donc [1], *si tous les chrétiens depuis ce temps-là ont été idolâtres?* ajoutons, et s'ils l'étaient encore lorsque la réforme a commencé? Avouez que cela presse M. Jurieu, et qu'il serait à désirer, pour votre défense, qu'on pût alors trouver quelqu'un qui n'adorât pas l'idole que tout le monde servait. Mais loin de l'assurer, voici ce qu'il dit : « C'est ce que nous n'affirmons pas, de peur d'être téméraires, comme « M. Bossuet, qui assure que depuis ce temps-là « (depuis le temps de Bérenger) tous les chrétiens « ont adoré le Dieu de la messe. Nous ne le croyons « pas ainsi : il est BIEN PLUS PROBABLE que Dieu « en a garanti plusieurs de cette idolâtrie. » Mais si c'est constamment une idolâtrie, il n'est pas seulement *plus probable*, il est certain et indubitable que Dieu en a garanti quelques-uns : autrement il ne serait pas certain qu'il y aurait eu des élus ou des saints, par conséquent des adorateurs véritables, dans tous les temps. Or c'est une vérité que personne n'a encore osé nier, et que M. Jurieu confesse comme constante en cinquante endroits de son Système, pour ne point parler ici de ses autres ouvrages; il est, dis-je, très-constant que Dieu a eu de tout temps un corps d'Église universelle, où s'est trouvée la communion des saints, la rémission des péchés et la vie éternelle; par conséquent, de véritables adorateurs : autrement le Symbole serait faux. Mais ce qui est constant par le principe commun de tous les chrétiens, sans en excepter les prétendus réformés, n'est seulement que plus probable quand on presse davantage les ministres; et ils n'ont rien à répondre, non plus que tous les autres hérétiques, quand on leur demande où était la vérité quand ils sont venus.

Il ne faut donc plus s'étonner si cette seule demande les jette dans les contradictions que vous avez vues. Il a fallu trouver des élus avant la réforme; car il en faut trouver dans tous les temps. Il en a fallu trouver même dans l'Église romaine, aussi bien ou même plutôt que dans les autres; puisque les fondements du salut s'y trouvaient comme chez les autres ou mieux, et qu'ainsi on ne pouvait lui refuser d'être du moins une partie de cette Église catholique que l'on confesse dans le *Symbole*. Mais dans l'Église romaine il ne pouvait y avoir que de quatre sortes de gens : ou ceux qui y étaient de bonne foi, croyant sa doctrine et consentant à son culte; ou des impies déclarés qui se moquaient ouvertement de toute religion; ou des hypocrites et des politiques qui, s'en moquant dans leur cœur, faisaient semblant au dehors d'y communiquer avec les autres; ou ces prétendus sept mille réformés avant la réforme, qui, luthériens ou calvinistes dans le cœur, trouvaient moyen de ne rien faire et de ne rien dire qui approuvât ou le culte ou la doctrine de Rome. On vient de voir que ce dernier genre est une chimère, et cent raisons le démontrent. Ce ne sont ni les impies déclarés, ni les hypocrites, qu'on veut sauver; ce sont donc les catholiques de bonne foi, consentant à un culte impie et idolâtre, et croyant ce que croyait Rome. Voilà où l'on est poussé par cette seule demande : Où était la vérité, où le vrai culte, où la vraie Église, où les vrais saints, quand Luther a commencé son Église? Cette demande a confondu la réforme dès son commencement, comme il a été démontré dans l'Histoire des Variations [1]. Mais peut-être qu'à force d'y penser on se sera rassuré depuis? Point du tout : il y a des difficultés auxquelles plus on pense, plus on se confond; et c'est pourquoi M. Claude et M. Jurieu, qui y ont pensé les derniers, et qui ont pu profiter des découvertes de tous les autres, ont été, comme on a vu, ceux qui se sont le plus confondus eux-mêmes. M. Jurieu fait enfin un dernier effort dans ses Lettres pour se tirer de cet embarras : mais vous avez vu que tous ses efforts ne servent qu'à l'embarrasser davantage, et à serrer de plus près le nœud où il est pris. Que reste-t-il donc, mes frères, sinon que vous donniez gloire à la vérité, qui seule peut vous délivrer de ces lacets?

Voilà de très-bonne foi toutes les plaintes de votre ministre sur le livre XV des Variations. On a démontré dans ce livre trente autres absurdités de la doctrine des protestants sur l'unité de l'Église : je le dis sans exagérer; et vous pouvez vous en convaincre par une lecture de demi-heure. De toutes ces absurdités qu'on démontre à M. Jurieu, il n'a relevé que celle que vous venez d'entendre, où il succombe manifestement, comme vous voyez. Un de ces messieurs de Hollande, qui entretiennent le public des ouvrages des gens de lettres, remarque ici, en parlant de ce XVe livre des Variations, que sans doute, en l'écrivant, je n'avais pas lu le livre de l'Unité, où M. Jurieu répond à M. Nicole. Je n'avais garde de l'avoir vu, puisqu'à peine était-il imprimé lorsque mon Histoire a paru. Je l'ai vu depuis; et je m'assure que M. Jurieu ne dira pas qu'il y ait seulement touché, ou prévu la moindre des observations qui me sont particulières. Chacun a les siennes; et outre la diversité qui se trouve dans les esprits, on prend diverses vues, selon la matière qu'on se propose. Concluons donc que toutes mes remarques sont en leur entier; mais concluons encore plus certainement, après toutes les raisons qu'on vient de voir, que j'ai très-bien démontré que, de l'aveu du ministre, on peut se sauver dans l'Église romaine; qu'elle n'est donc ni idolâtre ni anti-chrétienne; qu'il y faudrait revenir pour assurer son salut, comme à celle à qui ses ennemis mêmes rendent témoignage; puisque les ministres, qui l'attaquent avec tant de haine, qui osent même donner la préférence sur elle à une Église arienne, sont forcés par la vérité à la reconnaître; qu'ils sont encore obligés à reconnaître dans certains points l'autorité infaillible de l'Église universelle, et les pro-

[1] *Ubi supra.*

[1] *Liv.* XV.

messes sur lesquelles elle est fondée; qu'ils n'ont aucune raison de les limiter, et qu'ils n'y apportent que des restrictions arbitraires; que soumettre son jugement à l'Église universelle, ce n'est pas se soumettre à l'homme, mais à Dieu; que cette soumission est le plus sûr fondement du repos et des savants et des simples; que, faute de se soumettre à une autorité si inviolable, on se contredit sans cesse, on renverse tous les principes qu'on a établis, on renverse la réforme même et tout ce que jusqu'ici on y avait trouvé de plus certain, et qu'enfin on se jette dans le fanatisme et dans les erreurs des quakers : au reste, qu'après avoir posé des principes par lesquels on est forcé de recevoir les sociniens dans l'Église, jusqu'à mettre des prédestinés parmi eux; lorsqu'on songe à les exclure du nombre des communions chrétiennes, on ne peut le faire que par des moyens par où on s'exclut soi-même; en sorte que, d'un côté, on rend témoignage à l'Église; de l'autre, on tend la main aux sociniens; et de l'autre, on ne se laisse à soi-même aucune ressource.

AVERTISSEMENT

AUX PROTESTANTS

SUR LE REPROCHE DE L'IDOLATRIE,

ET SUR L'ERREUR DES PAIENS,

Où la calomnie des ministres est refutée par eux-mêmes.

Mes chers Frères,

Le reproche d'idolâtrie est celui qu'on a toujours le plus employé pour allumer votre haine, et donner quelque prétexte aux schismes de vos Églises prétendues. « Si l'Église romaine est idolâtre, notre « séparation ne peut être un schisme. » C'est ce que dit M. Jurieu, dans le livre de l'Unité[1]; mais il ne le dit pas plus dans ce livre que dans tous les autres, surtout dans toutes les Lettres de la dernière année[2]; et sans cette accusation d'idolâtrie, ce ministre serait muet. Il la pousse à un tel excès, que dans des esprits moins prévenus elle se détruirait par elle-même; puisqu'il veut, et qu'il le répète cent fois, que nous sommes des idolâtres aussi grossiers et aussi charnels que les païens, qui ne soupçonnaient seulement pas qu'il y eût une création; et qu'il prétend que nous égalons avec Dieu connu comme créateur, sa créature, qu'il a tirée et qu'il tire continuellement du néant, à laquelle il ne cesse de donner tout ce qu'elle a, et dans l'ordre de la nature, et dans l'ordre de la grâce, et dans celui de la gloire. Il n'en faudrait pas davantage pour vous convaincre qu'il n'y eut jamais de calomnie plus grossière. Car qui jamais s'avisa d'égaler, par son culte, des choses où il reconnaît une différence infinie par leur nature; ou de rendre les honneurs divins à ce qu'il ne croit pas Dieu ? Nous serions les seuls dans l'univers, et dans toute l'étendue des siècles, capables d'une semblable extravagance, de ne croire qu'un seul Dieu, et d'en adorer plusieurs, comme Dieu même, et du même honneur que lui. Et néanmoins, sans cela, il n'y aurait rien, ou presque rien à nous dire. Sans cela premièrement, il n'y aurait plus pour M. Jurieu d'Église antichrétienne, comme on a vu dans les précédents discours : on aurait ôté le plus grand, ou pour mieux dire, le seul obstacle que ce ministre tâche de mettre à notre salut. C'est l'endroit où il triomphe le plus. Car ayant bientôt laissé là les Variations, trop ennuyantes pour lui, après les avoir tâtées par cinq ou six Lettres, de peur qu'on ne croie qu'il n'a plus rien à me reprocher, il s'avise, après trois ans d'interruption, de retomber tout de nouveau sur ma Lettre pastorale[1], et s'attache presque uniquement à cette accusation d'idolâtrie. Je veux donc bien aussi interrompre un peu la matière des Variations, pour entrer dans celle-ci; et quoique j'aie fait voir dans le dernier Avertissement[2] qu'*assurément il n'y eut jamais d'idolâtrie plus innocente et plus pieuse* que la nôtre, puisque, de l'aveu de M. Jurieu, loin de damner ceux qui la pratiquent, elle leur est commune avec les saints; de peur qu'on ne s'imagine que nous ne pouvons nous sauver que par des exemples, je démontrerai, par des principes avoués des ministres mêmes, que l'accusation d'idolâtrie formée contre nous ne peut subsister.

Je pose pour fondement la définition de l'idolâtrie. Idolâtrer, c'est rendre les honneurs divins à la créature : c'est, dis-je, transporter à la créature le culte qu'on doit à Dieu. Or est-il qu'il est manifeste que nous ne le faisons pas, et ne le pouvons pas faire, selon nos principes; ce que je prouve premièrement dans l'invocation des saints, pour de là successivement passer aux autres matières. La chose est aisée à faire, puisqu'il n'y a qu'à définir cette invocation pour la justifier.

Qu'on ne chicane point sur le mot. L'invocation dont il s'agit, aux termes du concile de Trente, est inviter les saints à prier pour nous, *afin d'obtenir la grâce de Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ*[3]. Or est-il que c'est là si peu un honneur divin, qu'au contraire il n'est pas possible de l'attribuer à autre qu'à la créature, n'y ayant visiblement que la créature qui puisse prier, demander, obtenir les grâces et encore par un autre; c'est-à-dire par Jésus-Christ, comme on vient de voir que font les saints. C'est donc si peu un honneur divin, que c'est chose, dans les propres termes, absolument répugnante à la nature divine; d'où se forme ce raisonnement : Tout honneur qui renferme dans sa notion la condition essentielle à la créature, ne peut par sa nature être un honneur divin; or la prière par laquelle on demande aux saints qu'ils nous aident auprès de Dieu, par leurs prières, pour nous obtenir ses grâces, enferme dans sa notion la condition de la créa-

[1] *Traité de l'Unité de l'Église contre M. Nicole*, en 1681. — [2] 1688.

[1] *Aux nouveaux catholiques*, imprimée dès 1686. — [2] III. *Avert.* — [3] *Decr. de invoc. Sanctorum*, etc. sess. XXV.

ture, c'est-à-dire, sa dépendance : ce ne peut donc pas être un honneur divin.

Cette preuve est si convaincante, que pour la détruire il faut nier que nous nous bornions à demander aux saints le secours de leurs prières. Car, dit-on, l'Église les prie non-seulement de prier, mais de donner, mais de faire, mais de protéger, mais de défendre : donc on les regarde non-seulement comme intercesseurs, mais comme auteurs de la grâce. Mais cela visiblement est moins que rien.

Car celui qui prie et qui obtient, protége, défend, assiste, donne et fait à sa manière. Lorsqu'on attribue aux saints des effets qu'on sait très-bien dans le fond qu'il faut attribuer à Dieu, on ne fait qu'exprimer par là l'efficace de la prière : qu'elle peut tout, qu'elle pénètre le ciel, qu'elle y va forcer Dieu jusque dans son trône; il ne lui peut résister; elle emporte tout sur sa bonté; *il fait la volonté de ceux qui le craignent*[1] ; *il obéit à la voix de l'homme*[2]. Pressé et comme forcé par Moïse, il lui dit : *Laissez-moi, que je punisse ce peuple;* mais Moïse l'emporte contre lui, et lui arrache, pour ainsi dire, des mains la grâce qu'il lui demande[3] : en un mot, *la foi peut tout, jusqu'à transporter les montagnes*[4]; et si cela est vrai de la prière qui se fait parmi les ténèbres de la foi, combien plus le sera-t-il de celle qui est formée au milieu des lumières des saints, et qui, partant de la sainte ardeur de la charité consommée, porte en elle-même le caractère de Dieu dont elle jouit! Ainsi les saints peuvent tout : *assis sur le trône de Jésus-Christ*[5], selon sa promesse; revêtus de sa puissance par l'union où ils sont avec lui : comme lui, *ils gouvernent les Gentils, et les brisent avec un sceptre de fer*[6]. En un mot, il n'y a rien qu'ils ne puissent; et l'Écriture n'hésite point à leur attribuer, en ce sens, ce qu'ailleurs elle attribue à Jésus-Christ même.

Quand on attribue à la prière les effets de la toute-puissance de Dieu, ce n'est pas là seulement un langage humain : c'est le langage du Saint-Esprit et de l'Écriture. *Racontez-moi les miracles qu'a fait Élisée*, disait un roi d'Israël à Giezi[7]. Un protestant lui dirait ici : Vous parlez mal. Ce n'est pas lui qui les a faits; c'est Dieu par lui et à sa prière.

Mais le texte sacré poursuit : *Et Giezi lui raconta comment il avait ressuscité un mort.* Dites toujours : ce n'était pas lui, c'était Dieu. Mais le Saint-Esprit continue : *Et comme Giezi racontait ces choses, la femme dont il avait ressuscité le fils vint tout à coup devant le roi, et Giezi s'écria : Seigneur, voilà la femme, et voilà le fils qu'Élisée a ressuscité.* Tout le peuple de Dieu parlait ainsi, et l'on appelait cette femme la femme *dont Élisée avait fait vivre le fils*[8]. Il ne l'avait pourtant fait que par ses prières, et je ne crois pas qu'il fût plus puissant que le Fils de Dieu, qui voulant ressusciter Lazare : *Mon Père*, dit-il[9], *je vous rends grâces de ce que vous m'avez exaucé.*

Il y a donc toujours une prière secrète dans tous les miracles; et, quoiqu'elle ne soit pas toujours exprimée, il la faut sous-entendre, même dans tous ceux qui se font par une espèce de commandement ; puisque c'est toujours la foi et l'invocation du nom de Dieu qui fait tout. C'est pourquoi le roi de Syrie écrivait au roi d'Israël : *Je vous ai envoyé Naaman, afin que vous le guérissiez de sa lèpre*[1]; il voulait dire qu'il le fît guérir par Élisée. Ils entendaient pourtant bien qu'il ne le ferait que par sa prière; puisque Naaman dit ces paroles : *Je pensais qu'il viendrait à moi, et que s'approchant, il invoquerait le nom de son Dieu, et me toucherait de sa main, et me guérirait*[2]. Ainsi l'effet est attribué à celui qui prie et qui obtient; et si l'on n'exprime pas toujours la prière, c'est que la chose est si claire, qu'on la regarde comme toujours sous-entendue. L'Église dit tant de fois, dans ses oraisons, que ce qu'elle espère des saints, elle l'espère par leur intercession et par leurs prières, qu'elle sait qu'il n'est pas possible qu'on l'entende jamais autrement, ni qu'on attende autre chose du secours des saints qu'une puissante intercession auprès de Dieu, par Jésus-Christ. Il n'est pas toujours nécessaire d'exprimer dans les prières ce qu'on sait déjà. *Je vous prie*, disait Élisée au prophète Élie[3], *que votre double esprit soit en moi, ou que votre esprit soit en moi avec abondance;* et Élie lui répondit : *Vous demandez une chose difficile : toutefois, si vous me voyez lorsque je serai élevé, cela sera;* et il avait dit auparavant à Élisée : *Que voulez-vous que je vous fasse?* comme tout étant en sa main, parce qu'il est en celle de Dieu, qui ne refuse rien à ses amis. Ils ne parlent de Dieu ni l'un ni l'autre. En savaient-ils moins que c'était Dieu seul qui pouvait donner son esprit? A Dieu ne plaise! Il ne faut point abuser de ces façons de parler; mais aussi ne faut-il pas tomber dans la petitesse de croire qu'on déplaise à Dieu en sous-entendant une chose claire, comme s'il ne voyait pas les intentions, ou qu'à l'exemple des ministres, il fût toujours attentif à épiloguer sur les paroles. L'Église ne manque point de bien instruire le peuple que la puissance des saints est dans leurs prieres. Écoutez le concile[4] : « Il faut « enseigner avec soin que les saints prient; qu'il est « bon de les appeler à son secours, pour nous obte« nir les grâces de Dieu par Jésus-Christ; qu'il est « bon d'avoir recours à leurs prières; qu'il ne faut « point assurer qu'ils ne prient pas pour nous, ni « que ce soit une idolâtrie de leur demander qu'ils « prient en particulier pour chacun de nous. » Voilà leur prière répétée cinq ou six fois en dix lignes, afin que nous entendions que les saints, encore un coup, ne sont puissants qu'en priant pour nous.

Il n'y a aucun de nos catéchismes où il ne soit exprimé soigneusement que Dieu donne, et que les saints demandent. Si nous leur attribuons du pouvoir auprès de Dieu, c'est que Dieu, qui leur inspire tout ce qu'ils demandent, ne leur peut rien refuser. Nous imputer une autre pensée et nous

[1] *Ps.* CXLIV, 19. — [2] *Jos.* X, 14. — [3] *Exod.* XXXII, 9 *et seq.* — [4] *Cor.* XIII, 2. — [5] *Apoc.* II, 26. III, 21. — [6] *Ibid.* XIX, 15. — [7] *Jerem. IV. Reg.* VIII, 4 *et seq.* — [8] *Ibid.* I. — [9] *Joan.* XI, 41.

[1] *IV. Reg.* V, 6. — [2] *Ibid.* 11. — [3] *Ibid.* II, 9. — [4] *Decr. de invoc. SS. sess.* XXV.

chicaner sur les mots, c'est faire le procès à l'Écriture, où il est écrit tant de fois : que *l'aumône éteint le péché* [1]; que *la prière de la foi sauve le malade* [2], et cent autres choses semblables; et reprocher à Jésus-Christ même qu'il n'a pas parlé correctement quand il a dit : « Guérissez les malades, « purifiez les lépreux, ressuscitez les morts, chassez « les démons; vous avez reçu gratuitement, don« nez de même [3]. »

C'est en cette confiance que saint Augustin, un si sublime docteur, un théologien si exact, loue la prière d'une mère qui disait à saint Étienne : « Saint « martyr, rendez-moi mon fils; vous savez pour« quoi je le pleure, et vous voyez qu'il ne me reste « aucune consolation [4]. » C'est qu'il était mort sans baptême. Saint Augustin ne s'avisa pas de chicaner cette femme sur ce qu'elle disait au martyr : *Rendez-moi mon fils*. Il savait bien qu'elle n'ignorait pas à qui c'était à le rendre, et à donner l'efficacité aux prières du saint martyr. Saint Basile demandant les prières des saints quarante martyrs, les appelle « notre défense et notre refuge, les « protecteurs et les gardiens de tout le genre hu« main [5]. » Saint Grégoire, évêque de Nysse, son frère, prie saint Théodore « de regarder d'en haut « la fête qui se célébrait en son honneur [6]. Nous « croyons, lui disait-il, vous devoir le repos dont « nous jouissons à présent; mais nous demandons « la tranquillité de l'avenir. » Saint Astère, évêque d'Amase, contemporain et digne disciple de saint Chrysostôme, introduit dans son discours un fidèle qui prie ainsi saint Phocas : « Vous qui avez « souffert pour Jésus-Christ, priez pour nos souf« frances et nos maladies; vous avez vous-même « prié les martyrs avant que de l'être; alors vous « avez trouvé en cherchant : maintenant que vous « possédez, donnez-nous [7]. » Saint Grégoire de Nazianze a prié saint Cyprien et saint Athanase « de le regarder d'en haut, de gouverner ses dis« cours et sa vie, de paître avec lui son troupeau, « de lui donner une connaissance plus parfaite de « la Trinité, et enfin de le tirer où ils étaient, « de le mettre avec eux et avec leurs semblables [8]. » Les autres Pères ont parlé de même. Si ces grands saints ignoraient que Dieu donnait toutes choses, et croyaient les recevoir des saintes âmes autrement que par leurs prières, ils ne sont pas seulement, comme le veut le ministre, des antechrits commencés, mais des antechrists consommés, ou quelque chose de pire.

Revenons donc, et disons : Idolâtrer est rendre à la créature les honneurs divins. Or prier les saints de prier, c'est si peu un honneur divin, que c'est chose qu'il n'est pas possible d'attribuer à d'autres qu'à la créature : ce n'est donc pas un honneur divin, ni enfin rien au-dessus de la créature, puisqu'au contraire son apanage naturel est qu'on lui demande de prier.

[1] *Tob.* XII, 9, *et in S. Script. passim.* — [2] *Jac.* V, 15. — [3] *Matth.* X, *etc.* — [4] *Aug. Serm.* CCCXXIV, *in nat. Mar. alias* XXXIII. *de divers. tom.* V, *col.* 1279. — [5] *Orat. in* 40 *Mart.* — [6] *Orat. in Theod.* — [7] *Hom. in Phoc.* — [8] *Orat.* XVIII, *etc.*

Et cela n'est pas seulement constant par la raison naturelle; c'est une chose expressément révélée de Dieu, puisque saint Paul a dit à la créature, et qu'il a répété souvent : *Mes Frères, priez pour moi*. C'est donc chose révélée de Dieu, en termes formels, que demander des prières ne peut être un honneur divin, ni au-dessus de la créature. Il n'en faudrait pas davantage pour confondre M. Jurieu et tous les ministres. Car voilà, en termes précis, cette demande, *Priez pour nous*, déclarée par un apôtre un honneur humain et convenable à la créature : or cet honneur, qui est humain en le faisant aux fidèles qui sont sur la terre, ne peut pas devenir divin en le faisant aux esprits bienheureux, puisqu'on fait l'un et l'autre dans le même esprit de demander la société des prières de nos frères.

Il ne reste à vos ministres que de nier, comme ils osent le faire, que nous prions les bienheureux esprits dans le même esprit que nous prions nos frères. Mais c'est là nous contredire dans la chose du monde la plus claire, puisqu'il est clair, et attesté par tous les actes de notre religion, que nous ne demandons aux plus grands saints et même à la sainte Vierge que des prières. C'est ce que démontrent tous nos conciles, tous nos catéchismes, tout notre service, tous nos rituels; et en un mot, tous les actes de notre religion; et pour en venir à un exemple, c'est ce qui paraît dans le *Confiteor*, prière si familière à tous les fidèles, où, après avoir confessé nos péchés à Dieu, à ses anges, à ses saints et à nos frères présents, pour nous humilier non-seulement devant Dieu, mais encore devant toutes ses créatures, nous finissons en disant : *Je prie la sainte Vierge, les saints anges, saint Jean-Baptiste, saint Pierre, saint Paul, tous les autres saints, et vous mes frères, de prier pour moi notre Dieu tout-puissant.*

Vous le voyez, mes chers frères; nous ne prions point les saints et la sainte Vierge elle-même de prier pour nous autrement que nous en prions nos frères, parmi lesquels nous vivons. Cette prière adressée à nos frères vivants avec nous, se trouve, en termes formels, dans l'Écriture : donc celle que nous adressons aux saints qui sont avec Dieu, étant de même nature, est clairement autorisée dans l'équivalent.

Qui veut voir combien ce raisonnement embarrasse les ministres, n'a qu'à entendre les extravagances où il jette M. Jurieu. Il entreprend de prouver que la glorification des bienheureux est un obstacle à cette prière qu'on leur pourrait faire; et la raison qu'il en apporte est, dit-il, « qu'il serait « moins criminel d'invoquer un homme sur la terre, « que de l'aller chercher dans les cieux. Sur la terre, « un homme est loin de Dieu : il est ou il paraît « être quelque chose étant seul; mais uni à Dieu, « réuni à sa source, comme un fleuve est réuni à l'O« céan quand il s'y est jeté, il n'est plus rien, il « est englouti et abîmé, pour ainsi dire, dans les « rayons de la gloire de Dieu. » Quelle vision de s'imaginer qu'un bienheureux, uni à Dieu, n'est plus rien, qu'il n'agit plus et ne vit plus! C'est du

dieu des Siamois que le ministre veut sans doute parler. Que si l'on dit que c'est une exagération qui fait voir qu'à comparaison de la gloire immense de Dieu, celle de la créature doit être comptée pour rien, il faut donc avouer en même temps que le bienheureux, loin d'être effectivement anéanti et sans action dans ce glorieux état, est au contraire d'autant plus, vit et agit d'autant plus, qu'il est plus intimement uni à la source de la vie et à la plénitude de l'être. S'imaginer maintenant qu'il n'est plus permis de l'honorer dans cet état, ce serait dire en même temps qu'on ne le peut plus honorer ni glorifier, à cause qu'il est arrivé au comble de la gloire; ce qui serait la plus grossière de toutes les absurdités.

Que veut donc dire ce vain discours de votre ministre : « On est obligé de s'abstenir de rendre tout « hommage à un sujet en présence de son souve- « rain, et l'on ne sera pas obligé de s'abstenir de « rendre un culte religieux à une créature devant « le Créateur? » Quand on tient de pareils discours, où il n'y a qu'un son éclatant et des couleurs spécieuses, on montre bien qu'on ne veut qu'éblouir le monde. Car laissant à part l'équivoque du terme de *religieux* dont on parlera bientôt, demandez, mes frères, à votre ministre, s'il permet de louer et de glorifier les bienheureux esprits dans l'état de gloire où ils sont. Voilà donc cette espèce d'hommage, puisqu'il veut l'appeler ainsi; et pour parler plus correctement, voilà les justes louanges et la glorification rendue aux saints, sous les yeux de Dieu, sans qu'il s'en offense. Niera-t-on que les louanges soient un culte, et les louanges de Dieu la principale partie du culte divin? Donc les louanges des saints sont un honneur qu'on leur rend. On sait bien, et il ne faut pas se tourmenter à nous l'expliquer, qu'on ne les loue pas comme Dieu; mais enfin en les louant on les honore. Le ministre nous dira, quand il lui plaira, si cet honneur qu'on leur rend, pour l'amour de Dieu, est religieux ou profane. En attendant, il est constant qu'on ne les regarde pas devant Dieu comme des riens, puisqu'on les loue à ses yeux, et que c'est là proprement que nous les devons glorifier, puisque c'est là que Dieu les glorifie.

La comparaison des rois de la terre montre bien encore qu'on ne s'entend pas. Car sans parler de certains honneurs qu'on rend tous les jours aux enfants des rois en présence de leur père, et qui rejaillissent sur les rois mêmes, ce qui montre qu'on peut honorer les enfants de Dieu devant leur Père céleste (et où est-ce qu'on les honorera, si l'on ne les honore pas devant Dieu et sous ses yeux? où est-ce que Dieu n'est pas? où est-ce que la foi ne nous le représente pas dans sa majesté et dans sa gloire?), il ne faudrait donc jamais honorer nos frères, ni les prier de prier pour nous. Car nous ne le pouvons faire qu'en les regardant sous les yeux de cette suprême Majesté. Et d'ailleurs peut-on ne pas voir que ce qui oblige à supprimer devant les rois certains honneurs qu'on pourrait rendre aux autres hommes en leur absence, c'est qu'après tout le roi n'est qu'un homme, et l'honneur qu'on lui rend est un honneur fini, qu'un autre honneur peut partager et diminuer : mais l'honneur qu'on rend à Dieu n'ayant point de bornes, puisqu'on y regarde toujours la disproportion de créature à créateur, qui est infinie, Dieu ne peut rien perdre du sien, quand on honore ses serviteurs, qu'on ne regarde au contraire que comme un faible écoulement de sa grandeur infinie; et qu'on regarde toujours comme d'autant plus revêtus de ses bienfaits, qu'ils sont eux-mêmes plus grands. Il n'en est pas ainsi des rois. Les hommes n'en tiennent pas toutes les belles qualités d'esprit et de corps qui leur attirent du respect. Mais tous les avantages que nous révérons dans les saints leur viennent de Dieu; et dès qu'ils sont connus comme tels, s'ils provoquaient Dieu à jalousie, Dieu serait jaloux de lui-même.

Mais voici une autre raison de votre ministre : « Quand vous dites à un saint vivant : Priez pour « nous, vous n'en faites point un intercesseur qui soit « médiateur auprès de Dieu; car il n'est pas plus au- « près de Dieu que vous; il n'est point entre Dieu et « vous; ce n'est qu'une jonction de prières que vous « demandez : mais quand vous dites à un saint qui « est au ciel plus près de Dieu que vous, et tout « près de Dieu : Priez pour nous, vous en faites un « intercesseur posé près de Dieu, un médiateur entre « Dieu et vous. » Dans quelles subtilités s'embarrasse l'esprit humain, et quel vain tourment il se donne, quand il ne veut pas ouvrir les yeux à la vérité? Un bienheureux est uni à Dieu par la charité : un fidèle qui est sur la terre lui est uni par le même nœud, et c'est la même charité partout; puisque saint Paul a prononcé que *la charité ne se perd jamais*[1], et par conséquent ne se perd pas même dans la gloire, comme la foi et l'espérance s'y perdent. Si c'est la même charité, elle nous unit avec Dieu et entre nous, tant dans le ciel que sur la terre, en sorte que tous ensemble nous ne faisons qu'un même corps de Jésus-Christ. Les saints voient ce que nous croyons; mais toute la perfection de la gloire est renfermée dans la foi, comme le fruit dans son germe. Les saints ne sont donc pas entre Dieu et nous, à parler dans la précision d'une saine théologie; mais ils sont nos membres et nos frères, qui ont accès comme nous par le même médiateur, qui est Jésus-Christ. De là se forme ce raisonnement tiré des principes du ministre : Ce n'est point offenser Dieu ni Jésus-Christ *que de demander aux saints une jonction de prières* (ce sont les paroles du ministre qu'on vient de voir). Or nous ne demandons aux saints qu'une jonction de prières. Ce n'est point mettre les saints entre Dieu et nous, que de les regarder comme unis à nous (c'est encore le principe du même ministre). Or nous ne regardons les saints, qui sont dans la gloire, que comme unis avec nous par la charité en un même corps de Jésus-Christ; nous ne les mettons donc pas entre Dieu et nous, comme nous y mettons Jésus-Christ; et à proprement parler, il n'y a que Jésus-Christ seul à qui nous rendions cet honneur; puisqu'il n'y a que

[1] I. *Cor.* XIII, 8.

lui seul que nous regardions comme écouté par lui-même; tous les autres, qui prient dans le ciel ou sur terre, ne l'étant uniquement que par lui, ainsi qu'on vient de le voir par le concile de Trente, et qu'on le verra encore plus évidemment dans la suite.

Il s'ensuit de là clairement que les prières qu'on adresse aux saints, loin de nous détourner de Dieu, nous y unissent; ce qui se démontre en cette sorte. La prière, dont Dieu est toujours le premier et le principal objet, ne nous peut détourner de Dieu; or est-il que Dieu est toujours le premier et le principal objet de la prière que les catholiques adressent aux saints, puisqu'ils ne les prient que de prier Dieu; par conséquent la prière adressée aux saints ne peut jamais détourner de Dieu ceux qui la font dans l'esprit de l'Église catholique.

En effet, le but de cette prière n'est pas tant de s'adresser aux saints comme priés, que de nous unir à eux comme priants; et c'est pourquoi saint Basile ne croyait pas détourner les peuples de prier Dieu, en les invitant à prier les saints; parce que les invitant à prier les saints, selon l'esprit du christianisme, c'était leur dire en d'autres paroles, comme il l'interprète lui-même : *Que vos prières se répandent devant Dieu avec celles des martyrs*[1]. Le dessein de glorifier Jésus-Christ est toujours le principal et le plus intime motif qui anime ces prières; c'est aussi ce qui faisait dire à saint Chrysostôme[2]: « Où est le sépulcre d'Alexandre le Grand? Mais les « tombeaux des serviteurs de Jésus-Christ sont illus« tres dans la ville maîtresse; et personne n'ignore « les jours de leur mort, qui sont devenus des jours « de fêtes par tout l'univers..... Les tombeaux « des serviteurs du Crucifié sont plus magnifiques « que les palais des rois, non tant par la beauté de « la structure, quoique cela ne leur manque pas, « que par le concours des peuples. Car celui qui « porte la pourpre y accourt lui-même pour embras« ser ces tombeaux; et ayant déposé son faste, il est « debout, priant les saints qu'ils l'aident par leurs « prières. Celui qui porte le diadème choisit un pê« cheur et un faiseur de tentes, même après leur « mort, pour ses patrons. Direz-vous que Jésus« Christ soit mort, lui dont les serviteurs, même « après leur mort, sont les patrons et les protecteurs « des rois de la terre? » C'est dans la gloire qu'il les regarde, comme vous voyez; et loin d'être rebuté de les honorer, sous prétexte qu'il les regarde avec Jésus-Christ, c'est au contraire pour cette raison qu'il les juge dignes des plus grands honneurs. C'est ainsi que ces grands hommes faisaient servir la gloire des saints à celle de Jésus-Christ. Le même saint Chrysostôme dit encore ailleurs[3] : « Allons souvent visiter ces saints martyrs, tou« chons leurs châsses, embrassons avec foi leurs « saintes reliques, afin d'en attirer quelques bénédic« tions sur nous; car comme de braves soldats « montrant aux rois les plaies qu'ils ont reçues pour « leur service leur parlent avec confiance, de « même ceux-ci, en montrant leurs têtes coupées, « obtiennent tout ce qu'ils veulent du Roi du ciel. »

Ce beau passage de saint Chrysostôme a tellement touché OEcolampade, un des prétendus réformateurs, qu'il l'oblige à parler ainsi dans les notes qu'il a faites sur cette Homélie : « Je ne voudrais pas « nier que les saints ne prient pour nous; je ne « voudrais pas dire non plus qu'il fût assuré que ce « fût une impiété et une idolâtrie d'implorer leur « protection. Les saints sont tout embrasés de chari« té dans le ciel : ils ne cessent de prier pour nous. « Quel mal y a-t-il donc de leur demander qu'ils « fassent ce que nous croyons que Dieu a très-agréa« ble, quoiqu'il ne nous ait pas commandé de le « faire? » Un ministre nous justifie contre les ministres; et malgré les préventions de la secte, lorsqu'il entend les Pères parler comme nous, il n'ose pas assurer que nos prières se ressentent de l'idolâtrie.

Mais, dit-on, et voici le fort des prétendus réformés, on présuppose, en priant les saints de tant d'endroits de la terre, qu'ils ont l'oreille partout, et qu'ils connaissent le secret des cœurs; ce qui est leur attribuer une prérogative divine. *Qu'un* autre ministre réponde pour nous. Les prétendus réformés n'ont pas dessein d'élever les anges, non plus que les autres saints, au-dessus de la créature. Cependant que nous disent-ils de ces créatures bienheureuses? « Les anges, dit M. Daillé[1], voient ce « qui touche chacun de nous en particulier. Ils voient « le péril de chacun de nous, ce que chaque fidèle « craint, ce qu'il désire, ce qu'il demande, parce « qu'ils sont présents sur la terre et mêlés au milieu « de nous. » Daillé en fait-il des dieux, en leur donnant tant de connaissance, et de nos besoins, et de nos désirs, et de tout ce qui nous touche en particulier? *Mais c'est*, dit-il, *qu'ils sont sur la terre au milieu de nous :* comme si la connaissance de tant de secrets dépendait des lieux, et non d'une lumière céleste, que Dieu communique à qui il lui plaît. Quoi qu'il en soit, on peut dire, sans blesser la foi, que les anges connaissent ce qui se passe sur la terre, et même nos secrets désirs. Ce qui fait que cette opinion qu'on a de leurs connaissances ne nous empêche pas de les reconnaître pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire, pour des créatures, c'est que nous savons d'où leur viennent toutes leurs lumières, d'où ils reçoivent leurs ordres, et où ils mettent leur félicité. Nous n'avons donc pas besoin d'égaler les saints à Dieu, pour leur faire entendre nos vœux. Il ne faut que les égaler aux anges, qui savent nos prières, qui les présentent à Dieu, qui les mettent sur l'autel céleste devant le trône de Dieu[2], comme un présent agréable. Lisez le chapitre VIII de l'Apocalypse; et ne dites pas que l'ange qui y offre à Dieu les prières des saints soit Jésus-Christ; saint Jean ne l'appelle qu'*un autre ange*[3], un ange comme les autres qui paraissent dans ce divin livre, un ange comme les sept anges dont il venait de parler. Cet ange, qui n'est qu'une créature, entend nos vœux, puisqu'il les offre. Qu'on répète tant qu'on voudra que c'est une idolâtrie que d'égaler par quelque en-

[1] *Orat. in* 40 *Mart.* — [2] *Hom.* XXVI, *in* II. *ad Cor.* — *Hom.* XL. *de SS. Juvent. et Max.*

[1] *Lib.* 3, *c.* XXIII, *p.* 484. — [2] *Apoc.* VIII, 3. — [3] *Ibid.*

droit que ce soit les saints à Dieu : j'en conviens; mais sera-ce encore une idolâtrie de les égaler aux anges, à qui Jésus-Christ même nous apprend que sa grâce nous rendra semblables? *Ils seront*, dit-il[1], *comme les anges de Dieu*. Mais qui empêche qu'ils ne le soient dès à présent, puisqu'ils voient, comme les anges, *la face du Père?* Un ange présente nos prières[2], et les fioles qui sont pleines de ce céleste parfum. Mais les vingt-quatre vieillards, qui nous représentent l'universalité des saints, assis devant le trône de Jésus-Christ, revêtus de blanc, et couronnés, c'est-à-dire, avec la couleur et les ornements de la gloire[3], n'apportent-ils pas aussi dans leurs mains ces fioles pleines de parfums, qui sont les prières des saints? Si les anges sont appelés à la participation des secrets divins, et s'ils en font le sujet des louanges qu'ils donnent à Dieu, ne voit-on pas les âmes des martyrs sous l'autel, où elles sont en Jésus-Christ, dans lequel elles sont cachées, qui connaissent l'état de l'Église, en savent les persécutions dont elles demandent la fin, et apprennent qu'elle est différée pour peu de temps, et pourquoi[4]? N'est-ce donc pas blasphémer, que de les ranger parmi les morts qui ne savent rien de ce qui se passe sur la terre? et quand Babylone tombe, les apôtres et les martyrs ne sont-ils pas invités à louer Dieu de ses jugements, et n'entend-on pas en effet, aussitôt après, des cantiques d'admiration dans le ciel, sur ce sujet[5]? ne voit-on pas que l'exécution des justes jugements de Dieu fait une fête dans le ciel, pour tous les esprits bienheureux, et autant pour les âmes saintes que pour les saints anges? Pourquoi donc ces âmes saintes n'entreraient-elles pas dans les actions particulières et dans la fête qu'on fait dans le ciel, pour la conversion d'un pécheur? Qu'on ne nous dise donc plus que c'est en faire des dieux, que de leur faire connaître ce qui se passe ici-bas, et en particulier les prières que nous envoyons au ciel? Suivons de plus hauts principes, et apprenons à connaître en quoi consiste la grandeur de Dieu. Il fait entendre à ses prophètes, aux âmes saintes, à ses anges, et à tel autre qu'il lui plaît de ses serviteurs, non-seulement les pensées, des hommes, mais encore ses propres pensées et ce qu'il a résolu des peuples et des nations dans son conseil éternel. Il les élève plus haut, lorsqu'il leur montre son essence à découvert. Et sans doute c'est quelque chose de plus de le voir lui-même face à face, que de connaître ses desseins, quelque hauts qu'ils soient; à plus forte raison, que de connaître les desseins et les pensées des hommes mortels. Dieu mène ses serviteurs autant qu'il lui plaît, ainsi qu'il lui plaît, par tous les degrés de connaissances; et à quelque perfection qu'il les élève, il se montre toujours leur Dieu, parce qu'ils ne sont éclairés que par sa lumière.

C'est pourquoi les saints docteurs n'ont point hésité à attribuer la connaissance de nos prières aux âmes saintes. Nous avons ouï saint Grégoire de Nysse dire au martyr saint Théodore : *O saint martyr, regardez-nous du plus haut des cieux!*

[1] *Matth.* XXII, 30. — [2] *Apoc.* VIII, 3. — [3] *Ibid.* IV, 4; V, 8; VI, I, II. — [4] *Ibid.* VI, 9, 10, 11. — [5] *Apoc.* XVIII, 20; XIX, 1.

Nous avons ouï saint Augustin louer la prière d'une mère chrétienne, qui avait perdu son fils sans être baptisé : *O saint martyr, vous savez pourquoi je le pleure*, disait cette mère[1]; et parce qu'elle avait dit, *vous savez*, « Dieu, continue le même Père, « voulut montrer quelle avait été sa pensée. Elle « porta l'enfant ressuscité aux prêtres; il fut bap- « tisé, il fut sanctifié, il fut oint, on lui imposa « les mains. Tous les sacrements étant achevés, il « mourut. Sa mère accompagna son enterrement « avec un visage qui faisait paraître qu'elle ne « croyait pas tant mettre son fils dans le tombeau « que le mener dans le propre sein du martyr. » Que d'articles de la nouvelle réforme sont condamnés par ce récit, et qu'on doit être fâché, s'il reste quelque sentiment de piété véritable, d'être d'une religion qui oblige à rejeter des choses si saintes, et à la fois si bien attestées par de si grands hommes! Mais quelque opinion qu'on en ait, j'ai toujours gagné ce que je voulais; et il est bien assuré que ni la femme qui fit cette prière à saint Étienne, ni saint Augustin qui la loue, ne voulaient pas faire un Dieu de ce saint martyr. Les autres Pères ne voulaient pas non plus attribuer aux saints dont ils demandaient les prières, aucune perfection divine; puisque, quelque intelligence qu'ils y reconnussent de nos besoins, ou en général des choses du monde, ils savaient bien qu'ils ne voyaient rien que dans une lumière empruntée. « Vous savez tout, « disait saint Paulin à saint Félix[2] : vous voyez dans « la lumière de Jésus-Christ les choses les plus « secrètes et les plus éloignées, et vous comprenez « tout en Dieu, où tout est renfermé. »

Il faut que le ministre succombe sous des vérités si constantes. Il en a senti le poids : il a, dis-je, bien senti que ni les saints Pères, qu'il accuse comme nous d'idolâtrie, ni nous, qui ne faisons que les suivre, n'attribuons rien de divin aux bienheureux esprits; et vous le pouvez entendre par ces paroles : « Nous pouvons défier l'Église romaine « de nous montrer aucune différence entre le culte « qu'elle rend au Fils de Dieu, et celui qu'elle rend « aux saints. Ils en peuvent trouver quelqu'une « entre le culte du Père et celui des saints; mais « entre le culte des saints et du Fils, je les dé- « fie d'en montrer aucune[3]. » Tout cela se réduit à dire que Jésus-Christ *homme fait tout le bien qu'il nous fait par voie d'intercession*, comme les saints. Au nom de notre Seigneur, et par le soin que vous devez avoir de votre salut, arrêtez-vous ici, mes très-chers frères. Vous voyez à quoi votre ministre réduit principalement la difficulté. « Ils peuvent, dit-il, trouver quelque diffé- « rence entre le culte du Père éternel et celui des « saints. » Il n'ose découvrir tout ce qu'il sent. *Nous pouvons trouver quelque différence;* c'est-à-dire, naturellement, quelque petite différence; mais ou nous n'en pouvons trouver aucune, ou celle que nous trouvons est infinie. Car, je vous prie, quelle différence avons-nous trouvée entre le secours de

[1] Vide sup. — [2] *Paul. de Nat. S. Fel.* — [3] *Lett.* XV, p. 114, 115.

lui seul que nous regardions comme écouté par lui-même; tous les autres, qui prient dans le ciel ou sur terre, ne l'étant uniquement que par lui, ainsi qu'on vient de le voir par le concile de Trente, et qu'on le verra encore plus évidemment dans la suite.

Il s'ensuit de là clairement que les prières qu'on adresse aux saints, loin de nous détourner de Dieu, nous y unissent; ce qui se démontre en cette sorte. La prière, dont Dieu est toujours le premier et le principal objet, ne nous peut détourner de Dieu; or est-il que Dieu est toujours le premier et le principal objet de la prière que les catholiques adressent aux saints, puisqu'ils ne les prient que de prier Dieu; par conséquent la prière adressée aux saints ne peut jamais détourner de Dieu ceux qui la font dans l'esprit de l'Église catholique.

En effet, le but de cette prière n'est pas tant de s'adresser aux saints comme priés, que de nous unir à eux comme priants; et c'est pourquoi saint Basile ne croyait pas détourner les peuples de prier Dieu, en les invitant à prier les saints; parce que les invitant à prier les saints, selon l'esprit du christianisme, c'était leur dire en d'autres paroles, comme il l'interprète lui-même : *Que vos prières se répandent devant Dieu avec celles des martyrs*[1]. Le dessein de glorifier Jésus-Christ est toujours le principal et le plus intime motif qui anime ces prières; c'est aussi ce qui faisait dire à saint Chrysostôme[2]: « Où est le sépulcre d'Alexandre le Grand? Mais les « tombeaux des serviteurs de Jésus-Christ sont illus- « tres dans la ville maîtresse; et personne n'ignore « les jours de leur mort, qui sont devenus des jours « de fêtes par tout l'univers..... Les tombeaux « des serviteurs du Crucifié sont plus magnifiques « que les palais des rois, non tant par la beauté de « la structure, quoique cela ne leur manque pas, « que par le concours des peuples. Car celui qui « porte la pourpre y accourt lui-même pour embras- « ser ces tombeaux; et ayant déposé son faste, il est « debout, priant les saints qu'ils l'aident par leurs « prières. Celui qui porte le diadème choisit un pê- « cheur et un faiseur de tentes, même après leur « mort, pour ses patrons. Direz-vous que Jésus- « Christ soit mort, lui dont les serviteurs, même « après leur mort, sont les patrons et les protecteurs « des rois de la terre? » C'est dans la gloire qu'il les regarde, comme vous voyez; et loin d'être rebuté de les honorer, sous prétexte qu'il les regarde avec Jésus-Christ, c'est au contraire pour cette raison qu'il les juge dignes des plus grands honneurs. C'est ainsi que ces grands hommes faisaient servir la gloire des saints à celle de Jésus-Christ. Le même saint Chrysostôme dit encore ailleurs[3] : « Allons souvent visiter ces saints martyrs, tou- « chons leurs châsses, embrassons avec foi leurs « saintes reliques, afin d'en attirer quelques bénédic- « tions sur nous; car comme de braves soldats « montrant aux rois les plaies qu'ils ont reçues pour « leur service leur parlent avec confiance, de « même ceux-ci, en montrant leurs têtes coupées, « obtiennent tout ce qu'ils veulent du Roi du ciel. »

[1] *Orat. in* 40 *Mart.* — [2] *Hom.* XXVI, *in* II. *ad Cor.* — [3] *Hom.* XL. *de SS. Juvent. et Max.*

Ce beau passage de saint Chrysostôme a tellement touché OEcolampade, un des prétendus réformateurs, qu'il l'oblige à parler ainsi dans les notes qu'il a faites sur cette Homélie : « Je ne voudrais pas « nier que les saints ne prient pour nous; je ne « voudrais pas dire non plus qu'il fût assuré que ce « fût une impiété et une idolâtrie d'implorer leur « protection. Les saints sont tout embrasés de chari- « té dans le ciel : ils ne cessent de prier pour nous. « Quel mal y a-t-il donc de leur demander qu'ils « fassent ce que nous croyons que Dieu a très-agréa- « ble, quoiqu'il ne nous ait pas commandé de le « faire? » Un ministre nous justifie contre les ministres; et malgré les préventions de la secte, lorsqu'il entend les Pères parler comme nous, il n'ose pas assurer que nos prières se ressentent de l'idolâtrie.

Mais, dit-on, et voici le fort des prétendus réformés, on présuppose, en priant les saints de tant d'endroits de la terre, qu'ils ont l'oreille partout, et qu'ils connaissent le secret des cœurs; ce qui est leur attribuer une prérogative divine. Qu'un autre ministre réponde pour nous. Les prétendus réformés n'ont pas dessein d'élever les anges, non plus que les autres saints, au-dessus de la créature. Cependant que nous disent-ils de ces créatures bienheureuses? « Les anges, dit M. Daillé[1], voient ce « qui touche chacun de nous en particulier. Ils voient « le péril de chacun de nous, ce que chaque fidèle « craint, ce qu'il désire, ce qu'il demande, parce « qu'ils sont présents sur la terre et mêlés au milieu « de nous. » Daillé en fait-il des dieux, en leur donnant tant de connaissance, et de nos besoins, et de nos désirs, et de tout ce qui nous touche en particulier? *Mais c'est*, dit-il, *qu'ils sont sur la terre au milieu de nous :* comme si la connaissance de tant de secrets dépendait des lieux, et non d'une lumière céleste, que Dieu communique à qui il lui plaît. Quoi qu'il en soit, on peut dire, sans blesser la foi, que les anges connaissent ce qui se passe sur la terre, et même nos secrets désirs. Ce qui fait que cette opinion qu'on a de leurs connaissances ne nous empêche pas de les reconnaître pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire, pour des créatures, c'est que nous savons d'où leur viennent toutes leurs lumières, d'où ils reçoivent leurs ordres, et où ils mettent leur félicité. Nous n'avons donc pas besoin d'égaler les saints à Dieu, pour leur faire entendre nos vœux. Il ne faut que les égaler aux anges, qui savent nos prières, qui les présentent à Dieu, qui les mettent sur l'autel céleste devant le trône de Dieu[2], comme un présent agréable. Lisez le chapitre VIII de l'Apocalypse; et ne dites pas que l'ange qui y offre à Dieu les prières des saints soit Jésus-Christ; saint Jean ne l'appelle qu'*un autre ange*[3], un ange comme les autres qui paraissent dans ce divin livre, un ange comme les sept anges dont il venait de parler. Cet ange, qui n'est qu'une créature, entend nos vœux, puisqu'il les offre. Qu'on répète tant qu'on voudra que c'est une idolâtrie que d'égaler par quelque en-

[1] *Lib.* 3, *c.* XXIII, *p.* 484. — [2] *Apoc.* VIII, 3. — [3] *Ibid.*

droit que ce soit les saints à Dieu : j'en conviens; mais sera-ce encore une idolâtrie de les égaler aux anges, à qui Jésus-Christ même nous apprend que sa grâce nous rendra semblables? *Ils seront*, dit-il[1], *comme les anges de Dieu*. Mais qui empêche qu'ils ne le soient dès à présent, puisqu'ils voient, comme les anges, *la face du Père?* Un ange présente nos prières[2], et les fioles qui sont pleines de ce céleste parfum. Mais les vingt-quatre vieillards, qui nous représentent l'universalité des saints, assis devant le trône de Jésus-Christ, revêtus de blanc, et couronnés, c'est-à-dire, avec la couleur et les ornements de la gloire[3], n'apportent-ils pas aussi dans leurs mains ces fioles pleines de parfums, qui sont les prières des saints? Si les anges sont appelés à la participation des secrets divins, et s'ils en font le sujet des louanges qu'ils donnent à Dieu, ne voit-on pas les âmes des martyrs sous l'autel, où elles sont en Jésus-Christ, dans lequel elles sont cachées, qui connaissent l'état de l'Église, en savent les persécutions dont elles demandent la fin, et apprennent qu'elle est différée pour peu de temps, et pourquoi[4]? N'est-ce donc pas blasphémer, que de les ranger parmi les morts qui ne savent rien de ce qui se passe sur la terre? et quand Babylone tombe, les apôtres et les martyrs ne sont-ils pas invités à louer Dieu de ses jugements, et n'entend-on pas en effet, aussitôt après, des cantiques d'admiration dans le ciel, sur ce sujet[5]? ne voit-on pas que l'exécution des justes jugements de Dieu fait une fête dans le ciel, pour tous les esprits bienheureux, et autant pour les âmes saintes que pour les saints anges? Pourquoi donc ces âmes saintes n'entreraient-elles pas dans les actions particulières et dans la fête qu'on fait dans le ciel, pour la conversion d'un pécheur? Qu'on ne nous dise donc plus que c'est en faire des dieux, que de leur faire connaître ce qui se passe ici-bas, et en particulier les prières que nous envoyons au ciel? Suivons de plus hauts principes, et apprenons à connaître en quoi consiste la grandeur de Dieu. Il fait entendre à ses prophètes, aux âmes saintes, à ses anges, et à tel autre qu'il lui plaît de ses serviteurs, non-seulement les pensées, des hommes, mais encore ses propres pensées et ce qu'il a résolu des peuples et des nations dans son conseil éternel. Il les élève plus haut, lorsqu'il leur montre son essence à découvert. Et sans doute c'est quelque chose de plus de le voir lui-même face à face, que de connaître ses desseins, quelque hauts qu'ils soient; à plus forte raison, que de connaître les desseins et les pensées des hommes mortels. Dieu mène ses serviteurs autant qu'il lui plaît, ainsi qu'il lui plaît, par tous les degrés de connaissances; et à quelque perfection qu'il les élève, il se montre toujours leur Dieu, parce qu'ils ne sont éclairés que par sa lumière.

C'est pourquoi les saints docteurs n'ont point hésité à attribuer la connaissance de nos prières aux âmes saintes. Nous avons ouï saint Grégoire de Nysse dire au martyr saint Théodore : *O saint martyr, regardez-nous du plus haut des cieux!*

[1] *Matth.* XXII, 30. — [2] *Apoc.* VIII, 3. — [3] *Ibid.* IV, 4; V, 8; VI, 1, 11. — [4] *Ibid.* VI, 9, 10, 11. — [5] *Apoc.* XVIII, 20; XIX, 1.

Nous avons ouï saint Augustin louer la prière d'une mère chrétienne, qui avait perdu son fils sans être baptisé : *O saint martyr, vous savez pourquoi je le pleure*, disait cette mère[1]; et parce qu'elle avait dit, *vous savez*, « Dieu, continue le même Père, « voulut montrer quelle avait été sa pensée. Elle « porta l'enfant ressuscité aux prêtres; il fut bap- « tisé, il fut sanctifié, il fut oint, on lui imposa « les mains. Tous les sacrements étant achevés, il « mourut. Sa mère accompagna son enterrement « avec un visage qui faisait paraître qu'elle ne « croyait pas tant mettre son fils dans le tombeau « que le mener dans le propre sein du martyr. » Que d'articles de la nouvelle réforme sont condamnés par ce récit, et qu'on doit être fâché, s'il reste quelque sentiment de piété véritable, d'être d'une religion qui oblige à rejeter des choses si saintes, et à la fois si bien attestées par de si grands hommes! Mais quelque opinion qu'on en ait, j'ai toujours gagné ce que je voulais; et il est bien assuré que ni la femme qui fit cette prière à saint Étienne, ni saint Augustin qui la loue, ne voulaient pas faire un Dieu de ce saint martyr. Les autres Pères ne voulaient pas non plus attribuer aux saints dont ils demandaient les prières, aucune perfection divine; puisque, quelque intelligence qu'ils y reconnussent de nos besoins, ou en général des choses du monde, ils savaient bien qu'ils ne voyaient rien que dans une lumière empruntée. « Vous savez tout, « disait saint Paulin à saint Félix[2] : vous voyez dans « la lumière de Jésus-Christ les choses les plus « secrètes et les plus éloignées, et vous comprenez « tout en Dieu, où tout est renfermé. »

Il faut que le ministre succombe sous des vérités si constantes. Il en a senti le poids : il a, dis-je, bien senti que ni les saints Pères, qu'il accuse comme nous d'idolâtrie, ni nous, qui ne faisons que les suivre, n'attribuons rien de divin aux bienheureux esprits; et vous le pouvez entendre par ces paroles : « Nous pouvons défier l'Église romaine « de nous montrer aucune différence entre le culte « qu'elle rend au Fils de Dieu, et celui qu'elle rend « aux saints. Ils en peuvent trouver quelqu'une « entre le culte du Père et celui des saints; mais « entre le culte des saints et du Fils, je les dé- « fie d'en montrer aucune[3]. » Tout cela se réduit à dire que Jésus-Christ *homme fait tout le bien qu'il nous fait par voie d'intercession*, comme les saints. Au nom de notre Seigneur, et par le soin que vous devez avoir de votre salut, arrêtez-vous ici, mes très-chers frères. Vous voyez à quoi votre ministre réduit principalement la difficulté. « Ils peuvent, dit-il, trouver quelque diffé- « rence entre le culte du Père éternel et celui des « saints. » Il n'ose découvrir tout ce qu'il sent. *Nous pouvons trouver quelque différence*; c'est-à-dire, naturellement, quelque petite différence; mais ou nous n'en pouvons trouver aucune, ou celle que nous trouvons est infinie. Car, je vous prie, quelle différence avons-nous trouvée entre le secours de

[1] Vide sup. — [2] *Paul. de Nat. S. Fel.* — [3] *Lett.* XV, p. 114; 115.

Dieu et celui des saints, entre la manière de prier Dieu et celle de prier les saints? C'est, avons-nous dit, que Dieu donne, et les saints obtiennent : on prie Dieu, comme la source de tout bien, de donner ses grâces quelles qu'elles soient, temporelles ou spirituelles; et on prie les saints de les demander. Or ce n'est pas là quelque différence, c'est une différence immense, infinie; puisque c'est une différence qui d'un côté fait Dieu être parfait, et de l'autre la créature être indigent, tiré du néant, et le néant même; une différence, en un mot, qui met d'un côté l'indépendance absolue, et de l'autre la dépendance sans bornes. Ce n'est pas là quelque différence; mais c'est toute la différence qu'on peut établir entre Dieu et la créature, et l'on ne peut en imaginer une plus grande ni une plus essentielle.

Ici votre ministre se tourmente en vain à prouver aux catholiques « qu'il n'y a point de biens « et de grâces pour le temps et pour l'éternité, qu'ils « ne demandent à leurs saints directement, et sans « détour. » Veut-il dire qu'on les leur demande, comme à ceux qui les donnent? Il n'y aurait donc aucune différence. Or est-il qu'il ne peut nier que nous n'y en mettions quelqu'une; et nous venons de lui prouver que nous n'en mettons aucune, ou que nous en mettons une aussi grande qu'on la puisse mettre, et en un mot une infinie. Qu'il enfle donc son discours de tant d'exagérations qu'il lui plaira, et qu'il raconte toutes les grâces qu'on demande à la sainte Vierge; il demeure lui-même d'accord qu'on ne les demande que par voie d'intercession; puisque même, selon lui, on n'en attend pas davantage de Jésus-Christ. La difficulté n'est donc plus que de l'intercession de Jésus-Chsist. Il s'agit de voir si celle des saints est de même nature que la sienne; et il est essentiel à cette cause que vous compreniez que c'est en cela précisément que votre ministre met le nœud de cette question. C'est ce qu'il déclare par ces paroles : « Pour moi, pour« suit-il[1], plus j'étudie le culte qu'on rend à Jésus« Christ, plus je le trouve semblable à celui des « saints. Nous adressons à Jésus-Christ deux sortes « de prières : l'une indirecte, en lui disant, Priez « pour nous; l'autre directe, en lui demandant di« rectement la grâce, la rémission des péchés, la « vie éternelle. Dans l'Église romaine, on fait préci« sément la même chose à l'égard des saints. Cela « laisse une différence, je l'avoue, entre l'adoration « qu'on rend à Dieu le Père, et celle qu'on rend « aux saints. » La voilà donc encore une fois établie, de son aveu, cette différence, qui, comme on voit, est infinie. « Car, continue-t-il, jamais on ne « dit au Père : Seigneur, priez pour nous, intercédez « pour nous auprès de votre Fils. Cela serait in« sensé, et peut-être impie; et je crois que Rome ne « pratique pas cette impiété. » Il y a donc pour la troisième fois une différence essentielle entre la prière que l'Église romaine fait au Père, et celle qu'elle fait aux saints, de l'aveu de votre ministre. « Mais « il n'y a, continue-t-il, aucune différence du culte « rendu à Jésus-Christ, et de celui qu'on rend aux « saints; car, et à celui-là et à celui-ci, on dit indiffé« remment, Priez pour nous, afin que Dieu nous « donne; ou bien, Donnez-nous vous-même, PAR « VOIE D'INTERCESSION ET D'IMPÉTRATION de son « Père, » comme il l'explique lui-même et le répète dix fois. Il ne reste donc plus qu'à faire voir qu'il y a encore une différence infinie entre l'intercession de Jésus-Christ, et celle des saints; et c'est là, comme vous voyez, que votre ministre fait consister notre question. Mais elle est si aisée à résoudre, que je n'y veux employer que M. Daillé. C'est un ministre que je prends pour juge entre M. Jurieu et moi.

Daillé étant obligé, par une objection du cardinal du Perron, de parler de cette matière, et d'expliquer comment on peut croire que Jésus-Christ prie pour nous, commence en cette sorte : « Ni nous, « ni les anciens, ni aucun chrétien vraiment pieux, « n'avons jamais prié Jésus-Christ de prier son « Père pour nous[1]. » D'abord il apprend bien à M. Jurieu qu'il ne sait pas sa théologie, quand il dit qu'on prie Jésus-Christ de prier pour nous : « Ni « nous, dit-il, ni les anciens, ni aucun chrétien vrai« ment pieux, ne l'a jamais fait. » M. Jurieu n'est donc pas de ces pieux chrétiens, selon le ministre Daillé. Il poursuit : « Du Perron pense-t-il que Jé« sus-Christ ne fasse pour nous autre chose que de « se prosterner devant Dieu, afin de prier comme « ferait un des saints de ce cardinal? Assurément « il se trompe, s'il a une semblable pensée. » Tout en s'emportant contre nous, Daillé nous accorde ce que nous voulons. Les saints du cardinal du Perron, c'est-à-dire, les saints des catholiques, sont prosternés devant Dieu comme d'humbles suppliants : Jésus-Christ n'agit pas de cette manière, et nous en convenons avec le ministre; l'intercession de Jésus-Christ n'est donc pas de même nature que celle des saints. Prenons encore la chose d'une autre manière. Daillé dit, et il dit vrai, qu'on n'a jamais prié Jésus-Christ de prier pour nous. Il n'y en a aucun exemple, ni aucun précepte, ni aucun conseil, ni dans l'Écriture, ni dans la tradition. Quand donc on prie les saints, comme fait l'Église romaine, on ne leur demande rien de semblable à ce qu'on attend de Jésus-Christ. Voilà qui est clair, mais la suite le sera beaucoup davantage; et plus Daillé s'étudie à nous expliquer la dignité de la médiation de Jésus-Christ, plus il justifie les catholiques. Car écoutons ce qu'il ajoute : « Jésus-Christ, Père de l'éternité, est sei« gneur et dispensateur de toutes les grâces que « son sang nous a méritées. Ce puissant roi de l'u« nivers nous les donne ainsi qu'il lui plaît : ses « sujets ne le tiennent pas pour un simple interces« seur, mais pour leur roi, pour leur Seigneur, « pour leur Dieu, et ils souhaitent que ce qu'ils de« mandent leur soit accordé par sa volonté et par sa « puissance. » Notre cause se fortifie visiblement, par le discours de Daillé. Il ne permet pas qu'on regarde

[1] *Lett.* XV, *p.* 116.

[1] *Daill. de cult. latr. l.* III, *c.* 19, *p.* 386.

Jésus-Christ comme un simple intercesseur. Il est, dit-il, dispensateur et distributeur des grâces de Dieu; mais il les donne avec autorité, et comme Seigneur, parce qu'il *les a méritées par son sang :* elles sont à lui, il les a acquises; il les a achetées, et cela par un prix infini, qui est celui de son sang : et si M. Daillé rapporte cela à la nature divine de Jésus-Christ, c'est que c'est là qu'est la source de la dignité et du mérite infini qui se trouve dans les actions de Jésus-Christ, et dans toute sa personne : ce qui est indubitable; mais en même temps il ne l'est pas moins que ceux qui, comme nous, regardent les saints, non comme *distributeurs de la grâce,* mais comme de *simples intercesseurs,* ne les égalent en aucune sorte avec Jésus-Christ. Mais le ministre, en continuant de plaider sa cause, va donner comme un dernier trait à la bonté de la nôtre. « Que si on dit, poursuit-il, que Jésus-Christ « prie pour nous, il faut entendre cela, non d'une « manière basse, mais d'une manière relevée, et « convenable à la majesté d'un si grand roi. » Ce « n'est point en se prosternant, en tendant les mains, « ni en disant des paroles de suppliant, qu'il intercède « pour nous; c'est qu'il apaise son Père, par le prix « et la bonne odeur toujours présente de la victime « qu'il a une fois offerte, et fait qu'il nous donne les « grâces que nous demandons, lui-même consentant « aussi et voulant que nous les ayons. Telles sont les « prières que Jésus-Christ fait pour nous. Elles sont « dignes de sa personne; et saint Paul nous le fait entendre, lorsqu'il dit que l'épanchement du sang de « Jésus-Christ crie plus haut que le sang d'Abel. » Nous sommes d'accord avec les ministres de cette manière d'expliquer la médiation de Jésus-Christ. On la peut voir très bien expliquée dans saint Thomas, et l'on n'en connaît point d'autre dans nos écoles. On y enseigne constamment que Jésus-Christ intercède par son sang répandu pour nous, et par la vertu éternelle de son sacrifice. Il n'a besoin ni de paroles ni de postures suppliantes; il suffit, comme dit l'apôtre, *qu'il paraisse pour nous devant Dieu,* afin de nous obtenir tout ce qu'il lui plaît. Ce qu'on appelle prier, dans cet état glorieux de Jésus-Christ, c'est dans sa sainte âme une perpétuelle volonté de nous sanctifier, conformément à cette parole qu'il a prononcée : *Je me sanctifie pour eux, afin qu'ils soient saints en vérité*[1]; et à celle-ci : *O mon Père, je veux que ceux que vous m'avez donnés soient avec moi*[2]. Il a droit de dire, *je veux,* d'une façon particulière qui ne convient qu'à lui seul : il peut disposer de nous, et des grâces qu'il nous distribue, comme de choses qui sont siennes, qu'il a achetées, qu'il s'est rendues propres. Nous ne donnons rien de semblable aux saints. Ce n'est point leur sang qui nous sauve, ni qui est une source de grâces pour nous : ils n'ont point offert le sacrifice, dont l'efficace infinie et toujours présente sanctifiera les pécheurs jusqu'à la fin des siècles : ils sont humbles suppliants devant la majesté divine, serviteurs agréables à leur maître; mais enfin simples serviteurs, non seigneurs, ni rédempteurs, ni dispensateurs des grâces, comme Jésus-Christ. Ainsi, ni nous ne faisons faire à Jésus-Christ ce que font les saints, ni nous ne faisons faire aux saints ce que fait Jésus-Christ Leur intercession laisse en son entier tout ce qui convient, selon les ministres, aussi bien que selon nous, à celle du Fils de Dieu, et nous ne leur en donnons aucune partie.

Mais, après avoir fait voir au ministre que nous établissons parfaitement la médiation de Jésus-Christ, apprenons-lui à la mieux entendre qu'il ne fait, lui qui en fait consister la reconnaisance à dire à Jésus-Christ : Priez pour nous. M. Daillé a eu raison de lui dire que ni les modernes ni les anciens n'ont jamais prié ainsi. Quand saint Étienne mourant invoqua Jésus-Christ pour ceux qui le lapidaient, il ne lui dit pas : O Seigneur, priez pour eux; mais, *O Seigneur, ne leur imputez pas leur péché*[1], le regardant comme juge, comme celui *qui opère par lui-même la purification du péché*[2]. Il ne lui dit pas, Priez votre Père de recevoir mon esprit; mais il lui dit à lui-même : *O Seigneur, recevez mon esprit*[3]. Je ne sache aucun orthodoxe qui ait osé dire, comme fait M. Jurieu, qu'il faut dire à Jésus-Christ, même comme homme, Priez pour nous; parce que l'homme, dans Jésus-Christ, étant élevé à être Dieu, ce qui lui a donné le moyen de nous acheter les grâces, et en particulier celle de la rémission des péchés, par un prix proportionné à leur valeur, il en est fait Seigneur même comme homme, mais comme homme élevé à être Dieu. C'est pourquoi on ne le prie pas de la demander, mais de la donner comme Seigneur; ce qui fait aussi que saint Étienne lui donne le nom de Seigneur dans cette prière, *O Seigneur, n'imputez pas ce péché :* et de même, *O Seigneur, recevez mon esprit.* Car c'est à vous de le recevoir, à la vérité, pour le présenter à votre Père; mais néanmoins comme Seigneur, à qui il appartient en propre, parce que vous l'avez acheté par votre sang.

Mais quand il serait permis de *prier Jésus-Christ de prier,* chose que la vraie piété a en horreur, toujours le ministre n'y gagnerait rien; parce qu'il y aura toujours une différence infinie entre la prière du chef et celle des membres; entre la prière de celui où reside la plénitude et la source de la grâce, et celle de ceux qui n'en reçoivent qu'un écoulement imparfait; enfin entre la prière d'une personne sainte par la propre sainteté substantielle de Dieu, et la prière de ceux qui ne le sont que par quelque participation de sa sainteté infinie; ce qui fait que la prière de l'un est agréable et reçue par sa propre dignité, et celle des autres, au contraire, en son nom, et par le mérite de la sienne; et c'est aussi ce qui met la différence la plus essentielle qu'on puisse jamais établir de prière à prière, et même une différence qui va jusqu'à l'infini, parce qu'elle est fondée sur la perfection de la nature divine.

Toute cette doctrine est renfermée dans cette

[1] *Joan.* XVII, 19. — [2] *Ibid.* 24.

[1] *Act.* VII, 59.— [2] *Hebr.* I, 3. — [3] *Act.* VII, 58.

conclusion solennelle des prières ecclésiastiques, qui finissent toutes en ces termes : *Per Dominum nostrum Jesum Christum : Par notre Seigneur Jésus-Christ*, par où l'Église reconnaît que toutes ses prières tirent leur valeur et leur efficace de l'interposition du nom de Jésus-Christ, à quoi elle ajoute en même temps la confession de la divinité du même Sauveur, en adressant ces paroles à Dieu le Père : *Par Jésus-Christ votre Fils unique, qui, étant Dieu, vit et règne aux siècles des siècles avec vous et le Saint-Esprit;* où l'Église met clairement la médiation de Jésus-Christ, en ce qu'il est un Homme-Dieu, en qui s'unissent toutes choses; c'est-à-dire, tout ensemble, les hautes et les basses, les célestes et les terrestres, sans que ni nous ni les plus grands saints puissent impétrer aucune grâce, ni pour eux, ni pour leurs frères, en un autre nom.

Au reste, si l'on a vu la médiation de Jésus-Christ si parfaitement expliquée par le ministre Daillé, il faut se souvenir qu'on a vu aussi qu'il n'y a rien là de nouveau pour nous, puisque tous nos docteurs l'expliquent de même sur le fondement des Écritures et sur la doctrine de saint Paul. Ç'a été aussi la doctrine de tous les anciens Pères, et saint Grégoire de Nazianze l'a expliqué admirablement par ces paroles : « Le Verbe engendré de Dieu avant tous les « temps, et par là étant Fils de Dieu, est devenu « Fils de l'homme. Il est sorti sans impureté et « d'une manière miraculeuse du sein d'une vierge, « homme parfait aussi bien que Dieu parfait, pour « sauver en toutes ses parties l'homme qui était « blessé en elles toutes, et détruire la condamna- « tion du péché [1]. »

C'est en cela que consiste sa médiation, et c'est aussi sur ce fondement que le même saint l'établit, en supposant premièrement qu'il ne faut point croire « que le Fils de Dieu se jette aux pieds « de son Père d'une manière servile. Loin de « nous, dit-il [2], cette pensée basse et indigne de « l'esprit de Dieu ! Il ne convient ni au Père d'exi- « ger une telle chose, ni au Fils de la souffrir. » Il enseigne « qu'intercéder n'est autre chose au Fils « de Dieu que d'agir pour nous auprès de son Père, « en qualité de médiateur de Dieu et des hom- « mes, Jésus-Christ homme; et, ajoute ce grand « personnage, comme homme il intercède pour « mon salut, parce qu'il est toujours avec le corps « qu'il a pris, et qu'il me fait devenir un Dieu par « la force de l'humanité qu'il s'est unie. »

Voilà une manière d'intercéder digne de Jésus-Christ. Un Dieu, en se faisant homme, nous a fait des dieux par ressemblance : son humanité est le moyen par lequel la divinité nous est communiquée : son corps, qui a été notre victime, nous attire continuellement les grâces du ciel, et Jésus-Christ ne cesse d'intercéder, parce qu'il ne quitte jamais l'humanité qu'il a prise.

Cette sublime médiation, qui ne convient qu'à Jésus-Christ seul, n'a pas empêché que le même Père, en prenant la médiation en un autre sens infiniment inférieur à celui-là, n'ait dit que *les saints martyrs sont les médiateurs de cette élévation qui nous divinise* [1]; sans doute parce qu'ils nous en montrent le chemin par leur exemple, et qu'ils nous aident à y arriver par leurs prières.

Qu'on ne nous objecte donc plus ces mots de saint Paul : *Il y a un médiateur* [2]. Sans disputer sur les mots, *il n'y a pas plus un médiateur qu'il y a un Dieu;* et je dis que si nous pouvons par Jésus-Christ, selon saint Pierre, *participer à la nature divine* [3], nous pouvons aussi en quelque façon, quoique très-imparfaitement, participer par la charité fraternelle à la qualité de médiateur. Mais, à parler proprement, il n'y a que Jésus-Christ seul qui la porte et qui fasse cet office; ce que saint Augustin a expliqué à fond en ce peu de mots : « Les « chrétiens, dit-il [4], se recommandent aux prières « les uns des autres; mais celui qui intercède pour « tous, sans avoir besoin que personne intercède « pour lui, est le seul et véritable médiateur. »

Les prétendus réformés se servent de ce passage contre la prière des saints, au lieu qu'ils devraient comprendre que si un Père qui a si parfaitement entendu la doctrine de la médiation de Jésus-Christ n'a pas laissé de les prier, comme les ministres l'avouent, il paraît qu'il n'a jamais seulement pensé que ces deux choses soient incompatibles. J'en dis autant de saint Grégoire de Nazianze, qui d'un côté constamment a prié les saints, comme nous, et qui aussi constamment n'en a pas moins bien entendu la doctrine de la médiation de Jésus-Christ, comme on vient de le voir; en sorte qu'en toutes manières il n'y a rien de plus faux que de confondre deux choses dont la différence est infinie.

Après cela, en reviendra-t-on à cette objection cent fois résolue, mais que M. Jurieu répète encore, comme si l'on n'y avait jamais répondu? Vous offrez à Dieu, dit-il [5], les mérites des saints, comme vous lui offrez ceux de Jésus-Christ; vous priez Dieu par les mérites des saints, comme vous priez Dieu par les mérites de Jésus-Christ : c'est donc en tout et partout la même chose. Mais sans nous donner la peine de répondre, Bucer, un des chefs de la réforme, répondra pour nous. Le passage en est connu, et M. Jurieu l'a lu dans l'Histoire des Variations [6]. « Pour ce qui regarde ces prières « publiques qu'on appelle collectes, où l'on fait « mention des prières et des mérites des saints; « puisque, dans ces mêmes prières, tout ce qu'on « demande en cette sorte est demandé à Dieu, et « non pas aux saints, et encore qu'il est demandé « par Jésus-Christ; dès là tous ceux qui font cette « prière, reconnaissent que tous les mérites des « saints sont des dons gratuitement accordés. » Et un peu après : « Car d'ailleurs nous confessons « et nous prêchons avec joie que Dieu récom- « pense les bonnes œuvres de ses serviteurs, non- « seulement en eux-mêmes, mais encore en ceux « pour qui ils prient; puisqu'il a promis qu'il ferait

[1] *Orat.* XL. — [2] *Ibid.* XXXVI.

[1] *Orat.* VI. — [2] *Gal.* III, 20. — [3] II. *Petr.* I, 4. — [4] *Cont. Epist. Parmen. lib.* II, *n.* 16, *tom.* IX, *col.* 34. — [5] *Lett.* XV, *p.* 114, 115, *etc.* — [6] *Liv.* III, *p.* 565.

« du bien à ceux qui l'aiment jusqu'à mille géné- « rations. » Voilà ce qu'un reste de bonne foi fit avouer à Bucer en 1546, dans la conférence de Ratisbonne. Je ne demande pas au ministre dédaigneux qu'il cède à l'autorité de Bucer; mais qu'il imite sa bonne foi, en reconnaissant que le mérite que nous attribuons à Jésus-Christ est bien d'une autre nature que celui que nous attribuons aux saints; puisque le mérite de Jésus-Christ est infini, à cause qu'il est Dieu et homme; et celui des saints fini, à cause qu'ils sont des hommes purs : d'où suit une autre différence qui n'est pas moins essentielle, savoir, que le mérite de Jésus-Christ a sa valeur par lui-même auprès de Dieu, au lieu que les mérites des saints n'en ont que par celui de Jésus-Christ; ce qui fait qu'en priant Dieu d'avoir agréables les mérites de ses saints, l'Église finit toujours en demandant que ce soit par Jésus-Christ, *per Dominum nostrum Jesum Christum;* et que le concile de Trente, en définissant qu'il *est utile de prier les saints de nous obtenir les grâces de Dieu,* ajoute par Jésus-Christ, et décide que c'est par là qu'ils nous les obtiennent.

Ainsi il ne reste plus de difficulté dans la question que nous traitons. Il s'agit de savoir si nous sommes idolâtres en priant les saints, c'est-à-dire, en d'autres mots, si nous égalons les saints ou à Dieu ou à Jésus-Christ : et le ministre est déjà demeuré d'accord que nous mettons une différence très-essentielle du côté de la prière qu'on adresse à Dieu. Restait celle qu'on adressait à Jésus-Christ; et la différence n'est pas moins essentielle, de l'aveu même et par les principes de Daillé et de Bucer; par conséquent la question est vidée. C'est en vain que le ministre triomphe, et qu'il provoque l'évêque de Meaux à lui répondre. Cet évêque lui a répondu; mais s'il restait quelque bonne foi à votre ministre, il n'y avait rien de plus aisé pour lui que de prévenir cette réponse, puisqu'il l'aurait pu trouver dans ses propres théologiens, aussi claire et aussi distincte que l'aurait pu faire un des nôtres.

En effet, quoi qu'il puisse dire, il sait bien que le vrai Dieu que nous adorons n'est pas le Jupiter des païens. Les anges et les âmes bienheureuses dont nous demandons la société dans nos prières ne sont ni des dieux, ni des demi-dieux, ni des génies, ni des héros, ni rien enfin de semblable à ce que les Gentils imaginaient. Notre Dieu est le Dieu qui seul a fait toutes choses par sa parole, qui n'a pas commis à ses subalternes une partie de l'ouvrage, comme on disait dans le paganisme. Le monde n'est pas un arrangement d'une matière que Dieu ait trouvée toute faite; les âmes et les esprits ne sont pas une portion de son être et de sa substance. Il a tout également tiré du néant, et tout également par lui-même. Vos ministres n'oseraient nier que ce soit là constamment notre doctrine. Qu'ils entreprennent de nous montrer ce caractère dans le paganisme. Ne sait-on pas que Jupiter y était le père des dieux, à peu près dans le même sens qu'un père de famille l'est de ses enfants, et qu'il en était le maître, à peu près comme un roi l'est de ses ministres, sans leur avoir donné le fond de l'être? Mais Dieu, qui l'a donné à tous les esprits bienheureux, ou plutôt qui le leur donne sans cesse par une influence toujours nécessaire, leur donne en même temps toute leur puissance, inspire tous leurs désirs, ordonne toutes leurs actions, et il est lui seul toute leur félicité; choses que les païens, je dis même les philosophes, ne songeaient pas seulement à attribuer à leur Jupiter. Cette différence infinie de leur théologie et de la nôtre en produit une qui n'est pas moins grande dans le culte. C'est qu'au fond, tout notre culte se renferme en Dieu. Nous n'honorons dans les saints que ce qu'il y met : en demandant la société de leurs prières, nous ne faisons qu'aller à Dieu dans une compagnie plus agréable; mais enfin c'est à lui que nous allons, et lui seul anime tout notre culte.

Votre ministre nous fait ici une horrible calomnie, mais qui seule devrait servir à vous désabuser de toutes les autres. « Les dieux supérieurs des « païens, dit-il [1], étaient si célestes, si sublimes « et si purs, qu'ils ne pouvaient par eux-mêmes « avoir aucun commerce avec les hommes, ni s'a- « baisser jusqu'aux soins des affaires, pour les « gouverner immédiatement et par eux-mêmes. « C'est pourquoi ils établirent les démons, comme « des médiateurs et des agents entre les dieux sou- « verains et les hommes mortels, disait Platon. » Il est vrai, c'est la doctrine de Platon; et c'est aussi ce qui met une différence infinie entre lui et nous. Car qui jamais a ouï dire dans l'Église qu'il fût indigne de Dieu de se mêler par lui-même des choses humaines, ou qu'il fallût mettre entre lui et nous cette nature mitoyenne ou médiatrice des démons? C'est pourtant ce qu'on nous impute. Car écoutons le ministre. « Or, dit-il [2], une goutte « d'eau n'est pas plus semblable à une goutte d'eau « que cette théologie païenne à la théologie du pa- « pisme. Dieu et Jésus-Christ, disent-ils, qui sont « nos grands dieux, sont trop sublimes pour nous « adresser droit à eux. » Je ne sais comment on ne rougit pas d'une si grossière calomnie. Car ce ministre sait bien, en sa conscience, qu'outre que Dieu et Jésus-Christ ne sont pas nos *grands dieux,* puisqu'ils ne sont pour nous qu'un seul et même Dieu, avec le Saint-Esprit, et que c'est une trop hardie imposture de nous faire parler ainsi, contre toute notre doctrine, ce n'en est pas une moindre de nous faire dire *qu'on ne peut aller droit à eux;* puisque constamment toutes les collectes, toutes les secrètes, toutes les postcommunions, toutes les prières du sacrifice, le *Gloria in excelsis,* le *Te Deum,* toutes les autres prières du service ou du bréviaire s'adressent ou à Dieu par Jésus-Christ, ou à Jésus-Christ lui-même; et que dans celles qu'on adresse aux saints, dans les litanies et dans quelques autres endroits, dès là qu'on les prie de prier pour nous, on ne fait que s'unir à eux par la cha-

[1] *Acc. des Luth.* I. *part. p.* 183. — [2] *Ibid. p.* 184.

rité, pour aller à Dieu. On ne les regarde donc pas comme des natures mitoyennes et médiatrices; mais on entre en société avec eux, pour aller également à Dieu; puisque, si Dieu nous a donné un médiateur nécessaire en Jésus-Christ, il est pour eux comme pour nous, et qu'ils n'ont d'accès qu'en ce seul nom et comme membres de ce même chef. Qu'on nous montre ce caractère dans le paganisme! Mais on vient de nous montrer un caractère tout contraire, en nous disant que les grands dieux du paganisme sont trop sublimes pour se mêler par eux-mêmes de nos affaires, ou avoir aucun commerce avec nous. Votre ministre sait bien que nous ne disons ni ne croyons rien de semblable Quand donc il ose avancer *qu'une goutte d'eau n'est pas plus semblable à une autre goutte d'eau, que notre doctrine à celle des païens*, il parle contre sa conscience et contre ses propres paroles, et l'iniquité se dément visiblement elle-même.

Achevons : le culte est intérieur ou extérieur; l'intérieur est le sentiment qu'on vient de voir. Pour donc montrer notre culte intérieur dans les païens, il y faut montrer nos sentiments : qu'on les y montre tels que nous venons de les exposer. Que si l'on prétend que ce n'est pas là notre doctrine, et qu'on répète les calomnies cent fois réfutées, qu'on nous attaque du moins une fois dans ce fort, et qu'on y découvre le moindre trait d'idolâtrie.

Mais si le culte intérieur des païens est si essentiellement différent du nôtre, donc le culte extérieur n'étant que le signe de l'intérieur, il s'ensuit qu'il y a la même différence. En effet, les païens, qui regardaient tous leurs dieux, et les plus grands, et les médiocres, et les plus petits, comme des natures à peu près semblables, leur offraient aussi à tous également le même culte du sacrifice, que nous réservons à Dieu seul, quoi qu'en dise le ministre. A lui seul appartient la souveraine louange, à lui seul la reconnaissance d'un empire absolu et tout-puissant, et l'hommage de l'être reçu, tant de celui qui nous fait hommes, que de celui qui nous fait saints et agréables à Dieu. Si l'on croit trouver tout cela dans le paganisme, on croit trouver la lumière dans les ténèbres; et si l'on croit seulement y en voir quelque ombre, c'est qu'il faut bien trouver dans l'erreur le fond de la vérité qu'elle gâte; et dans le culte des démons, ce qu'ils imitent et ce qu'ils dérobent du culte de Dieu.

L'idolâtrie a eu plusieurs formes, et s'est accrue ou diminuée par divers degrés; mais parmi ces variétés, c'est une chose constante que tous ceux qu'on a jamais vus rendre sérieusement à la créature quelque partie des honneurs divins, ont erré dans la pensée qu'ils ont eue de Dieu. Les fausses idées qu'on a de Dieu, comme dit souvent saint Augustin, sont les premières idoles que les hommes se sont forgées, et c'est là le vrai principe de l'idolâtrie. Que si nous remontons jusqu'à la source de l'erreur, nous trouverons que l'idolâtrie vient au fond de n'avoir pas bien connu la création.

Elle n'était connue que du peuple hébreu. Parmi tous les autres peuples on croyait que la substance et le fond de l'être était indépendant de Dieu, et que tout au plus il n'était auteur que de l'ordre; ou que sans avoir fait l'univers, il n'en était que le moteur.

C'est de là qu'est venue l'erreur qui a fait adorer le monde, soit qu'on le regardât comme Dieu lui-même, ou qu'on le considérât comme le corps dont Dieu était revêtu. On en adorait le tout, on en adorait toutes les parties, c'est-à-dire, le ciel, la terre, les astres, les éléments, les rivières et les fontaines; et enfin on adorait toute la nature. Tout avait part à l'adoration, parce que tout en un certain sens avait part à l'indépendance : tout était coéternel à Dieu : tout était une partie de l'être divin : l'âme était dérivée de là, selon quelques-uns[1]. C'est pourquoi ils le regardaient comme étant ingénérable et incorruptible en sa substance. C'était une portion de la divinité. C'était un Dieu elle-même, disait cet empereur philosophe[2], après plusieurs autres. C'est ce qui a donné lieu à l'erreur qui a consacré tant de mortels, et qui leur a fait rendre les honneurs divins. Les biens qu'ils avaient procurés au monde ont fait regarder leur âme comme ayant quelque chose de plus divin que les autres; et tout cela enfin était fondé sur ce que rien n'était regardé comme absolument dépendant d'une volonté souveraine, ni comme tenant d'autre que de soi le fond de son être.

Le ministre, qui nous parle tant de ces natures médiatrices, et de ces esprits médiateurs, introduits par le platonisme, ne sait pas, ou ne songe pas, ou ne veut pas avouer de bonne foi qu'on les y faisait médiateurs de la création de l'homme, comme ils l'étaient de sa réunion avec Dieu. Ainsi la nature divine était inaccessible pour les hommes, et ils n'en pouvaient approcher que par les demi-dieux qui les avaient faits, qu'on appelait aussi démons. Il est certain que ces démons ou ces demi-dieux de Platon[3] furent adorés sous le nom des anges par un Simon le Magicien, par un Ménandre, par cent autres, qui dès l'origine du christianisme mêlaient les rêveries des philosophes avec une profession telle quelle du christianisme[4]. Mais si ces hommes, aussi mauvais philosophes que mauvais chrétiens, avaient compris que Dieu tire également du néant toutes les natures intelligentes, et les anges comme les hommes, ils n'auraient jamais pensé que les uns eussent besoin d'aller à Dieu par les autres, ni que, pour approcher de lui, il fallût mettre tant de différence entre ceux qu'il avait formés de la même main. La religion chrétienne ne connaît point ces entremetteurs, qui empêchent Dieu de tout faire, de tout gouverner, de tout écouter par lui-même; et s'il a donné aux hommes un médiateur nécessaire, qui est Jésus-Christ, ce n'est pas qu'il dédaigne leur nature qu'il a faite; mais c'est que leur péché, qu'il n'a pas fait, a besoin d'être expié par le saug du juste. C'est

[1] *Platon.* — [2] *Marc-Aurèle.* — [3] *Plat. in Tim.* — [4] *Tertull. de Præscr. n.* 33. *Hieron. adv. Lucif. Epiph. hær.* 60. *Theod. hær. Fab. lib.* V, *c.* VIII.

par là que nous avons besoin de médiateur. Mais afin que nous connussions que c'était notre péché, et non pas notre nature, qui nous éloignait de Dieu, il a voulu que ce médiateur fût homme; et il a si peu dédaigné la nature humaine, qu'il l'a même unie à la personne de son Fils.

Par ce mystère, l'idolâtrie devient comme impossible au chrétien, et il ne peut y tomber qu'en oubliant jusqu'aux premiers principes de sa religion. Il ne peut plus, comme faisaient les païens, égaler les hommes à Dieu; puisqu'il voit que le genre humain était si éloigné de Dieu par son péché, qu'il avait besoin d'un médiateur pour en approcher. Mais ce médiateur est homme; et quand il ne serait que cela, aux merveilles qu'il a faites et aux grâces qu'il répand sur nous, le genre humain, porté à diviniser ses bienfaiteurs, aurait tenté d'en faire un Dieu, et de lui rendre les honneurs divins. Pour prévenir cette erreur, Dieu, en incarnant son Fils unique, en le faisant homme comme nous, a su faire de ce médiateur, qu'il nous donne, un Dieu égal à lui; en sorte qu'on ne se trompe pas de l'adorer comme tel. Mais de peur qu'on n'étendît le même honneur à d'autres hommes excellents, on apprend que pour faire un Dieu de Jésus-Christ, il a fallu lui donner, outre la nature humaine, une nature plus haute, et qu'il ne fût rien moins qu'une des personnes divines à laquelle on rendît avec Dieu en unité un même culte suprême. Car si l'on avait attribué notre rédemption ou notre réconciliation à la nature angélique, l'on aurait pu adorer les anges; mais on ne le peut plus depuis qu'on adore en Jésus-Christ celui-là même qui a fait les anges, et que les anges adorent. Il n'y a donc plus moyen de lui rien égaler dans sa pensée, ni par conséquent de rien égaler à son Père et au Saint-Esprit, auxquels seuls on le rend égal. Mais ne peut-il pas arriver qu'en le regardant en sa qualité de médiateur, qui l'approche si fort de nous, on lui donne des égaux par cet endroit-là, et des médiateurs à même titre? Point du tout, puisqu'on ne le fait médiateur qu'au titre d'un mérite et d'une dignité infinie; ce qu'il ne pourrait avoir s'il n'était Dieu et fils unique de Dieu, de même nature que lui. Car s'il exerce sa médiation par une nature humaine et par des actions humaines, on reconnaît tout ensemble que tout cela serait inférieur à cet emploi, si tout cela n'était élevé par la divinité même de cette personne; et c'est ce qui nous est déclaré dans le mystère de l'eucharistie, où Jésus-Christ exerce très-parfaitement son office de médiateur, puisqu'il nous y consacre et nous y sanctifie par son corps et par son sang. Mais en même temps nous voyons qu'on ne nous sanctifie dans ce sacrement, ni par le corps d'un apôtre, ni par le corps d'un martyr, ni par le corps de la sainte Vierge, ni enfin par le corps d'aucun autre saint, si ce n'est par le corps de celui qui est reconnu pour le Saint des saints. Ainsi l'eucharistie même nous dévoue et nous consacre à Dieu seul; non-seulement parce que l'objet à qui nous nous dévouons est Dieu, mais encore parce que le moyen qui nous y unit, en même temps qu'il s'approche de nous en tant qu'homme, consomme notre unité en tant que Dieu. Cela est cru dans l'Église, et y est cru très-distinctement, et y est soigneusement enseigné à tous les fidèles, dès l'enfance jusqu'à la vieillesse et jusqu'à la mort. Tous vos ministres le savent; et si vous savez les presser, vous leur en arracherez l'aveu, malgré qu'ils en aient. Qu'on s'imagine, après cela, par quel endroit l'idolâtrie pourrait s'introduire dans un tel culte, et comment il serait possible de rien égaler ou à Dieu, ou à Jésus-Christ, qui seul est un avec Dieu même. A cela qu'oppose-t-on? Des chicanes que j'ai honte de rapporter, tant elles sont vaines, et qu'il faut néanmoins encore que je réfute, puisqu'on ne cesse de les objecter, quoique cent fois réfutées.

Vous égalez, dit-on, vos saints à Dieu, puisque vous leur érigez des temples, puisque vous leur consacrez des jours de fêtes. Quoi! n'y aura-t-il point quelque ministre assez officieux pour nous décharger de l'ennui de répéter cent fois la même chose, sans qu'on veuille nous écouter? Mais je n'ai pas besoin d'un ministre officieux. Toute l'Angleterre plaide notre cause, puisqu'elle célèbre comme nous les fêtes des saints; et pour ne manquer à aucun, même la fête de la Toussaint. Le calendrier où elles sont marquées, et l'office qu'on y fait, ne sont pas encore abolis. Ils pourront l'être avec le temps, et tout cela peut devenir une idolâtrie, s'il plaît au vainqueur * (car il faudra bien subir la loi); mais on ne fera jamais qu'on ne les ait célébrées, ni que Burnet, qui, sans doute, n'eut jamais dessein de nous obliger, n'ait écrit qu'on devait les célébrer, même par principe de conscience; « parce que aucun de ces jours n'est proprement « dédié à un saint; mais qu'on les consacre à Dieu, « en la mémoire des saints, dont on leur donne le « nom[1]; » ce qui est de mot à mot notre doctrine, comme il paraît en tout et partout, par nos catéchismes; et tout ce qu'on nous impute au-delà est une manifeste calomnie.

Venons aux temples; mais ici toute l'Angleterre nous justifie encore. Qui ne connaît à Londres l'église de Saint-Paul, et toutes les autres qui portent les noms des saints? On nous dira que c'est pour en conserver la mémoire; mais que les temples sont proprement dédiés à Dieu, comme les fêtes. C'est encore notre doctrine. Toutes les églises et toutes les fêtes sont également dédiées à Dieu. On leur donne les noms des saints pour les distinguer. Qu'on nous reproche après cela les églises dédiées aux saints, et celle de Saint-Eustache ou de Notre-Dame, plus belle que celle du Saint-Esprit. Tout le synode de Thorn, de la religion de nos prétendus réformés, a inséré dans ses actes qu'il s'était assemblé dans le temple de la sainte Vierge, *divæ Virginis*[2]. Le même synode

* Bossuet désigne ici le prince d'Orange, qui venait d'usurper la couronne d'Angleterre sur le roi Jacques II, son beau-père. (*Édit. de Paris.*)

[1] *Burn. Tom.* I. *p.* 191. *Var. liv.* VII. — [2] *Syn. Tor. Syntag. Conf. fidei. part.* II, *p.* 240, 242.

parle encore du 25 août, comme d'un jour consacré à saint Barthélemi : *divo Bartholomæo sacra*. Ces actes sont rapportés dans le recueil des Confessions orthodoxes de Genève; et en passant, voilà non-seulement le temple de la sainte Vierge, et la fête de saint Barthélemi, mais encore le mot *divus*, dont Daillé nous fait un si grand crime. Car c'est, dit-il [1], ériger les saints *en dieux tout court*. Sur cela il prend la peine de ramasser les passages où les saints sont appelés de ce nom, dans un Paul Jove, dans un Bembe, dans un Juste Lipse. Il est vrai, le zèle de l'ancien latin nous a introduit ce mot, et tant d'autres aussi ridicules, quand on les affecte. Tout est perdu, si en lisant Bembe, et les autres auteurs de ce goût, on trouve un seul mot que Cicéron ou Virgile n'aient point prononcé; et Juste Lipse, qui s'est moqué de cette fade affectation, n'a pu s'empêcher d'y tomber. Qu'on s'en moque, nous y consentons; mais ceci devient une affaire de religion. N'importe que Bellarmin, plus régulier, ait blâmé ces expressions païennes : Daillé le trouve mauvais. Comme il voulait se servir de ce mot pour montrer que nous donnons de la divinité aux saints, en les appelant *divi*, il s'emporte contre Bellarmin, parce qu'il ne trouve pas dans ses écrits ce mot, dont il prétendait tirer avantage, lui reprochant avec amertume que *sa modestie est fausse, ridicule et impertinente*. Enfin il fait tort aux saints; et lorsqu'il ne. . . . .
(Le reste manque.)

[1] *De cultu latr. p.* 523, 525.

IVe AVERTISSEMENT AUX PROTESTANTS

SUR

LES LETTRES DU MINISTRE JURIEU

CONTRE L'HISTOIRE DES VARIATIONS.

La sainteté et la concorde du mariage chrétien violées.

Mes chers Frères,

Il n'y a rien de si sacré, dans les mystères de la religion, que M. Jurieu n'ait cru devoir attaquer pour défendre votre cause : vous l'avez vu dans les Avertissements précédents. Les deux suivants vous feront voir qu'il attaque encore les fondements que Jésus-Christ a donnés à l'union des familles et au repos des empires; et ce ministre n'a rien épargné.

C'était pour lui et pour toute la réforme un endroit fâcheux que le VIe livre des Variations, où l'on voit la permission donnée à Philippe, landgrave de Hesse, le héros et le soutien de la réforme, d'avoir deux femmes ensemble, contre la disposition de l'Évangile et la doctrine constante des chrétiens de tous les siècles. Il n'y avait rien de moins convenable à une réforme et au titre de réformateurs, que d'anéantir un si bel article de la morale chrétienne, et la réforme que Jésus-Christ même avait faite dans le mariage, lorsque, s'élevant au-dessus de Moïse et des patriarches, il régla la sainte union du mari et de la femme, selon la forme que Dieu lui avait donnée dans son origine. Car alors, en bénissant l'amour conjugal comme la source du genre humain, il ne lui permit pas de s'épancher sur plusieurs objets, comme il arriva dans la suite lorsqu'un même homme eut plusieurs femmes : mais réduit à l'unité de part et d'autre, il en fit le lien sacré de deux cœurs unis; et pour lui donner sa perfection, et à la fois le rendre une digne image de la future union de Jésus-Christ avec son Église, il voulut que le lien en fût éternel comme celui de l'Église avec Jésus-Christ. C'est sur cette idée primitive que Jésus-Christ réforma le mariage; et, comme disent les Pères, il se montra le digne Fils du Créateur, en rappelant les choses au point où elles étaient à la création. C'est sur cet immuable fondement qu'il a établi la sainteté du mariage chrétien, et le repos des familles. La pluralité des femmes autrefois permise ou tolérée, mais pour un temps et pour des raisons particulières, fut ôtée à jamais, et tout ensemble les divisions et les jalousies qu'elle introduisait dans les mariages les plus saints. Une femme qui donne son cœur tout entier et à jamais, reçoit d'un époux fidèle un pareil présent, et ne craint point d'être méprisée ni délaissée pour une autre. Toute la famille est unie par ce moyen : les enfants sont élevés par des soins communs; et un père qui les voit tous naître d'une même source, leur partage également son amour. C'est l'ordre de Jésus-Christ, et la règle que les chrétiens n'ont jamais violée par aucun attentat.

Mais Luther, Bucer et Melanchton, trois chefs principaux de la réforme, ont osé y donner atteinte : ce sont les premiers des chrétiens qui ont permis d'avoir deux femmes à un prince qui confessait son intempérance. On ne pouvait pousser plus loin la corruption; et comme cette permission est inexcusable, il en fallait abandonner les auteurs à la détestation de tous les fidèles. Mais l'endroit est trop délicat. Quel abus oserait-on dorénavant reprocher à l'Église catholique, si on en avouait un si criant dès le commencement de la réforme, sous ses chefs et dans sa plus grande vigueur? C'est pourquoi M. Jurieu rappelle ici tout son esprit pour excuser les réformateurs le mieux qu'il peut; et lui, qui ne fait que courir, ou, pour mieux dire, voltiger sur les autres variations des protestants, prend un soin particulier de défendre celle-ci.

D'abord il voudrait pouvoir douter du fait. « Je dirai, « dit-il [1], quelque chose sur un fait dont M. Bossuet « fait grand bruit : c'est une consultation véritable « ou prétendue du landgrave : » il n'ose dire qu'elle soit fausse. J'ai fait voir qu'elle était publique il y a douze ans, sans avoir été contredite [2] : les actes en sont produits tout entiers en forme authentique dans une histoire [3] attaquée en mille endroits, même

[1] *Lett.* VIII, *p.* 56. — [2] *Var. liv.* VI. — [3] *Varillas*, *Hist. de l'Hér. l.* 12.

auteurs protestants, sans qu'ils aient osé à celui-ci. J'ai ajouté, pour confirmer ce ortant, l'instruction donnée à Bucer par le ve lui-même, pour obtenir de Luther et de iton cette honteuse dispense. Tout cela a été ublic, comme on a vu dans l'Histoire des ns, par un électeur palatin, et par un prince ison de Hesse, un des descendants du land-lous avons encore produit, en confirmation, es de Luther et du landgrave[1] : et un fait ux à la réforme est devenu plus clair que Il ne faut donc pas s'étonner si le ministre le nier. Vous voyez en même temps qu'il t bien ne pas avouer qu'il soit constant : mais faible artifice; et s'il y avait quelque chose à tre des actes si authentiques que j'ai sou- tant de preuves, on l'aurait dit il y a long-ans le parti, ou enfin M. Jurieu le dirait main-

z donc condamnation sur le fait. Il faut voir it on pourra le pallier, et connaître à cette r toujours les vains raisonnements, la vaine et en un mot les vains artifices de votre grand ır.

nd d'abord son air de dédain, comme il fait l n'en peut plus : *et voila*, dit-il[2], *qui revient titre et au but des Variations*. Quoi! ce s innover et varier dans la doctrine, que d'en un article auquel aucun chrétien, et pas s réformateurs, n'avaient encore osé donner te? et le mariage chrétien deviendra sem-celui des infidèles, sans qu'on puisse impu-variations aux auteurs d'une si étrange ité? « Mais, dit-il[3], cela ne fait rien pour er que les vérités venues de Dieu obtiennent rd toute leur perfection. » Je l'avoue. Je ne s pas prouver ici cette vérité : je la suppose et même prouvée ailleurs, si elle avait besoin res[4] : je fais voir seulement ici que l'Église nte est entraînée par un esprit d'innovation, isse rien d'inviolable parmi les fidèles, pas sainte alliance du mariage. Voyons comme fend de ce reproche.

les airs de dédain, on vient aux injures; arque de faiblesse : et on écrit ce que j'ai e répéter, mais ce que néanmoins je ne puis ue « l'Église romaine donne des dispenses imes les plus affreux, accorde des indulgences x qui ont couché avec leur mère et avec leur , permet d'exercer la sodomie les trois plus ls mois de l'année, et en a signé la permission n pape[5]. » On ne peut assez s'étonner ni udence d'un si infâme langage, ni de celle er sans la moindre preuve des faits si atro-r il s'agit de dispenses et de permissions; non des indulgences qu'on pourrait donner, s crimes commis, aux pécheurs vraiment nts, de peur qu'*abîmés dans un excès de e*, ils ne tombent dans le désespoir : car de telles indulgences n'ont point de difficulté, et on sait que l'apôtre même en a donné de semblables[1] ; les indulgences qu'on veut ici que nos papes aient signées ne sont pas celles qu'on accorde à un pécheur accablé par la douleur de son crime, mais de celles où on lui permet de le commettre. Votre ministre ose nous imputer de cette sorte d'indulgence qui nous fait horreur : mais on connaît son artifice. Il ne croit pas que vous puissiez vous imaginer qu'il écrive des faits si étranges sans quelques preuves, et il est vrai que cela n'est pas croyable; mais néanmoins il est vrai en même temps qu'il ne cite rien pour prouver ce qu'il avance. Il ne produit point ces décrets honteux signés par les papes : on ne peut pas deviner où il les a pris, non plus que ses autres calomnies. Il n'y a que le père de mensonge, dont le nom propre est celui de calomniateur, qui puisse les avoir inventées. Mais, quoi! plus la raison manque, plus un homme violent répand d'injures; et il n'y a plus à s'étonner que de ce qu'on l'écoute parmi vous.

Mais venons au fond. Il est question de savoir si Luther, Melanchton, Bucer, ces trois piliers de la réforme, ont eu droit de dispenser le landgrave de la loi de l'Évangile qui réduit le mariage à l'unité; et par là d'établir une doctrine directement contraire à celle de tout ce qu'il y a jamais eu de chrétiens dans l'univers. Le ministre s'embarrasse ici d'une si terrible manière, qu'on ne comprendrait rien dans tout son discours, si pour le rendre plus intelligible on ne tâchait de le réduire à quelques principes. Voici donc comme il raisonne : « Les « lois naturelles, dit-il[2], sont entièrement indis- « pensables : mais quant aux lois positives, telles « que sont celles du mariage, on en peut être dis- « pensé, non-seulement par le législateur, mais en- « core par la souveraine nécessité. Ainsi, continue-t- « il, les enfants d'Adam et de Noé se marièrent au « premier degré de consanguinité, frères et sœurs, « quoiqu'ils n'en reçurent dispense ni du souverain « Législateur, ni de ses ministres : la nécessité en « dispensa. » Dissimulons pour un temps la prodigieuse ignorance de ce ministre, qui premièrement ose avancer que les enfants de Noé se marièrent frères, et sœurs comme ceux d'Adam. Où a-t-il rêvé cela? L'Écriture dit expressément, et répète cinq ou six fois, que les trois enfants de Noé avaient leurs femmes dans l'arche, dont ils eurent des enfants après le déluge[3] : mais qu'elles fussent leurs sœurs, c'est ce qu'on ne voit nulle part. Qui les aurait obligés à épouser leurs sœurs avant que d'entrer dans l'arche (car ils y entrèrent mariés), pendant que toute la terre était pleine d'hommes? et où M. Jurieu pourrait-il trouver alors cette souveraine nécessité qu'il nous allègue? Il n'en paraît non plus dans la suite : les enfants de l'un des trois frères pouvaient choisir une femme dans la famille des autres : de cette sorte, sans se marier *frères et sœurs au premier degré de consanguinité*, comme

liv. VI. — [2] *Lett.* VIII, *p.* 57. — [3] *Ibid.* — [4] *Var.* [5] *Lett.* VIII, *p.* 57.

[1] II. *Cor.* II, 6, 7. — [2] *Lett.* VIII, *p.* 57. — [3] *Gen.* VI, VII, VIII, IX, X.

l'assure M. Jurieu, les mariages pouvaient se faire entre les germains; et on ne sait où le ministre a pris le contraire. Mais cette erreur n'est rien en comparaison de celle où il tombe, lorsqu'il conclut par ses raisons, que le mariage d'entre frères et sœurs n'est pas contre la loi naturelle, sous prétexte qu'il s'en est fait de semblables dans l'origine des choses; par où il montre qu'il ne sait pas même qu'il y a un ordre entre les lois naturelles, les moindres cédant aux plus grandes. Ainsi, lorsque les enfants d'Adam se marièrent ensemble au premier degré de consanguinité, ce ne fut pas une dispense de la loi naturelle, qui défend le mariage de frère à sœur; mais l'effet de la subordination de cette loi à une autre loi plus essentielle, et, si on peut parler ainsi, plus fondamentale, qui était celle de continuer le genre humain.

Il n'y a donc rien de plus mauvais sens à votre ministre, que de parler ici de dispense. Mais après tout s'il en fallait une ou pour les enfants d'Adam, ou enfin, s'il plaît au ministre, pour ceux de Noé, elle était suffisamment renfermée dans ce commandement exprès de Dieu : *Croissez et multipliez, et remplissez la terre*[1]. Commandement donné aux premiers hommes dès l'origine du monde, et qui obligerait sans difficulté en pareil cas; mais commandement que Dieu daigna bien encore réitérer à Noé et à ses enfants[2] : de sorte qu'avoir recours à la seule nécessité dans cette prétendue dispense, sans y reconnaître l'expresse autorité du Législateur, c'est assurément une ignorance du premier ordre. Mais c'en est une de la même force de ne pas entendre dans ce précepte divin la voix même de la nature, qui veut être multipliée et qui ne veut pas périr, parce que son auteur l'a faite pour durer. C'est aussi pour cette raison qu'il a créé les deux sexes, qu'il les a bénis, qu'il y a répandu sa fécondité, et quelque image de l'éternelle génération de son Fils : ce qui fait que leur union est autant de droit naturel, que leur distinction; de sorte que c'est sans raison qu'on a ici recours aux lois positives.

Il ne fallait donc pas dire si absolument que les lois du mariage sont des lois positives, et que le mariage est de pure institution : comme s'il n'était pas fondé sur la nature même, ou que la sainte société de l'homme et de la femme, avec la production et l'éducation des enfants, ne fût pas au fond de droit naturel, sous prétexte que les conditions en sont réglées dans la suite par les lois positives.

Mais il y a encore ici une autre erreur : c'est qu'en parlant des lois positives qui ont réglé le mariage, le ministre oublie de dire ce qui était en ce cas le principal, qui est qu'elles sont divines, par conséquent indispensables de leur nature tant qu'elles subsistent : et si M. Jurieu y avait pensé, il n'aurait pas dit, comme il fait, que la souveraine nécessité puisse dispenser de ces lois; puisque c'est dire que Dieu commande des choses dont il est souvent nécessaire de se dispenser, doctrine aussi ridicule qu'elle est inouïe. Mais laissons ignorer ces choses à notre ministre, et efforçons-nous de comprendre où il en veut venir par tous ces détours.

Ce fondement des dispenses des lois positives, même divines, par la souveraine nécessité étant supposé, M. Jurieu passe au divorce, dont il ne s'agit nullement dans cette affaire; puisque le landgrave, sans faire divorce avec sa femme, en prit une autre, et demeura également avec les deux. Mais puisque M. Jurieu, pour embarrasser la matière, veut nous parler du divorce, ayons la patience de l'entendre. « Les lois, dit-il[1], qui regardent le divorce ne sont point d'une autre nécessité que celles qui regardent les degrés dans lesquels les mariages sont incestueux : ni Dieu ni les hommes n'en dispensent plus; mais au moins la nécessité en peut dispenser. Le Seigneur Jésus-Christ déclare que l'adultère dissout le mariage, et un homme qui y surprend sa femme la peut abandonner et en prendre une autre : c'est la raison de la nécessité qui fait cela, et non pas la nature et l'adultère. »

Ne donnons pas ici le plaisir à notre ministre de nous détourner sur la question de l'adultère et de la dissolution du mariage en ce cas; mais si c'est là une dispense, qu'il reconnaisse du moins que l'autorité du législateur y intervient, puisqu'il l'attribue lui-même à notre Seigneur.

Passons outre. « L'apôtre saint Paul, poursuit M. Jurieu[2], nous donne un autre cas de nécessité qui dispense des lois du mariage : c'est le refus de la cohabitation. » Voici une nouvelle doctrine, et de quoi grossir les Variations, si on enseigne que le mariage contracté entre les fidèles après le baptême peut se rompre, même quant au lien, par le refus de l'une des deux parties. Luther l'a dit; je le sais, et je m'en suis étonné[3] : mais je ne croyais pas que ces excès fussent approuvés dans la réforme. Les lumières y croissent tous les jours, et le ministre ne fait « aucune difficulté qu'un mari dont la femme serait entre les mains des Barbares, sans aucune espérance de pouvoir être retirée, après y avoir fait tout ce qui est possible, pourrait légitimement passer à un autre mariage; de même que les lois civiles permettent à une femme dont le mari est absent durant plusieurs années, de présumer son mari mort et de se remarier[4]. » Nous allons loin par ces principes : la perpétuelle indisposition survenue à un mari ou à une femme, n'est pas un empêchement moins invincible que l'absence ou la captivité même : il faut donc que les mariés se quittent impitoyablement dans ces tristes états. Mais l'incompatibilité des humeurs, maladie des plus incurables, ne sera pas un empêchement moins nécessaire. M. Jurieu n'a qu'à suivre son raisonnement : par ses soins le mariage deviendra si libre, qu'il n'y aura plus à se plaindre de ses contraintes ou de ses incommodités; et les apôtres auront eu tort de dire à leur maître, lorsqu'il défendait si sévèrement le divorce : *Maître, si telle est la condition du mari et de la femme, il vaut mieux ne se pas marier*[5]. Quand ils parlaient de cette sorte, ils ne

[1] *Gen.* I, 28. — [2] *Ibid.* IX, 1.

[1] *Lett.* VIII, *p.* 68, *c.* 2. — [2] *Ibid. p.* 69. — [3] *Var. liv.* VI. — [4] *Lett.* VIII, *p.* 69. — [5] *Matth.* XIX, 10.

ongeaient pas aux commodités que le christianisme réformé devait apporter aux mariages. Voilà des facilités et des complaisances que notre discipline ne connaît pas. La réforme devait du moins les chercher dans l'Écriture, où elle se vante de trouver toute sa doctrine; et nous ne croyons pas qu'elle dût régler les consciences sur les tolérances de la loi civile, pour la plupart abolies.

Pour nous, il y a longtemps que nous en avons purgé le christianisme. C'est une règle inviolable parmi nous de ne permettre les secondes noces à l'une des parties, qu'après que les preuves de la mort de l'autre sont constantes. On n'a point d'égard aux captivités ni aux absences les plus longues. Les papes, que la réforme veut regarder comme les auteurs du relâchement, n'ont jamais laissé affaiblir cette sainte discipline[1]. L'Église parle pour l'absent, et ne permet pas qu'on l'oublie, ni qu'on mette au rang des morts celui pour qui le soleil se lève encore. M. Jurieu nous apprend que « le droit « commun de l'État des Provinces-Unies et de « tous les États protestants, est que l'absence in- « vincible et la perte irréparable du mari ou de la « femme, après quelques années, est réputée une « mort [2]. » Mais comment est-ce qu'on peut croire l'absence d'une personne invincible, et sa perte irréparable, tant qu'elle est vivante? Cependant *c'est le droit commun de tous les États protestants;* et les exemples par conséquent en sont ordinaires : une absence de *quelques années* a cet effet. Apparemment ces *quelques années* s'écoulent bien vite : car un chrétien réformé ne peut pas attendre longtemps la liberté de sa femme, quoiqu'il la sache vivante; il suffit qu'il en croie la perte irréparable pour lui, selon l'état de ses affaires. Si elles l'appellent à Batavia ou plus loin, et que sa femme ne puisse supporter la mer; *après quelques années,* M. Jurieu, et, si nous l'en croyons, *le droit commun de la réforme,* lui permettra d'en prendre une autre. Qui peut douter après cela de l'empêchement d'une maladie incurable? Nulle absence ne sera jamais plus irréparable; et il est plus aisé de s'échapper d'une captivité, quelque dure qu'on se l'imagine, que de guérir de telle maladie. Un confrère de M. Jurieu lui reproche ses facilités[3] : mais il le traite d'ignorant, et méprise sa critique. *Cet auteur,* dit-il[4], *ne sait rien, et critique tout.* Pour les papes, dans ces occasions ils conseillent la prière, le jeûne, la patience; et Jésus-Christ ayant prononcé si absolument *que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni*[5], nous ne trouvons point de nécessité qui dispense de cette loi. Si la réforme l'a corrigée, nous ne voulons pas être réformés à ce prix. Mais enfin passons tout ceci à M. Jurieu, et tâchons de voir à la fin s'il conclura quelque chose en faveur de la permission donnée au landgrave.

« Il faut, dit-il[6], observer après cela que le di- « vorce est une espèce de polygamie. » Voici une étrange idée : le divorce, qui est la rupture du lien du mariage, est un moyen de l'étendre et d'établir la polygamie. Mais voyons la preuve du ministre : « Car celui, dit-il, qui se marie à une autre femme, « la première étant vivante, a plusieurs femmes ac- « tuellement, encore qu'il n'habite pas avec les deux « ensemble. » A la bonne heure : qu'on permette donc au landgrave de faire divorce avec sa femme, puisqu'on lui en veut donner une autre. Ce sera sans doute un attentat contre l'Évangile, mais bien moindre que d'autoriser hautement la polygamie à l'exemple des mahométans, et de vouloir mettre deux femmes également légitimes dans un même lit nuptial.

Au reste, je laisse passer pour un peu de temps cette étrange proposition : qu'une épouse qu'on abandonne, et sur laquelle on n'a plus aucun droit, non plus qu'elle sur nous, le contrat étant résolu de part et d'autre, soit encore une épouse, je laisse, dis-je, passer cela par le désir qui me presse; je l'avoue, de voir enfin les conclusions que le ministre prétend tirer de ces beaux principes : les voici : « Toutes ces considérations font voir que les théolo- « giens luthériens, qui eurent la complaisance de « permettre au landgrave de prendre une seconde « femme du vivant de la première, se sont trompés « beaucoup plus dans le fait que dans le droit [1]. » C'est directement le contraire. Le fait était que le landgrave leur déclarait fort grossièrement, et sans équivoque, ce que j'ai honte de répéter, *qu'il ne voulait ni ne pouvait se contenter de sa femme*[2]; et le droit était de juger que c'était là un moyen légitime d'en avoir une autre. Ils se trompent donc beaucoup moins dans le fait, qui pouvait dépendre en quelque façon de la bonne foi du prince, que dans le droit, qui était constant par l'Évangile, où il est clair qu'on ne peut avoir qu'une seule femme, sans que jamais on ait douté de cette règle. Mais passons. « Le principe sur lequel ils se sont fondés, « (Luther et ses consultants), c'est que les lois du « mariage étant des lois positives, la nécessité en « certains cas en dispensait. » Il fallait avoir ajouté, quoiqu'elles fussent divines : et l'erreur serait en ce cas de reconnaître des nécessités contre ces lois; puisque c'est donner le moyen de les éluder et de s'élever au-dessus de Dieu. Poursuivons. « Ils ont « fondé cette maxime sur la permission que don- « nent Jésus-Christ et saint Paul de rompre les « liens du mariage en certains cas. » Mais au contraire, bien éloignés d'avoir fondé leur résolution sur la permission de rompre ce mariage, ils ont si bien supposé qu'il n'y avait pas lieu de le rompre, qu'ils ont donné au landgrave une autre femme sans le séparer d'avec la sienne : en sorte que ce n'était plus *deux personnes dans une même chair,* comme Jésus-Christ l'avait commandé [3]; mais trois, contre son précepte, et contre le sacré mystère du mariage chrétien, qui ne donne à un mari qu'une seule épouse, comme il ne donne à Jésus-Christ qu'une seule Église. Mais voici la conclusion, plus

[1] *Ext. cap.* In præsentia, *de Sponsal. lib.* IV *Decretal. tit.* I, *cap.* 19. — [2] *Lett.* XXI, *p.* 168. — [3] *Rép. d'un Ministre sur le sujet des p. Proph. du Dauph.* etc. — [4] *Lett.* XXI. — [5] *Matth.* XIX, 6. — [6] *Lett.* VIII.

[1] *Lett.* VIII, *p.* 54. — [2] *Inst. du Land. Var. liv.* VI. — [3] *Matth.* XIX, 5.

ridicule et plus indigne, s'il se peut, que tout le reste : « Ils peuvent, dit-il[1], avoir poussé ce principe trop loin, en l'étendant à la polygamie formelle : s'ils se sont trompés en cela, leur erreur vient de ce que j'ai dit, que le divorce est une espèce de polygamie; et ils ont confondu la polygamie directe avec la polygamie indirecte : ce qui n'est qu'une erreur humaine. » Si, pour éluder une loi expresse de Jésus-Christ, il ne faut qu'embarrasser un discours, et en pousser l'ambiguïté jusqu'à la dernière extrémité où l'on peut aller; le ministre a gagné sa cause : mais tâchons de développer, s'il est possible, l'obscurité affectée de son discours.

La polygamie directe et formelle doit être d'avoir deux femmes ensemble, avec lesquelles on vit conjugalement : la polygamie indirecte doit être, après le divorce, d'avoir une femme, vraie femme, sur laquelle on ait le droit conjugal, et une autre qu'on ait quittée, et sur laquelle il ne reste plus aucun droit. Je demande si on s'est jamais avisé d'appeler cela polygamie? Mais tout est permis pour excuser les réformateurs : il faut bien embrouiller les choses quand on n'en peut plus, et que le faible de la cause va se faire sentir aux plus ignorants. Que si on réduit en termes communs le raisonnement du ministre, il veut dire que Luther et ses consultants, persuadés qu'en certains cas, comme dans celui de l'absence ou de l'adultère, on pouvait rompre le mariage en ôtant tout droit au mari sur la femme qu'il avait, sont excusables d'avoir cru sur ce fondement qu'on pouvait donner en même temps à un seul mari un droit légitime sur deux femmes. Mais c'est tout le contraire qu'il faudrait conclure : puisque, par les exemples du divorce que le ministre nous allègue, quand ils seraient approuvés, il paraît qu'on ne peut donner une nouvelle femme à un mari, qu'en lui ôtant tout droit sur celle qu'il avait auparavant : de sorte qu'il n'y a rien de plus ridicule que de s'imaginer des nécessités telles qu'étaient celles du landgrave, où il n'y ait point de remède qu'en tenant deux femmes ensemble; puisque c'est manifestement lâcher la bride à la licence, et renverser l'Évangile.

Revenons un peu maintenant aux propositions que nous avons laissé passer. Je dis que les lois positives divines, tant qu'elles subsistent, ne sont pas moins indispensables que les naturelles. Je dis qu'on ne peut non plus admettre de nécessité contre les unes que contre les autres, et que tant qu'une loi divine subsiste, alléguer une nécessité pour s'en dispenser, c'est s'élever au-dessus de Dieu même. Je dis que M. Jurieu, qui enseigne le contraire, quoi que Grotius, dont il s'autorise, ait pu dire sur ce sujet, n'a compris ni la notion ni la force de la loi naturelle, qui après tout n'est inviolable qu'à cause qu'elle est divine. Je dis que, sans disputer si Jésus-Christ ou saint Paul ont permis le divorce en certains cas, c'est un attentat impie d'en pousser la permission au-delà. Je dis enfin que le divorce n'a rien de commun avec la polygamie; et que ce serait se moquer de Dieu, quand il aurait permis d'ôter une femme, d'en conclure que sans sa permission on pût en même temps en avoir deux.

Ce raisonnement du ministre, que « la relation de mari à femme ne peut non plus être anéantie que celle de fils à père, à cause qu'elle est fondée sur des actions très-réelles, qui ne peuvent pas n'avoir pas été faites[1], » est une preuve constante qu'il n'entend pas ce qu'il dit : car pour peu qu'il l'eût entendu, il aurait pu épargner à son lecteur la peine de réfléchir sur cette *action si réelle* à laquelle il donne tant de force; puisqu'après tout, ce n'est pas celle qui fait le mariage : autrement elle marierait tous les impudiques. Le mariage consiste dans la foi, dans le lien, dans le droit mutuel qu'on a l'un sur l'autre; et quand on ôte ce droit, quand il n'y a plus de foi conjugale, et qu'on résout le contrat de part et d'autre, on n'est non plus mari et femme que si on ne l'avait jamais été.

Quand le ministre allègue ici la *séparation de corps et de biens*[2], il ne fait que confirmer de plus en plus qu'il parle sans entendre de quoi il s'agit; puisque si le mariage subsiste dans cet état, ce n'est pas, comme le dit ce docteur, *parce que cette relation fondée sur une action si réelle ne se peut jamais anéantir :* c'est à cause que ce qu'on appelle la foi, le contrat, en un mot le lien du mariage subsiste toujours : autrement chacun des conjoints aurait la liberté de se pourvoir; ce que la séparation de corps et de biens constamment n'opère pas.

A quoi servent donc tous ces détours, et tous les vains raisonnements de la Lettre VIII de M. Jurieu, si ce n'est à éblouir les ignorants, et à se donner un air de savant par des distinctions frivoles? Ç'a été manifestement à ce ministre une faiblesse digne de pitié, de prétendre faire accroire aux gens de bon sens, soit protestants, soit catholiques, que des docteurs qui ont permis expressément la polygamie ne se sont trompés que dans le fait, et n'ont pas détruit un dogme certain de la religion chrétienne, ni établi une erreur judaïque et mahométane; et tout cela pour quelle fin? Pour prouver, en tout cas, que ces docteurs n'étaient pas des *scélérats*[3], car c'est tout ce qu'il prétend. N'est-ce pas là un beau fruit de son travail, un bel éloge pour les réformateurs du genre humain?

Mais, puisqu'il nous pousse jusque-là, comment veut-il donc que nous appellions, et comment veut-il appeler lui-même des gens assez corrompus pour flatter l'intempérance d'un prince jusqu'à lui permettre la polygamie dont ils rougissaient en leur cœur, puisqu'ils prenaient tant de précautions pour la cacher[4]; des gens qui, ayant honte de ce qu'ils faisaient, le font néanmoins, de peur de choquer ce prince, qui était l'appui de la réforme; qui leur déclarait ouvertement qu'il pourrait bien s'adresser à l'empereur pour cette affaire; qui leur faisait aussi entrevoir qu'on pourrait bien y mêler le pape; qui leur faisait craindre par là qu'il pourrait bien échapper au parti; qui pour ne rien oublier, et ga-

[1] *Lett.* VIII, *p.* 54.

[1] *Lett.* VIII, *p.* 49. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* 59, *c.* 2. — [4] *Var. liv.* VI.

gner ces âmes vénales par les intérêts les plus bas, leur propose de leur accorder pour prix de leur iniquité tout ce qu'ils lui demanderaient; *soit que ce fût les biens des monastères, ou d'autres choses semblables*[1] ? C'est ainsi que les traita le landgrave, qui assurément les connaissait; et au lieu de lui répondre avec la vigueur et le désintéressement que le nom de réformateur demandait, ils lui répondent en tremblant[2] : *Notre pauvre Église, petite, misérable et abandonnée, a besoin de princes régents vertueux;* tel qu'était sans doute celui-ci, qui voulait bien tout accorder à la réforme et lui demeurer fidèle, pourvu qu'on lui permît d'avoir plusieurs femmes en sûreté de conscience, à l'exemple des mahométans ou des païens, et de contenter ses désirs impudiques.

Voilà ceux que votre ministre tâche d'excuser; et « pour ce qui est du landgrave, à Dieu ne plaise, « dit-il[3], que je le justifie d'avoir eu un désir si dé- « réglé que celui de prendre une seconde femme « avec celle qu'il avait déjà! » Mais si ce prince est inexcusable, Luther et les autres chefs de la réforme le sont beaucoup davantage de lui trouver des excuses dans son crime et d'autoriser son impénitence. Au lieu d'être des réformateurs, on voit par là qu'ils ne sont que de ces *conducteurs aveugles* dont le Fils de Dieu a prononcé non-seulement qu'*ils tombent dans l'abîme*, mais encore qu'*ils y précipitent ceux qui les suivent*[4]. Je n'ai pas besoin d'exagérer davantage une si grande prostitution de la théologie réformée : la chose parle d'elle-même; et quelque étrange qu'elle paraisse dans la déduction qu'on en vient de voir, j'ose assurer qu'elle paraîtra plus odieuse encore et plus horrible quand on en verra l'histoire entière, comme elle est fidèlement rapportée dans le livre des Variations.

Toute la réforme est armée contre ce livre; et M. Burnet a interrompu ses grandes occupations pour y répondre, ou plutôt pour dire qu'il y répondait. Car on n'appellera pas une réponse quarante ou cinquante pages d'un petit volume qu'il vient d'opposer à cette Histoire, sans avoir osé attaquer aucun des faits qu'elle contient. C'est une nouvelle manière de combattre une histoire, que d'en laisser tous les faits en leur entier. Tous les autres qui se soulèvent contre celle-ci, la laissent également inviolable. On blâme, on gronde, on menace; mais pour les faits, on n'en a pas encore marqué un seul qu'on accuse de fausseté; et en particulier M. Burnet a laissé passer tous ceux qu'on a avancés sur son Cranmer et sur les autres réformateurs. Ainsi on peut dorénavant tenir pour certain que Luther, Bucer et Melanchton ne sont pas les seuls qui aient flatté les princes intempérants. Il faut mettre encore en ce rang le héros de M. Burnet, et le chef de la réformation anglicane. M. Burnet continue bien à l'égaler aux Athanase, aux Cyrille, aux Grégoire, et aux autres grands saints : mais pour le purger de sa perpétuelle lâcheté, et de la honteuse prostitution de sa conscience, livrée à toutes les volontés d'un mauvais prince, il n'y songe seulement pas. Nous parlerons à lui une autre fois; il ne faut pas mêler tant de matières, lorsqu'on en veut donner l'intelligence.

Au reste, je suis bien aise de voir que les maximes dont M. Jurieu tâche de souiller la sainteté du mariage, ne soient pas universellement approuvées dans la réforme. Pendant que nous écrivions ceci, nous avions devant les yeux une lettre, dont nous avons déjà dit un mot, d'un ministre qui trouve aussi mauvais que nous, que M. Jurieu « soit assez « inaccessible aux conseils modérés, pour oser dire « qu'un mari dont la femme est captive entre les « mains des Barbares, sans espérance de la pouvoir « retirer, peut se remarier : parce que la nécessité « n'a point de loi, et que le fâcheux remède de la « polygamie est plus soutenable que les impuretés « inévitables dans une perpétuelle séparation à « ceux qui n'ont pas le tempérament tourné du côté « de la continence[1]. » Ce ministre rougit pour son confrère de ces nécessités contre l'Évangile, et de ces *impuretés inévitables*, sans que la prière, ni le jeûne, y puissent apporter de remède. Il voit comme nous l'inconvénient de cette impure doctrine, qui introduirait le divorce et même la polygamie, aussitôt que l'un des conjoints serait travaillé de maladies, je ne dis pas incurables, mais longues; ou qu'il se trouvât d'ailleurs quelque empêchement qui les obligeât à demeurer séparés. Si cette doctrine avait lieu, qu'y aurait-il de plus inhumain ni de plus brutal que la société du mariage? Mais en permettant de quitter sa femme, ou, ce qui est bien plus détestable, d'en prendre une autre avec elle en cas de captivité; s'il arrivait par hasard que, contre l'espérance du mari, sa femme fût délivrée, laquelle des deux demeurerait? Ou bien serait-il permis à un chrétien d'en avoir deux? M. Basnage en a honte, et il voudrait bien qu'on ne souffrît pas de tels excès. Mais M. Jurieu a pris le dessus, et le traite d'ignorant. La réforme ne permet pas qu'on abandonne ses chefs, ni qu'on en fasse les plus corrompus et les plus infâmes de tous les hommes. On aimera toujours mieux M. Jurieu qui les excuse, quoique pitoyablement, que M. Basnage tout prêt à les condamner. Aussi se tait-on dans les consistoires; les synodes sont muets : M. Basnage lui-même ne reprend l'erreur qu'en tremblant, et comme un homme qui craint la colère envenimée d'un adversaire toujours prêt à se venger à toute outrance; car c'est ainsi qu'il en parle. M. Jurieu triomphe, et la vérité est opprimée.

[1] *Inst. du Land. Var. liv.* VI. — [2] *Consult. de Luth. Var. liv.* VI. — [3] *Lett.* VIII, *p.* 59. — [4] *Matth.* IV, 14.

[1] *Rép. de M...., ministre, sur le sujet des prét. Proph. du Dauphiné, etc., p.* 3, *c.* 1.

Ve AVERTISSEMENT
AUX PROTESTANTS
SUR
LES LETTRES DU MINISTRE JURIEU.

Le fondement des empires renversé par ce ministre.

MES CHERS FRÈRES,

Dieu, qui est le père et le protecteur de la société humaine, qui a ordonné les rois pour la maintenir, qui les a appelés ses christs, qui les a faits ses lieutenants, et qui leur a mis l'épée en main pour exercer sa justice, a bien voulu, à la vérité, que la religion fût indépendante de leur puissance, et s'établît dans leurs États malgré les efforts qu'ils feraient pour la détruire : mais il a voulu en même temps que, bien loin de troubler le repos de leurs empires ou d'affaiblir leur autorité, elle la rendît plus inviolable, et montrât, par la patience qu'elle inspirait à ses défenseurs, que l'obéissance qu'on leur doit est à toute épreuve. C'est pourquoi c'est un mauvais caractère et un des effets des plus odieux de la nouvelle réforme d'avoir armé les sujets contre leurs princes et leur patrie, et d'avoir rempli tout l'univers de guerres civiles; et il est encore plus odieux et plus mauvais de l'avoir fait par principes, et d'établir, comme fait encore M. Jurieu, des maximes séditieuses qui tendent à la subversion de tous les empires, et à la dégradation de toutes les puissances établies de Dieu. Car il n'y a rien de plus opposé à l'esprit du christianisme, que la réforme se vantait de rétablir, que cet esprit de révolte; ni rien de plus beau à l'ancienne Église, que d'avoir été tourmentée et persécutée jusqu'aux dernières extrémités durant trois cents ans, et depuis à diverses reprises par des princes hérétiques ou infidèles, et d'avoir toujours conservé dans une oppression si violente une inaltérable douceur, une patience invincible, et une inviolable fidélité envers les puissances. C'est un miracle visible qu'on ne voie durant tous ces temps, ni sédition, ni révolte, ni aigreur, ni murmure parmi les chrétiens : et ce qu'il y avait de plus remarquable dans leur conduite, c'était la déclaration solennelle qu'ils faisaient de pratiquer cette soumission envers l'empire persécuteur, non point comme une chose de perfection et de conseil, mais comme une chose de précepte et d'obligation indispensable; alléguant non-seulement les exemples, mais encore les commandements exprès de Jésus-Christ et des apôtres : d'où ils concluaient que l'empire ni les empereurs n'auraient jamais rien à craindre des chrétiens, en quelque nombre qu'ils fussent, et quelques persécutions qu'on leur fît souffrir. *Plus il y aura de chrétiens,* disaient-ils à leurs persécuteurs [1], *plus il y aura de gens de qui jamais vous n'aurez rien à craindre.* Il n'y a donc rien, encore un coup, de plus opposé à l'ancien christianisme que ce christianisme réformé, puisqu'on a fait et qu'on fait encore dans celui-ci un point de religion de la révolte, et que dans l'autre on en a fait un de l'obéissance et de la fidélité.

Que la réforme ne pense pas s'excuser sur ce qu'elle semble à la fin avoir condamné en France et en Angleterre, par ses plus fameux écrivains, ces guerres civiles de religion, et les maximes dont on les avait soutenues. Car les réprouver quelque temps pour y revenir après, c'est bien montrer qu'on a honte de son erreur; mais c'est montrer en même temps qu'on ne veut pas s'en corriger : et c'est enfin augmenter, dans un article si important à la tranquillité publique, les variations dont la réforme est convaincue.

C'est, mes frères, ce que j'entreprends de vous découvrir dans cet Avertissement. J'entreprends, dis-je, de vous découvrir que votre réforme n'est pas chrétienne, parce qu'elle n'a pas été fidèle à ses princes et à sa patrie. Que la proposition ne vous fâche pas; il sera temps de se fâcher si ma preuve vous paraît défectueuse, si je vous laisse le moindre doute de ce que j'avance : en attendant, lisez sans aigreur ce que je vous expose pour votre bien. Je dirai tout avec ordre; et quoiqu'il fût naturel en déduisant ce que j'ai à dire d'un seul et même principe, de vous le développer sans interruption par la suite d'un même discours, je partagerai celui-ci pour votre commodité en plusieurs parties, que les titres vous apprendront.

Maxime de M. Jurieu, qu'on peut faire la guerre à son prince et à sa patrie pour défendre sa religion; que cette maxime est née dans l'hérésie. Variations de la réforme.

Ce qui aggrave le crime de la réforme si souvent rebelle, c'est de voir d'un côté naître l'Église avec l'esprit de fidélité et d'obéissance, au milieu de l'oppression la plus violente, et de voir de l'autre l'esprit contraire, c'est-à-dire l'esprit de sédition et de révolte, prendre naissance et se perpétuer dans les hérésies. Les premiers des chrétiens qui ont pris séditieusement les armes avec une ardeur furieuse, sous prétexte de persécution, ont été les donatistes : c'est une vérité constante. Il n'est pas moins assuré que les premiers qui ont fait des guerres réglées à leurs souverains pour la même cause ont été les manichéens, les plus insensés et les plus impies de tous les hommes. Pour ce qui regarde les donatistes, il n'y a personne qui ne sache les fureurs de leurs Circumcellions, rapportées en tant de lieux de saint Augustin [1], qui montre même que les violences de ce parti séditieux ont égalé les ravages que les Barbares faisaient alors dans les plus belles provinces de l'empire. Et quant aux manichéens, nous en avons raconté les guerres sanglantes dans le livre XI des Variations [2]. Les albigeois ont suivi ce mauvais exemple : aussi avons-nous vu qu'ils

[1] *Tertull. Apol. c. 30 et seq.*

[1] *Epist.* CXI, *ad Victorian. tom.* II, *col.* 319. — [2] *Var. liv.* XI.

étaient de dignes rejetons de cette abominable secte. Les viclefites n'ont point eu de honte de marcher sur leurs pas : les hussites et les taborites les ont imités ; et puisqu'enfin il en faut venir aux sectes de ces derniers siècles, on sait l'histoire des luthériens et des calvinistes.

C'était un terrible préjugé contre la réforme naissante, de n'avoir pu prendre l'esprit de l'ancien christianisme qu'elle se vantait de rétablir, et d'avoir pris au contraire l'esprit turbulent et séditieux qui avait été conçu et qui s'était conservé dans l'hérésie. Car c'était d'un côté ne pouvoir prendre l'esprit de Jésus-Christ, et de l'autre prendre l'esprit opposé, c'est-à-dire, l'esprit de sédition, que Jésus-Christ nous fait voir être l'esprit du démon et de son empire [1] : d'où suit, aussi selon sa parole, la désolation des royaumes et de toute la société humaine, que Dieu a formée par ses lois et qu'il a prise en sa protection.

Sur une si pressante accusation, il n'est pas aisé d'exprimer combien la réforme a été déconcertée. Tantôt elle a fait profession d'être soumise et obéissante; tantôt elle a étalé les sanguinaires maximes qui exhortaient à prendre les armes sans se soucier du nom ni de l'autorité du prince. Elle a fait d'abord la modeste : il le fallait bien, quand elle était faible ; et d'ailleurs comment soutenir, sans ce caractère, le nom et le caractère de christianisme réformé? C'est pourquoi au commencement, à l'exemple des premiers chrétiens, on ne nous vantait que douceur, que patience, que fidélité. *Il vaut mieux souffrir*, disait Melanchton [2], *toutes sortes d'extrémités, que de prendre les armes pour les affaires de l'Évangile* (c'est du nouvel Évangile qu'il voulait parler,) *et d'exciter des guerres civiles : tout bon chrétien, tout homme de bien*, continuait-il, *doit empêcher les ligues* qu'on trame secrètement sous prétexte de religion. Luther, tout violent qu'il était, défendait les armes dans cette cause, et fit même un sermon exprès, dont le titre était : *Que les abus doivent être ôtés, non par la main, mais par la parole* [3]. La papauté devait tomber dans peu de temps ; mais seulement par le souffle de la prédication de Luther, *pendant qu'il boirait sa bière et tiendrait de doux propos au coin de son feu avec son cher Melanchton et avec Amsdorf*. Les calvinistes n'étaient pas moins doux en apparence. Il ne faut qu'écouter Calvin écrivant à François Ier en 1536, à la tête de ce fameux livre de l'Institution, où il se plaint à ce prince qu'on lui faisait immoler à la vengeance publique ses plus fidèles sujets, avec de solennelles protestations de l'inébranlable fidélité de lui et des siens. Il ne faut, trente ans après, et jusqu'à la veille des guerres civiles, qu'écouter Bèze et sa magnifique comparaison de l'Église avec une enclume, qui n'était faite que pour recevoir des coups, et non pas pour en donner; mais qui aussi en les recevant brisait souvent les marteaux dont elle était frappée [4]. Voilà des colombes et des brebis qui n'ont en partage que d'humbles gémissements et la patience : c'était le plus pur esprit et la parfaite résurrection de l'ancien christianisme; mais il n'était pas possible qu'on soutînt longtemps ce qu'on n'avait pas dans le cœur. Au milieu de ces modesties de Luther, il échappait des paroles de menaces et de violence qu'il ne pouvait retenir ; témoin celles qu'il écrivit à Léon X, après la sentence où ce pape le citait devant lui : qu'il espérait bientôt y comparaître avec vingt mille hommes de pied et cinq mille chevaux, et qu'alors il se ferait croire [1]. Ce n'était là encore que des paroles; mais on en vint bientôt aux effets [2]. Ces ligues tant détestées par Melanchton se formèrent à son grand regret par les conseils de Luther [3]. Le landgrave et les protestants prirent les armes sur de vains ombrages : Melanchton en rougissait pour le parti, mais Luther prit en main la défense des rebelles, et il osa bien menacer George de Saxe, prince de la maison de ses maîtres, de faire tourner contre lui les armes des princes pour l'exterminer lui et ses semblables, qui n'approuvaient pas la réforme. Enfin, il n'oublia rien de ce qui pouvait animer les siens ; et irrité contre Rome, qui, malgré ses prédications et ses prophéties, avait bien osé subsister au delà du terme qu'il lui donnait, il mit au jour la thèse sanguinaire où il soutenait que le pape était « un loup « enragé, contre lequel il fallait assembler les peuples, « et ne pas épargner les princes qui le soutiendraient, « fût-ce l'empereur lui-même [4]. » L'effet suivit les paroles. L'électeur de Saxe et le landgrave prirent les armes contre Charles V; mais l'électeur, plus consciencieux que ne voulait la réforme, ne savait comment concilier avec l'Évangile cette guerre contre le chef de l'Empire. On trouva l'expédient dans le manifeste de traiter Charles V, non comme empereur (car c'était précisément cette qualité qui troublait la conscience de l'électeur, mais comme *se portant pour empereur* [5]; comme si c'était un usurpateur, ou qu'il fût au pouvoir des rebelles de le dépouiller de l'empire. Tout devint permis par cette illusion; et la propre déclaration des princes ligués fut un témoignage éternel que ceux qui entreprenaient cette guerre la tenaient injuste contre un empereur reconnu de tout le monde.

Je n'ai pas besoin de parler de la France : on sait assez que la violence du parti réformé, retenue sous les règnes forts de François Ier et de Henri II, ne manqua pas d'éclater dans la faiblesse de ceux de François II et de Charles IX. On sait, dis-je, que le parti n'eut pas plutôt senti ses forces, qu'on n'y médita rien de moins que de partager l'autorité, de s'emparer de la personne des rois, et de faire la loi aux catholiques. On alluma la guerre dans toutes les villes et dans toutes les provinces; on appela les étrangers de toutes parts au sein de la France, comme à un pays de conquête ; et on mit ce florissant royaume, l'honneur de la chrétienté,

[1] *Matth.* XII, 21, 26. — [2] *Lib.* III, *Ep.* 16; *lib* IV, *Ep.* 35, *lib.* III. *Var. liv.* V. — [3] *Var. liv.* I *et liv.* II — [4] *Hist. de Bèze*, *liv.* VI. *Var. liv.* X.

[1] *Var. liv.* I. *Luth. adv. Ant. Bull. t.* II. — [2] *Var. liv.* IV. — [3] *Var. liv.* II. — [4] *Disp.* 1540; *prop.* 39 *et seq. t.* I. *Vid. Sleid. l.* 16. *Var. liv.* I *et liv.* VIII. — [5] *Sleid. lib.* 17. *Var. liv.* VIII.

sur le bord de sa ruine, sans presque jamais cesser de faire la guerre, jusqu'à ce que le parti, dépouillé de ses places fortes, fut dans l'impuissance de la soutenir.

Ceux qui n'ont que les dragons à la bouche, et qui pensent avoir tout dit pour la défense de leur cause quand ils les ont seulement nommés, doivent souffrir à leur tour qu'on leur représente ce que le royaume a souffert de leurs violences, et encore presque de nos jours. Ils sont convaincus par actes, et par leurs propres délibérations qu'on a en original, d'avoir alors exécuté en effet, par une puissance usurpée, plus qu'ils ne se plaignent à présent d'avoir souffert de la puissance légitime. Le fait en a été posé dans l'Histoire des Variations [1], et n'a pas été contredit. On y a dit qu'on avait en main en original les ordres des généraux et ceux des villes à la requête des *consistoires*, pour contraindre les *papistes* à embrasser la réforme *par taxes, par logements, par démolition de leurs maisons, et par découverte de leurs toits*. Ceux qui s'absentaient pour éviter ces violences étaient dépouillés de leurs biens. Les registres des hôtels de ville de Nîmes, de Montauban, d'Alais, de Montpellier, et d'autres villes du parti, sont pleines de telles ordonnances. On a été bien plus avant; une infinité de prêtres, de religieux, de catholiques de tous les états ont été massacrés dans le Béarn par les ordres de la reine Jeanne, sans autre crime que celui de leur religion ou de leur ordre. Il y a encore des actes authentiques des habitants de la Rochelle, où il est porté que la guerre fut renouvelée à l'occasion de prêtres qu'ils précipitèrent dans la mer jusqu'au nombre de vingt-six ou de vingt-sept : de sorte que ceux qui nous vantent leur patience et leurs martyres sont en effet les agresseurs, et le sont de la manière la plus sanguinaire. Ces dragons dont on fait sonner si haut les violences, ont-ils approché de ces excès? et tout ce qu'on leur reproche d'avoir entrepris sans ordre, de combien est-il au-dessous des violences où les protestants se sont emportés par des ordres bien délibérés et bien signés? On a avancé ces faits publiquement : M. Jurieu ou quelque autre les ont-ils niés, ou ont-ils dit un seul mot pour les affaiblir? Rien du tout; parce qu'ils savent bien qu'ils sont connus par toute la chrétienté, écrits dans toutes les histoires, et de plus prouvés par actes publics. Mais c'étaient, disaient-ils, des temps de guerres, et il n'en faut plus parler : comme s'ils étaient les seuls qui eussent droit de se plaindre de la violence; et que ce ne fût pas au contraire une preuve contre leur réforme, d'avoir entrepris par maximes de religion des guerres dont les effets ont été si cruels.

Joignons à toutes ces choses les explications sanguinaires qu'on donnait à l'Apocalypse, où la réforme en prenant pour elle et interprétant contre Rome ce commandement : *Sortez de Babylone*, s'appliquait aussi à elle-même cet autre commandement du même lieu : *Faites-lui comme elle vous a fait* : d'où nous avons vu qu'elle concluait, qu'il lui était

[1] *Var. liv.* x.

commandé non-seulement de sortir de Rome, mais encore de l'exterminer à main armée avec tous ses sectateurs, partout où on les trouverait, avec une espérance certaine de la victoire [1].

Voilà donc la réforme convaincue d'avoir entrepris, et encore d'avoir entrepris par maximes, et comme par un précepte divin, les guerres qu'elle semblait détester au commencement. Mais si elle rougissait du dessein de les entreprendre, elle en a encore rougi après l'avoir exécuté. C'est pourquoi, ne pouvant nier le fait, ni faire oublier au monde ses guerres sanglantes; quand elle a cru que les causes en pouvaient être oubliées par le temps, elle a employé tout ce qu'elle avait de plus habiles écrivains pour soutenir que ces guerres, tant reprochées à la réforme, ne furent jamais des guerres de religion : et non-seulement M. Bayle dans sa Critique de M. Maimbourg, et M. Burnet dans son Histoire de la Réformation anglicane [2], mais encore M. Jurieu, qui s'en dédit aujourd'hui dans son Apologie de la Réforme, ont épuisé toute leur adresse à soutenir ce paradoxe.

Il n'y a rien de plus étrange que la manière dont il défend les réformés, de la conjuration d'Amboise; qui est l'endroit par où ont commencé toutes les guerres : « La tyrannie des princes de Guise ne pouvait être abattue que par une grande effusion de « sang; L'ESPRIT DU CHRISTIANISME NE SOUFFRE « POINT CELA : mais si l'on juge de cette entreprise par les règles de la morale du monde, elle « n'est point du tout criminelle; » et il conclut « qu'elle ne l'est en tout cas que selon les règles de « l'Évangile [3]. » Par où l'on voit clairement, en premier lieu, que toutes ces guerres des prétendus réformés, selon lui, étaient injustes et contraires à l'esprit du christianisme; et en second lieu, qu'il se console de ce qu'elles sont contraires à cet esprit *et aux règles de l'Évangile*, sur ce qu'en tout cas, à ce qu'il prétend, elles sont conformes *aux règles de la morale du monde* : comme si ce n'était pas le comble du mal de lui chercher des excuses dans le déréglement du genre humain corrompu, qui ne l'est pourtant pas assez, comme nous l'avons démontré ailleurs [4], pour approuver de tels attentats. C'est ainsi que M. Jurieu défend la réforme; et tout cela pour confirmer ce qu'il avait dit, « que la religion s'est trouvée purement par « accident dans ces querelles, et pour y servir de « prétexte [5]. »

Il n'a pas été malaisé de le convaincre. Car, outre que c'était à la réforme une action assez honteuse de vouloir bien donner un prétexte à une guerre que ce ministre avouait alors contraire à l'esprit et aux règles du christianisme; il est plus clair que le jour que la religion était le fond de toutes ces guerres. C'est ce qu'on voit dans le livre des Variations [6], par la propre Histoire de Bèze,

[1] *Explic. de l'Apoc. Avert. aux Prot. sur l'Acc. des Proph.* n. 1. — [2] *Hist. de la Réf. Angl.* II. *part. liv.* 2. *Var. liv.* x. — [3] *Apol. de la Réf.* I. *part. ch.* 15, *p.* 453. *Var. liv.* x. — [4] *Var.* ubi supra. — [5] *Apol. de la Réf.* ibid. *ch.* 10. — [6] *Var. liv.* x.

par les consultations, par les requêtes, par les délibérations et par les traités qu'il rapporte; on voit, dis-je, plus clair que le jour, par toutes ces choses, que la guerre fut entreprise dans la réforme par délibération expresse des ministres et de tout le parti, et par principe de conscience : en sorte qu'il n'est pas possible de s'empêcher de le voir en lisant le xe livre des Variations, où cette matière est traitée; et qu'en effet M. Jurieu n'a rien eu à y répliquer, si ce n'est ce mot seulement : « Ce n'est point, « dit-il[1], mon affaire de parler de cette matière; « on y répondra si l'on veut : et pour moi, ce que « j'en ai dit dans ma réponse à l'Histoire du jésuite « Maimbourg me suffit. » Il est content de lui-même, c'est assez; et il ne veut pas seulement songer que tout ce qu'il a dit sur ce sujet est clairement réfuté, non point par raisonnement, mais par actes; et sans ici répéter tout le reste, qui est produit dans l'Histoire des Variations[2], par les décrets très-formels du synode national de Lyon en 1563, dès le commencement des guerres.

On y accorde par décret exprès la cène à un abbé réformé à la nouvelle manière, parceque, sans se défaire de son abbaye, dont le revenu l'accommodait, « il en avait brûlé les titres, et n'avait pas « permis depuis six ans qu'on y chantât messe; « ainsi s'était toujours PORTÉ FIDÈLEMENT, et « avait PORTÉ LES ARMES POUR MAINTENIR L'É- « VANGILE[3]. Ce n'est pas ici un prétexte : ce sont les armes portées ouvertement pour l'Évangile réformé, et cette action honorée dans le parti jusqu'à y être récompensée et ratifiée par la réception de la cène.

Oser vous dire après cela que ce n'est pas ici une guerre de religion, c'est vous déclarer, mes Frères, qu'on n'a besoin ni de raison ni de bonne foi, ni même de vraisemblance, pour vous persuader tout ce que l'on veut. Mais voici un cas bien plus étrange, et un décret bien plus surprenant du même synode national. *Un ministre qui autrement s'était bien comporté,* c'est-à-dire, qui avait bien fait son devoir à inspirer la révolte, pour réparer cette faute « avait écrit à la reine-mère, « qu'il n'avait jamais consenti au port des armes, « jaçoit qu'il y eût consenti et contribué; fut obligé « à un jour de cène de faire confession publique « de sa faute devant tout le peuple, » et, pour pousser l'audace jusqu'au bout, *à faire entendre à la reine sa pénitence :* de peur que cette princesse, qui était alors régente, ne s'imaginât qu'on fût capable de garder aucune mesure avec elle et avec le roi. N'est-ce pas là déclarer la guerre, et la déclarer à la propre personne de la régente, et de la part de tout un synode national, afin qu'on ne doute pas que ce ne soit une guerre de religion, et encore de tout le parti? Mais on n'en demeure pas là. Pour éviter le scandale que ce ministre avait donné à son Église en se repentant de son crime, et marquant ses soumissions à la reine, on permet au synode de sa province de *le changer de lieu,* en sorte qu'on ne le voie plus dans celui qu'il avait scandalisé en se montrant bon sujet. Loin de se repentir d'avoir pris les armes, la réforme ne se repent que de s'être repentie de les avoir prises; et au lieu de rougir de ces excès, M. Jurieu répond hardiment : « M. de Meaux doit savoir que nous ne « nous faisons pas une honte de ces décisions de nos « synodes. »

Mais si la réforme n'avait point de honte des guerres qu'elle avait faites pour la religion, pourquoi donc M. Jurieu ne les osait-il avouer il y a quelques années? et pourquoi écrivait-il que la religion *s'y était trouvée purement par accident?* C'était une espèce de réparation de ces attentats, que de tâcher de les pallier comme il faisait : mais maintenant il lève le masque. En parlant de ses réformés en l'état où ils sont en France, il déclare qu'il « faut être aveugle pour ne pas voir que des « gens à qui on renfonce la vérité dans le cœur à « coups de barre, ne se relèveront PAS LE PLUS TÔT « QU'ILS POURRONT, ET PAR TOUTES SORTES DE « VOIES[1]. » D'où il conclut que « dans peu d'années « on verra un grand éclat de ce feu que l'on ren- « ferme sans l'étouffer. » Ce n'est pas seulement prédire, c'est souffler la rébellion, que de parler de cette sorte. Il ne dissimule point que les prétendus réformés n'aient *la fureur et la rage dans le cœur : et c'est*, dit-il[2], *ce qui fortifie la haine qu'ils avaient pour l'idolâtrie ;* dont il rend cette raison, que *les passions humaines,* telles que sont la rage et la fureur, *sont de grand secours aux vertus chrétiennes.* Voici un nouveau moyen de fortifier les vertus, et des *vertus chrétiennes*, que les apôtres ne connaissaient pas. Saint Paul a fondé sur la charité toutes les vertus chrétiennes : mais qu'a-t-il dit de la charité, sinon « qu'elle est douce, qu'elle « est patiente, qu'elle n'est ni envieuse ni ambi- « tieuse, qu'elle ne s'enorgueillit point, ni ne s'ai- « grit point[3]? » Et notre docteur nous dit qu'elle est furieuse. Quelle vertu, quelle vérité, quelle religion est celle-là, qui emploie jusqu'à la rage pour se maintenir dans un cœur? C'est ainsi que sont disposés les réformés, selon M. Jurieu; et c'est ainsi qu'il les veut. Car il n'oublie rien pour nourrir en eux ces sentiments qui les portent à la révolte : et pour les y exciter il fait une lettre entière[4], où, sans pallier comme auparavant le crime des guerres civiles, il entreprend ouvertement de les justifier. Lui qui hésitait auparavant, ou plutôt qui sans hésiter décidait, comme on vient de voir, que ces guerres contre son pays et son prince légitime *étaient contraires à l'esprit du christianisme et aux règles de l'Évangile;* trop heureux de pouvoir les excuser *par les règles de la morale* corrompue du monde, dit maintenant, à la face de l'univers et au nom de toute la réforme : *Nous ne nous faisons pas une honte des décisions de nos synodes*, qui ont soutenu qu'on est en droit, pour défendre la religion, de faire la guerre à son roi et à sa patrie. C'est la femme prostituée, qui ne rou-

[1] *Lett.* IX — [2] *Var. liv.* X. — [3] *Ibid*

[1] *Accompl. des Proph. Avis à tous les Chrét.* — [2] *Loc. mox cit.* — [3] I. *Cor.* XIII, 4. — [4] *Lett.* IX.

git plus; qui après avoir longtemps déguisé son crime, et cherché de vaines excuses à ses infidélités, à la fin étant convaincue se fait un front d'impudique, comme parle l'Écriture sainte, et dit hardiment : *Oui, j'ai aimé des étrangers, et je marcherai après eux*[1].

Il ne faudrait rien davantage que sa honte d'un côté, et sa hardiesse de l'autre, pour la confondre. Que nous dira donc M. Jurieu, qui, après avoir condamné ces guerres, aujourd'hui en entreprend la défense? et n'est-il pas confondu par ses propres variations? Mais ne laissons pas d'écouter ses faibles raisonnements.

Réponses de M. Jurieu à l'exemple de l'ancienne Église. Question : Si la soumission des premiers chrétiens n'était que de conseil, ou en tout cas un précepte accommodé à un certain temps.

Les réponses de ce ministre sont prises d'un dialogue de Buchanan, qui a pour titre : *Du droit de régner dans l'Écosse*. Les sentiments en sont si excessifs, qu'il a été détesté par les plus habiles gens de la réforme : mais aujourd'hui M. Jurieu en prend l'esprit; et aussi ne lui restait-il que ce moyen-là de saper les fondements et de renverser le droit des monarchies.

Il faut écouter avant toutes choses ce qu'ils répondent à l'exemple des martyrs. Il n'y a personne qui ne soit touché quand on les voit, dans leur passion, entre les mains et sous les coups des persécuteurs, les conjurer *par le salut et la vie de l'empereur*[2], comme par une chose sainte, de contenter le désir qu'ils avaient de souffrir pour Jésus-Christ. « A Dieu ne plaise, disaient-ils[3], que nous « offrions pour les empereurs le sacrifice que vous « nous demandez pour eux : on nous apprend à « leur obéir, mais non pas à les adorer. » L'obéissance qu'ils leur rendaient, servait de preuve à celle qu'ils voulaient rendre à Dieu. « J'ai été, « disait saint Jule[4], sept fois à la guerre : je n'ai « jamais résisté aux puissances ni reculé dans les « combats, et je m'y suis mêlé aussi avant qu'aucun de mes compagnons. Mais si j'ai été fidèle dans « de tels combats, croyez-vous que je le sois moins « dans celui-ci, qui est bien d'une autre importance? » Tout est plein de semblables discours dans les Actes des martyrs : la profession qu'ils faisaient, parmi les supplices, de demeurer fidèles à leurs princes en tout ce qui ne serait point contraire à la loi de Dieu, faisait la gloire de leur martyre; et ils la scellaient de leur sang, comme le reste des vérités qu'ils annonçaient. Mais écoutons ce que leur répond M. Jurieu. « A Dieu ne plaise, « dit-il[5], que je voulusse diminuer le mérite des « martyrs, et rien rabattre des louanges qu'on leur « donne! mais je voudrais bien qu'on me fît voir « qu'ils ont été en état de se pourvoir contre les « violences des empereurs romains. Que pouvait « faire, continue-t-il, un si petit nombre de gens, « épars dans toute l'étendue d'un grand empire, « qui avait toujours sur pied des armées nombreuses pour la garde de ses vastes frontières? Ce n'était donc pas seulement piété, mais c'était prudence aux premiers chrétiens, de souffrir un « moindre mal pour en éviter un plus grand. » C'est sa première raison, qu'il a tirée de Buchanan son grand auteur : mais voyons celles dont il la soutient[1]. « Outre cela, on ne saurait tirer un grand « avantage de la conduite des premiers chrétiens « au sujet de la prise des armes. Il y en avait plusieurs qui ne croyaient pas qu'il fût permis de se « servir du glaive en aucune manière, ni à la guerre « ni en justice, pour la punition des criminels : « c'était une sévérité outrée, et une maxime généralement reconnue pour fausse aujourd'hui; tellement que leur patience ne venait que d'une « erreur et d'une morale mal entendue. » Voilà donc la seconde cause de la patience des martyrs : la première était leur faiblesse; la seconde était leur erreur. Voilà d'abord comme on traite ceux dont on dit qu'on ne voudrait diminuer en rien le mérite.

Mais le ministre sait bien, en sa conscience, que le sentiment de l'Église n'était pas celui de ces esprits outrés qui condamnaient universellement l'usage des armes. Nous venons d'ouïr un martyr qui fait gloire d'avoir bien servi les empereurs à la guerre : cent autres en ont fait autant; et l'Église ne les met pas moins parmi les saints. Tertullien, dont on aurait le plus à craindre ces maximes outrées, n'hésite point à dire au sénat et aux magistrats de Rome, au nom de tous les chrétiens[2] : « Nous sommes comme tous les autres citoyens « dans les exercices ordinaires; nous labourons, « nous naviguons, nous faisons la guerre avec « vous. Nous remplissons la ville, le palais, le sénat, le marché, le camp et les armées; il n'y a « que les temples seuls que nous vous laissons. » C'est-à-dire, que, hors la religion, tout le reste leur était commun avec leurs concitoyens et les autres sujets de l'empire. Il y avait même des légions toutes composées de chrétiens. On connaît celle dont les prières furent si favorables à Marc-Aurèle[3], et celle qui fut immolée à la foi, sous la conduite de saint Maurice : on entend bien que je parle de cette fameuse légion thébaine, dont le martyre est si fameux dans l'empire de Dioclétien et de Maximien.

M. Jurieu n'ignorait pas ces grands exemples; et c'est pourquoi il ajoute : « Dans le fond ce n'était point cette délicatesse de conscience, qui a « empêché les premiers chrétiens de se défendre « contre leurs persécuteurs; car ces dévots, dont « la morale était si sévère, étaient en petit nombre « en comparaison des autres[4]. » Il eût donc mieux fait de supprimer cette raison, qui lui paraît sans force à lui-même. Mais c'est qu'il est bon d'embrouiller toujours la matière, en entassant beaucoup d'i-

[1] *Jer.* II, 25. — [2] *Act. Jul. Act. Marc. et Nicand. etc.* — [3] *Act Phil. Epist. Heracl. etc.* — [4] *Act. Jul.* — [5] *Jur Lett.* IX, *p.* 67, *c.* 2 *et suiv.*

[1] *Lett.* IX, *p.* 68. — [2] *Apol. cap.* 37, 40. — [3] *Ibid. v.* 43. — [4] *Lett.* IX, *p.* 68.

nutilités, et à la fin d'affaiblir un peu l'autorité de l'ancienne Église, dont les exemples l'accablent.

Il poursuit; et pour montrer que le nombre de ces faux dévots, qui croyaient les armes défendues aux chrétiens, était petit, il nous dit ceci pour toute preuve : « Par les plaintes que les Pères nous « font des maux des chrétiens de leur siècle, il « est bien aisé à comprendre que des gens aussi « peu réguliers dans leur conduite qu'étaient plu- « sieurs chrétiens d'alors, ne se laissaient pas tuer « par conscience, mais par faiblesse et par impuis- « sance. » C'est ce que diraient des impies, s'ils voulaient affaiblir la gloire des martyrs et les témoignages de la religion. Au reste, il est évident que tout cela ne servait de rien à M. Jurieu. Il avait, comme on vient de voir, assez de moyens pour justifier les chrétiens des premiers siècles, sans en alléguer les mauvaises mœurs : mais il n'a pu se refuser à lui-même ce trait de chagrin contre l'Église primitive, dont on lui objecte trop souvent l'autorité.

« Enfin, conclut-il, quand les premiers chrétiens, « par tendresse de conscience, n'auraient pas pris « le parti de se défendre, en cela sans doute ils n'au- « raient pas mal fait : il est toujours permis de se « relâcher de son droit, car on fait de son bien ce « qu'on veut : mais on ne pèche pourtant pas en « se servant de ses droits. Il y a, continue-t-il, de « la différence entre le mieux et le bien. Celui qui « marie sa fille fait bien, et celui qui ne la ma- « rie pas fait mieux. Supposé que les chrétiens « aient mieux fait, en ne prenant pas les armes « pour se garantir de la persécution (car c'est de « quoi le ministre doute), il ne s'ensuit pas que ceux « qui font autrement ne fassent bien, et que peut- « être ils ne fassent mieux en certaines circonstan- « ces. » Il ne restait plus au ministre que de proposer un moyen de mettre la réforme armée, et non-seulement menaçante, mais encore ouvertement rebelle à ses rois, au-dessus de l'Église ancienne, humble et souffrante, qui ne connaissait d'autres armes que celles de la patience.

Telles sont les réponses de M. Jurieu. Pour commencer par la dernière, qu'il fonde sur la distinction de perfection et de conseil, et du bien de nécessité et d'obligation, le ministre nous allègue le mot de saint Paul : *Celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux* [1]. Mais, pour appliquer ce passage à la matière dont il s'agit, il faudrait qu'il fût écrit quelque part, ou qu'on pût attribuer aux apôtres et aux premiers chrétiens cette doctrine : C'est bien fait, à des sujets persécutés, de prendre les armes contre leurs princes; mais c'est encore mieux fait de ne pas les prendre. M. Jurieu oserait-il bien attribuer cette doctrine aux apôtres? Mais en quel endroit de leurs écrits en trouvera-t-il le moindre vestige? Quand les premiers chrétiens nous ont fait voir qu'ils étaient fidèles à leur patrie, quoique ingrate, et aux empereurs, quoique impies et persécuteurs, ont-ils laissé échapper la moindre parole pour faire entendre qu'il leur eût été permis d'agir autrement, et que la chose était libre? Au contraire, lorsqu'ils entreprennent de prouver qu'ils sont fidèles à tous leurs devoirs, ils commencent par déclarer qu'ils ne manquent à rien, « ni envers Dieu, ni envers l'em- « pereur et sa famille; qu'ils paient fidèlement les « charges publiques, selon le commandement de « Jésus-Christ : Rendez à César ce qui est à César [1]; » qu'ils font des vœux continuels pour la prospérité de l'empire, des empereurs, de leurs officiers, du sénat dont ils étaient les chefs, de leurs armées : et enfin, leur disaient ces bons citoyens, fidèles à Dieu et aux hommes, « à la réserve de la reli- « gion, dans laquelle notre conscience ne nous per- « met pas de nous unir avec vous, nous vous ser- « vons avec joie dans tout le reste; priant Dieu de « vous donner, avec la souveraine puissance, de « saintes intentions [2]. » C'est ainsi qu'ils n'oublient rien pour signaler leur fidélité envers leurs princes; et afin qu'on ne doutât pas qu'ils ne la crussent d'obligation indispensable, ils en parlent comme d'un devoir de religion. Ils l'appellent « la piété, « la foi, la religion envers la seconde Majesté, en- « vers l'empereur que Dieu a établi, et qui en exerce « la puissance sur la terre [3]. » C'est pourquoi lorsqu'on les accuse de manquer de fidélité envers le prince, ils s'en défendent non-seulement comme d'un crime, mais encore comme d'un sacrilége, où la majesté de Dieu est violée en la personne de son lieutenant; et ils allèguent non-seulement les apôtres, mais encore Jésus-Christ même, qui leur dit : *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* [4] : par où il met, pour ainsi parler, dans la même ligne ce qu'on doit au prince avec ce qu'on doit à Dieu même; afin qu'on reconnaisse dans l'un et dans l'autre une obligation également inviolable, ce qui aussi était suivi par le prince des apôtres, lorsqu'il avait dit, *Craignez Dieu, honorez le roi* [5] : où l'on voit qu'à l'exemple de son maître, il fait marcher ces deux choses d'un pas égal, comme unies et inséparables. Que s'ils poussaient cette obligation jusqu'à être toujours soumis malgré les persécutions les plus violentes, c'est que Jésus-Christ, qui assurément n'ignorait pas que ses disciples ne dussent être persécutés par les princes, puisque même il l'avait prédit si souvent, n'en rabattait rien pour cela de l'étroite obéissance qu'il leur prescrivait : au contraire, en leur prédisant qu'ils seraient *traînés devant les présidents et devant les rois, et haïs de tout le monde pour son nom* [6], il leur déclare en même temps qu'*il les envoie comme des brebis au milieu des loups* [7], sans armes et sans résistance, ne leur permettant que la *fuite d'une ville à l'autre,* et ne leur donnant autre moyen de *posséder leurs âmes,* c'est-à-dire, d'assurer leur vie et leur liberté, en un mot, de jouir d'eux-mêmes, que la patience. *Ce sera,*

[1] I. *Cor.* VII, 38.

Athenag. Legat. pro Christ. Just. Apol. I. *num.* 1, *p.* 54. — [2] *Just.* ibid. *Tertull. Apol. cap.* 5, 39. — [3] *Tertull. Apol. cap.* 32, 34, 35, 36. — [4] *Matth.* XXII, 21. — [5] I. *Petr.* II, 17. — [6] *Matth.* X, 16, 23. — [7] *Luc.* XXI, 12, 19.

dit-il [1], *par votre patience que vous posséderez vos âmes*. Telles sont les instructions, tels sont les ordres que Jésus-Christ donne à ses soldats. L'effet suivit les paroles. Les apôtres ne prévoyaient pas seulement les persécutions; mais ils les voyaient commencer, puisque saint Paul disait déjà : *Tous les jours on nous fait mourir pour l'amour de vous, et on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie* [2]. Mais les chrétiens ne sortirent pas pour cela du caractère de brebis que Jésus-Christ leur avait donné; et déchirés, selon sa parole, par les loups, ils ne leur opposèrent que la patience qu'il leur avait laissée en partage. C'est aussi ce que les apôtres leur avaient enseigné : lorsqu'ils virent que les empereurs et tout l'empire romain entraient en furieux dans le dessein de ruiner le christianisme; bien instruits, par le Saint-Esprit, de ce qui allait arriver : de peur que la soumission des chrétiens ne fût ébranlée par une oppression si longue et si violente, ils leur recommandèrent, avec plus de soin et de force que jamais, l'obéissance envers les rois et les magistrats. « Il est temps, « disait saint Pierre [3], que le jugement commence « par la maison de Dieu. Que nul de vous ne souf« fre comme homicide, ou comme voleur; mais si « c'est comme chrétien, qu'il n'en rougisse pas, et « qu'il glorifie Dieu en ce nom. » Ce qu'il répète trois ou quatre fois en mêmes paroles [4], de peur que l'oppression où l'Église était déjà, où elle allait être jetée de plus en plus, ne le surprît. Mais il ne répète pas avec moins de soin *qu'on soit soumis aux rois et aux magistrats*, et afin de ne rien omettre, *à ses maîtres même fâcheux* et inexorables; tant il craignait qu'on ne manquât à aucun devoir, dans un temps où la patience, et avec elle la fidélité, allait être poussée à bout de toutes parts. On ne peut donc plus douter que ces préceptes de soumission et de patience ne regardent précisément l'état de persécution. C'était en cette conjoncture et en cet état que saint Paul, déjà dans les liens, et presque sous le coup des persécuteurs, ordonnait qu'on leur fût fidèle et obéissant, et qu'on priât pour eux avec instance [5].

Buchanan a bien osé éluder la force de ce commandement apostolique, en disant qu'on priait bien pour les voleurs afin que Dieu les convertît. Impie et blasphémateur contre les puissances ordonnées de Dieu, qui n'a point voulu ouvrir les yeux, ni entendre qu'on ne prie pas Dieu pour l'état et la condition des voleurs, et qu'on ne s'y soumet pas; mais qu'on prie Dieu pour l'état et la condition des princes, quoique impies et persécuteurs, comme pour un état ordonné de Dieu, auquel on se soumet pour son amour. On demande à Dieu, dans cet esprit, qu'il donne *à tous les empereurs*, à tous, remarquez, bons ou mauvais, amis ou persécuteurs, « une longue « vie, un empire heureux, une famille tranquille, « de courageuses armées, un sénat fidèle, un peuple « juste et obéissant, et que le monde soit en repos « sous leur autorité [1]. » Mais peut-on demander cette sûreté du monde et des empereurs, même dans les règnes fâcheux, si on se croit en droit de la troubler ?

Enfin, saint Jean avait vu et souffert lui-même la persécution; et il en voyait les suites sanglantes dans sa Révélation : mais il n'y voit de couronne ni de gloire que pour ceux qui ont vécu dans la patience. *C'est ici*, dit-il [2], *la foi et la patience des saints* : marque indubitable que les témoins et les martyrs qu'il voyait [3] n'étaient pas ces témoins guerriers de la réforme, toujours prêts à prendre les armes quand ils se croiraient assez forts; mais des témoins qui n'avaient pour armes que la croix de Jésus-Christ, et pour règle que ses préceptes et ses exemples : martyrs, comme dit saint Paul [4], *qui résistent jusqu'au sang*; jusqu'à prodiguer le leur, et non pas jusqu'à verser celui des autres, et à armer des sujets contre la puissance publique, contre laquelle nul particulier n'a de force ni d'action. Car c'est là le grand fondement de l'obéissance, que comme la persécution n'ôte pas aux saints persécutés la qualité de sujets, elle ne leur laisse aussi, selon la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres, que l'obéissance en partage. C'est ce que les premiers chrétiens avaient dans le cœur, c'est l'exemple que Jésus-Christ leur avait donné, lorsque, soumis à César et à ses ministres, comme il l'avait enseigné, il reconnaît dans Pilate, ministre de l'empereur, *une puissance que le ciel lui avait donnée sur lui-même* [5]. C'est pourquoi il lui répond, lorsqu'il l'interroge juridiquement, comme il avait fait au pontife, se souvenant du personnage humble et soumis qu'il était venu faire sur la terre; et ne daigna dire un seul mot à Hérode, qui n'avait point de pouvoir dans le lieu où il était. C'est donc ainsi qu'il accomplit toute justice, comme il avait toujours fait; et il apprit à ses apôtres ce qu'ils devaient à la puissance publique, lors même qu'elle abusait de son autorité et qu'elle les opprimait. Aussi est-il bien visible que les apôtres ne nous donnent pas la soumission aux puissances comme une chose de simple conseil ou de perfection seulement, et en un mot comme un mieux, ainsi que M. Jurieu se l'est imaginé, mais comme le bien nécessaire, qui obligeait, dit saint Paul, *en conscience* [6]; ou comme disait saint Pierre, lorsque après avoir écrit ces mots : *Soyez soumis au roi et au magistrat pour l'amour de Dieu*, il ajoute, *parce que c'est la volonté de Dieu* [7], qui veut que par ce moyen vous fermiez la bouche à ceux qui vous calomnient comme ennemis de l'empire. Les chrétiens avaient reçu ces instructions comme des commandements exprès de Jésus-Christ et des apôtres; et c'est pourquoi ils disaient aux persécuteurs, par la bouche de Tertullien, dans la plus sainte et la plus docte apologie qu'ils leur aient jamais présentée, non pas : On ne nous a pas conseillé de nous soulever; mais : Cela nous est défen-

[1] *Luc.* XXI, 19. — [2] *Rom.* VIII, 36. — [3] I. *Petr.* IV, 15, 16, 17. — *Ibid.* II, 19, 20; III, 14, 17, V. 9, *etc.* — [5] *Tit.* III, 1. *Tim.* II. 1, 2.

[1] *Tert. Apol. cap.* 32. — [2] *Apoc.* XIII, 10, XIV, 12. — [3] *Ibid.* XI. — [4] *Hebr.* XII, 4. — [5] *Joan.* XIX, 11. — [6] *Rom.* XIII, 5. — [7] I. *Petr.* II, 13, 14, 15.

du, *Vetamur*[1] : ni, C'est une chose de perfection, mais, C'est une chose de précepte, *Præceptum est nobis*[2] : ni, que c'est bien fait de servir l'empereur, mais que c'est une chose due, *debita imperatoribus ;* et due encore, comme on a vu, *à titre de religion et de piété* (*pietas et religio imperatoribus debita*[3]) : ni qu'il est bon d'aimer le prince, mais que c'est une obligation et qu'on ne peut s'en empêcher, à moins de cesser en même temps d'aimer Dieu qui l'a établi : *Necesse est ut et ipsum diligat*[4]. C'est pourquoi on n'a rien fait et on n'a rien dit, durant trois cents ans, qui fît craindre la moindre chose, ou à l'empire et à la personne des empereurs, ou à leur famille : et Tertullien disait, comme on a vu, non-seulement que l'État n'avait rien à craindre des chrétiens ; mais que, par la constitution du christianisme, il ne pouvait arriver de ce côté-là aucun sujet de crainte : *A quibus nihil timere possitis*[5] : parce qu'ils sont d'une religion qui ne leur permet pas de se venger des particuliers, et à plus forte raison de se soulever contre la puissance publique.

Voilà ce qu'on enseignait au dedans, ce qu'on déclarait au dehors, ce qu'on pratiquait dans l'Église, comme une chose ordonnée de Dieu aux chrétiens. On le prêchait, on le pratiquait de cette sorte par rapport à l'état où l'on était ; c'est-à-dire, dans l'état de la persécution la plus violente et la plus injuste. C'était donc par rapport à cet état qu'on établissait l'obligation de demeurer parfaitement soumis, sans jamais rien remuer contre l'empire. Et on ne peut pas ici nous alléguer, comme M. Jurieu fera bientôt, le caractère excessif de Tertullien, ni ces maximes outrées qui défendaient de prendre les armes pour quelque cause que ce fût ; car l'Église ne se fondait pas sur ces maximes, qu'on a vu qu'elle réprouvait, et n'aurait jamais souffert qu'on eût avancé une doctrine étrangère ou particulière dans les apologies qu'on présentait en son nom. D'où il faut conclure nécessairement que les chrétiens étaient retenus dans l'obéissance, non par des opinions particulières que l'Église n'approuvait pas, mais par les principes communs du christianisme.

Il n'y a donc plus moyen de dire que tout cela n'était qu'un conseil et un mieux : et non-seulement les propres paroles de Jésus-Christ et des apôtres, mais encore leur pratique même et celle des premiers siècles, résistent à cette glose. Ainsi, il ne reste plus à M. Jurieu que celle qu'il a aussi proposée d'abord : que la patience des chrétiens était fondée sur leur impuissance, parce que dans leur petit nombre ils ne pouvaient rien contre la puissance romaine.

C'est aussi la glose de Buchanan, qui soutient que les préceptes de Jésus-Christ et des apôtres, qui ordonnaient aux chrétiens de tout souffrir, étaient préceptes accommodés au temps d'alors, où l'Église, encore faible et impuissante, ne pouvait rien contre les princes ses persécuteurs ; en sorte que la patience tant vantée des martyrs est un effet de leur crainte plutôt que de leur vertu. Mais cette glose n'est pas moins impie ni moins absurde que l'autre ; et pour en entendre l'absurdité, il ne faut qu'ajouter à l'apologie des chrétiens, qui se glorifiaient de leur inviolable fidélité, ce que Buchanan et M. Jurieu veulent qu'ils aient eu dans le cœur. Il est vrai, sacrés empereurs, vous n'avez rien à craindre de nous tant que nous serons dans l'impuissance : mais si nos forces augmentent assez pour vous résister par les armes, ne croyez pas que nous nous laissions ainsi égorger. Nous voulons bien ressembler à des brebis, nous contenter de bêler comme elles et nous couvrir de leur peau pendant que nous serons faibles : mais quand les dents et les ongles nous seront venus comme à de jeunes lions, et que nous aurons appris à faire des veuves et à désoler les campagnes, nous saurons bien nous faire sentir, et on ne nous attaquera pas impunément. Avoir de tels sentiments, n'est-ce pas, sous un beau semblant d'obéissance et de modestie, couver la rebellion et la violence dans le sein ? Mais que serait-ce, s'il fallait trouver cette hypocrisie, non plus dans les discours des chrétiens, mais dans les préceptes des apôtres et dans ceux de Jésus-Christ même ? Oui, mes frères, dira un saint Pierre ou un saint Paul, dites bien qu'il faut obéir aux puissances établies de Dieu, et que leur autorité est inviolable ; mais c'est tant qu'on sera en petit nombre : à cette condition et en cet état vantez votre obéissance à toute épreuve : croissez cependant ; et quand vous serez plus forts, alors vous commencerez à interpréter nos préceptes, en disant que nous les avons accommodés au temps : comme si obéir et se soumettre, c'était seulement attendre de nouvelles forces et une conjoncture plus favorable, ou que la soumission ne fût qu'une politique.

Enfin, il faudra encore faire dire à Jésus-Christ, selon ces principes : Vous, Juifs, qui souffrez avec tant de peine le joug des Romains, rendez à César ce qui lui est dû ; c'est-à-dire, gardez-vous bien de le fâcher, jusqu'à ce que vous vous sentiez en état de vous bien défendre. Que si cette glose fait horreur dans les préceptes de Jésus-Christ et des apôtres, avouons donc que les chrétiens, qui les alléguaient pour prouver qu'il n'y avait rien à craindre d'eux, en quelque nombre qu'ils fussent et quelle que fût leur puissance, ne voulaient pas qu'on les crût soumis par l'effet d'une prudence charnelle, qui, comme dit M. Jurieu, *préfère un moindre mal à un plus grand ;* mais par un principe de fidélité et de religion envers les puissances ordonnées de Dieu, que les tourments, quelque grands qu'ils fussent, n'étaient pas capables d'ébranler.

Laissons donc ces gloses impies de M. Jurieu et de Buchanan, qui aussi bien ne peuvent cadrer avec l'Écriture ; car saint Paul nous fait bien entendre que ce n'est pas seulement par la prudence de la chair, et pour éviter un plus grand mal, qu'il faut être soumis aux puissances, lorsqu'il dit : *Soyez soumis par nécessité, non-seulement à cause de la colère, mais encore à cause de la conscience*[1] ; où il

[1] *Tert. Apol. cap.* 30. — [2] *Ibid. cap.* 32. — [3] *Ibid. cap.* 36. — [4] *Tert. ad Scap. cap.* 2. — [5] *Apol. cap.* 36, 43.

[1] *Rom.* XIII, 5.

semble qu'il ait eu en vue ces deux gloses des protestants, pour les condamner en deux mots. Si l'on entreprend de nous faire accroire que les chrétiens demeuraient soumis, mais seulement par conseil, saint Paul détruit cette glose en disant : *Soyez soumis par nécessité*. Que si l'on revient à nous dire qu'on doit à la vérité être soumis par la nécessité; mais par celle de la crainte, de peur de se voir bientôt accabler par une plus grande puissance : saint Paul tombe sur cette glose encore avec plus de force, en enseignant clairement que cette nécessité n'est pas celle de la crainte, pour laquelle on n'a pas besoin des instructions d'un apôtre, mais celle de la conscience.

En effet, ce ne pouvait être une autre nécessité que saint Paul voulût établir dans ce passage. Celle d'être mis à mort n'est pas la nécessité que les apôtres veulent faire craindre aux chrétiens; au contraire, ils voulaient munir les chrétiens contre une telle nécessité, à l'exemple de Jésus-Christ, qui leur avait dit : *Ne craignez pas ceux qui ne peuvent faire mourir que le corps, et n'ont point de pouvoir sur l'âme* [1]. Ainsi la nécessité, dont parle saint Paul, visiblement ne peut être que celle de la conscience : nécessité supérieure à tout, et qui nous tient soumis aux puissances, non-seulement lorsqu'elles peuvent nous accabler, mais encore lorsque nous sommes le plus en état de n'en rien craindre.

Car enfin, s'il était vrai que les chrétiens eussent eu d'autres sentiments; si, comme dit M. Jurieu, la faiblesse ou la prudence les eût retenus plutôt que la religion et la conscience, on aurait vu leur audace croître avec leur nombre; mais on a vu le contraire. M. Jurieu traite Tertullien de déclamateur et d'esprit outré [2], lorsqu'il dit que *les chrétiens remplissaient les villes, les citadelles, les armées, les palais, les places publiques, et enfin tout, excepté les temples*[3], où l'on servait les idoles. Mais pourquoi ne vouloir pas croire la prompte et prodigieuse multiplication du christianisme, qui était l'accomplissement des anciennes prophéties et de celles de Jésus-Christ même? A peine l'Évangile avait-il paru, et les Juifs, quoique ce fût le peuple réprouvé, entraient dans l'Église par milliers. *Voyez, mon frère*, disait saint Jacques à saint Paul [4], *combien de milliers de Juifs ont cru*. Combien plus se multipliaient les fidèles parmi les Gentils qui étaient le peuple appelé, et dans l'empire romain, qui dans l'ordre des desseins de Dieu en devait être le siége principal! Saint Paul n'outrait point les choses et n'était pas un déclamateur, lorsqu'il disait aux Romains : *Votre foi est annoncée par tout l'univers*[5]; et aux Colossiens, que *l'Évangile qu'ils ont reçu est et fructifie, et s'accroît par tout le monde comme au milieu d'eux*[6]. Que si l'Église, si étendue du temps des apôtres, ne cessait de s'augmenter tous les jours sous le fer et dans le feu, comme il avait été prédit, ce n'était donc pas un excès à Tertullien de dire, deux cents ans après la prédication apostolique, que tout était plein de chrétiens : c'était un fait qu'on posait à la face de tout l'univers. Ce qu'on disait aux Gentils, dans l'apologie qu'on leur présentait pour les fidèles, afin de les obliger à épargner un si grand nombre d'hommes, on le disait aux Juifs pour leur faire voir l'accomplissement des anciennes prophéties. Tertullien, après saint Justin, mettait en fait que les chrétiens remplissaient tout l'univers, et même les peuples les plus barbares, que l'empire romain, qui maîtrisait tout, n'avait pu dompter [1]. C'était donc ici un fait connu qu'on alléguait également aux Gentils et aux Juifs. Les Gentils eux-mêmes en convenaient. C'étaient eux, dit Tertullien, qui se plaignaient qu'on trouvait partout des chrétiens; que *la campagne, les îles, les châteaux, la ville même en était obsédée* [2]. Quelque outré qu'on s'imagine Tertullien, l'Église, pour qui il parlait, lui aurait-elle permis ces prodigieuses exagérations, afin qu'on pût la convaincre de faux et qu'on se moquât de ses vanteries? Quand donc Tertullien dit aux Gentils que les chrétiens pouvaient se faire craindre à l'empire autant du moins que les Parthes et les Marcomans, si leur religion leur permettait de se faire craindre à leurs souverains et à leur patrie [3]; si c'était une expression forte et vigoureuse, ce n'était pas une vaine ostentation. Car qui eût empêché les chrétiens d'obtenir la liberté de conscience par les armes? Était-ce le petit nombre? On vient de voir que tout l'univers en était plein. *Nous faisons*, disait Tertullien [4], *presque la plus grande partie de toutes les villes*. Nos protestants approchaient-ils de ce nombre, quand ils ont arraché par force tant d'édits à nos rois? Est-ce qu'ils n'étaient pas unis, eux qui dès l'origine du christianisme n'étaient qu'un cœur et qu'une âme? Est-ce qu'ils manquaient de courage, eux à qui la mort et les plus affreux supplices n'étaient qu'un jeu, et l'étaient non-seulement aux hommes, mais encore aux femmes et aux enfants; en sorte qu'on les appelait des hommes d'airain, qui ne sentaient pas les tourments? Peut-être n'étaient-ils pas assez poussés à bout, eux qui ne trouvaient de repos, ni nuit ni jour, ni dans leurs maisons, ni dans les déserts, ni même dans les tombeaux et dans l'asile de la sépulture. Que n'y aurait-il pas à craindre, dit Tertullien [5], de gens si unis, si courageux, ou plutôt si intrépides, et en même temps si maltraités? Mais peut-être ne savaient-ils pas manier les armes, eux qui remplissaient les armées et y composaient des légions entières? ou qu'ils manquaient de chefs; comme si la nécessité et même le desespoir n'en faisait pas lorsqu'on est capable de s'y abandonner. N'auraient-ils pas pu du moins se prévaloir de tant de guerres civiles et étrangères, dont l'empire romain était agité, pour obtenir un traitement plus favorable? Mais non : on les a vus durant trois cents ans également tranquilles, en quelque état que l'empire se soit trouvé : non-seulement ils n'y ont formé aucun parti, mais on ne les a jamais trouvés dans aucun de ceux qui se formaient tous les jours. Non-seulement, dit Tertullien [6], il ne s'est point

[1] *Matth* x, 28. — [2] *Lett.* IX, *p.* 68. — [3] *Tertull. Apol. cap.* 37, *p.* 30. — [4] *Act.* XXI, 20. — [5] *Rom.* I, 8. — [6] *Col.* I, 6.

[1] *Tertull. ad Jud. Just. adv. Tryph.* — [2] *Apol. c.* I. — [3] *Ibid. c.* 37. — [4] *Ad Scap. c.* 2. — [5] *Ibid. c.* 37. — [6] *Apol. c.* 35. *Ad Scap. c.* 2.

trouvé parmi nous de Niger, ni d'Albin, ni de Cassius, *mais il ne s'y est point trouvé de nigriens, ni de cassiens, ni d'albiniens*. Les usurpateurs de l'empire ne trouvaient point de partisans parmi les chrétiens ; et ils servaient toujours fidèlement ceux que Rome et le sénat avaient reconnus. C'est ce qu'ils mettent en fait avec tout le reste, à la face de tout l'univers, sans craindre d'être démentis. Ils ont donc raison de ne pas vouloir qu'on leur impute leur soumission à faiblesse. Si Tertullien est outré lorsqu'il raconte la multitude des fidèles, saint Cyprien ne l'est pas moins, puisqu'il écrit à Démétrien, un des plus grands ennemis des chrétiens : *Admirez notre patience, de ce qu'un peuple si prodigieux ne songe pas seulement à se venger de votre injuste violence*[1]. S'ils parlaient avec cette force du temps de Sévère et de Dèce, qu'eussent-ils dit cinquante ans après, sous Dioclétien, lorsque le nombre des chrétiens était tellement accru, que les tyrans étaient obligés *par une feinte pitié à modérer la persécution, pour flatter le peuple romain*[2], dont les chrétiens faisaient dès-lors une partie si considérable? Les conversions étaient si fréquentes et si nombreuses, qu'il semblait que tout allait devenir chrétien. On entendait en plein théâtre ces cris du peuple, étonné ou de la constance ou des miracles des martyrs : Le Dieu des chrétiens est grand ! On marque des villes entières dont tout le peuple et les magistrats étaient dévoués à Jésus-Christ, et lui furent tous consacrés en un seul jour et par un seul sacrifice, pêle-mêle, riches et pauvres, femmes et enfants[3]. On sait aussi le martyre de cette sainte légion thébaine, où tant de braves soldats, que l'ennemi avait vus toujours intrépides dans les combats, à l'exemple de saint Maurice qui les commandait, tendirent le cou comme des moutons à l'épée du persécuteur. O « empereur, disaient-ils[4], nous sommes vos soldats ; « mais nous sommes serviteurs de Dieu : nous vous « devons le service militaire, mais nous lui devons « l'innocence : nous sommes prêts à vous obéir, « comme nous avons toujours fait, lorsque vous ne « nous contraindrez pas de l'offenser. Pouvez-vous « croire que nous puissions vous garder la foi, si « nous en manquons à Dieu? Notre premier serment « a été prêté à Jésus-Christ, et le second à vous; « croirez-vous au second, si nous violons le pre- « mier? » Tels furent les derniers ordres qu'ils donnèrent aux députés de leur corps, pour porter leurs sentiments à Maximien. On y voit les saintes maximes des chrétiens fidèles à Dieu et au prince, non par faiblesse, mais par devoir. Si Genève, qui les avait vus mourir dans son voisinage et à la tête de son lac, s'était souvenue de leurs leçons, elle n'aurait pas inspiré, comme elle a fait par la bouche de Calvin, de Bèze et de ses autres ministres, la rebellion à toute la France, sous prétexte de persécution. Qu'on ne dise point qu'une légion ne pouvait pas résister à toute l'armée : car les maximes qu'ils posent, de fidélité et d'obéissance envers l'empereur, font voir que leur religion ne leur eût non plus permis de lui résister, quand ils auraient été les plus forts; et enfin si les chrétiens avaient pu se mettre dans l'esprit que la défense contre le prince fût légitime, sans conjurer de dessein formé la ruine de l'empire, ils auraient pu songer à ménager à l'Église quelque traitement plus doux, en montrant que les chrétiens savaient vendre cher leur vie, et ne devaient pas être poussés à l'extrémité. Mais c'est à quoi on ne songeait pas ; et si on obtenait, comme il arrivait souvent, des édits plus avantageux, ce n'était pas en se faisant craindre, mais en lassant les tyrans par sa patience. A la fin, on eut la paix; mais sans force, et seulement, dit saint Augustin, à cause que les chrétiens firent honte, pour ainsi dire, aux lois qui les condamnaient, et contraignirent les persécuteurs à les changer. Imputer à de telles gens qu'ils sont soumis par faiblesse, ou modestes par crainte, ce n'est pas vouloir seulement déshonorer le christianisme, mais encore vouloir obscurcir la vérité même, plus claire que le soleil. Car, au contraire, on voit manifestement que plus l'Église se fortifiait, plus elle faisait éclater sa soumission et sa modestie.

C'est ce qui parut plus que jamais sous Julien l'Apostat, où le nombre des chrétiens était si accru et l'Eglise si puissante, que toute la multitude qu'on a vue si grande dans les règnes précédents, en comparaison de celle qu'on vit sous cet empereur, parut petite. Ce qui fait dire à saint Grégoire de Nazianze[1]: « Julien ne songea pas que les persécutions précé- « dentes ne pouvaient pas exciter de grands troubles, « parce que notre doctrine n'avait pas encore toute « son étendue, et que peu de gens connaissaient la « vérité; » ce qu'il faut faire toujours entendre, en comparaison du prodigieux accroissement arrivé durant la paix sous Constantin et sous Constance : « mais maintenant, poursuit ce saint docteur, que la « doctrine salutaire s'était étendue de tous côtés, et « qu'elle dominait principalement parmi nous, vou- « loir changer la religion chrétienne, ce n'était rien « moins entreprendre que d'ébranler l'empire romain « et mettre tout en hasard. »

L'Église n'était pas faible, puisqu'elle était dominante, et en état de faire trembler l'empereur; l'Église était attaquée d'une manière si formidable, que tout le monde demeure d'accord que jamais elle n'avait été en plus grand péril : l'Église cependant fut aussi soumise en cet état de puissance, qu'elle avait été sous Néron et sous Domitien, lorsqu'elle ne faisait que de naître. Concluons donc que la soumission des chrétiens était un effet des maximes de leur religion ; sans quoi ils auraient pu obliger les Sévère, les Valérien, les Dioclétien à les ménager, et Julien jusqu'à les craindre comme des ennemis plus redoutables que les Perses : de sorte que toutes les bouches qui attribuent la soumission de l'Église à la faiblesse ou à la prudence de la chair, plutôt qu'à la religion, sont fermées par cet exemple.

[1] *Cypr. ad Demetr. p.* 216. — [2] *Euseb. l.* VIII. *cap.* 11. — [3] *Ibid.* 14. *Lact. Div. Instit. lib.* V, *cap.* 11. — [4] *Serm. S. Euch. pass. Agaun. Mart. Act. Mart. p.* 290.

[1] *Orat.* III, *in Jul. tom.* 1, *p.* 80.

Et il ne faut pas s'imaginer que la religion ne fût dominante que parmi le peuple, et qu'elle fût plus faible dans l'armée : car il paraît au contraire qu'après la mort de Julien, les soldats ayant déféré l'empire à Jovien, qui le refusait, parcequ'il ne voulait commander qu'à des chrétiens, toute l'armée s'écria : *Nous sommes tous chrétiens, et élevés dans la foi sous Constantin et Constance*[1] : et encore six mois après, cet empereur étant mort, l'armée élut en sa place Valentinien, non-seulement chrétien, mais encore confesseur de la foi, pour laquelle il avait quitté généreusement les marques du commandement militaire sous Julien.

On voit aussi combien les soldats étaient affectionnés à Jésus-Christ, par le repentir qu'ils témoignèrent d'avoir brûlé de l'encens devant la statue de Julien et aux idoles, plutôt par surprise que de dessein. Car alors, comme le raconte saint Grégoire de Nazianze[2], ils rapportèrent à cet apostat le don qu'ils venaient d'en recevoir pour prix de ce culte ambigu, en s'écriant : « Nous sommes, nous sommes chrétiens; et le don que nous avons reçu de « vous n'est pas un don, mais la mort. » Des soldats si fidèles à Jésus-Christ, furent en même temps très-obéissants à leur empereur. « Quand Julien leur disait : Offrez de l'encens aux idoles, ils le « refusaient : quand il leur disait : Marchez, combattez, ils obéissaient sans hésiter, comme dit « saint Augustin[3] : ils distinguaient le Roi éternel « du roi temporel, et demeuraient assujettis au roi « temporel pour l'amour du Roi éternel : parce que, « dit le même Père, lorsque les impies deviennent « rois, c'est Dieu qui le fait ainsi pour exercer son « peuple; de sorte qu'on ne peut pas ne pas rendre « à cette puissance l'honneur qui lui est dû : » ce qui détruit en un mot toutes les gloses de M. Jurieu; puisque dire qu'on ne peut pas faire autrement, ce n'est pas seulement exclure la notion d'un simple conseil, mais c'est encore introduire un précepte dont l'obligation est constante et perpétuelle.

Il ne faut non plus répondre ici que Julien n'était pas persécuteur; puisque outre qu'il autorisait et animait secrètement la fureur des villes qui déchiraient les chrétiens, et que lui-même, pour ne point parler de ses artifices, plus dangereux que ses violences, il eût répandu beaucoup de sang chrétien sous de faux prétextes; on savait qu'il avait voué à ses dieux le sang des fidèles, après qu'il aurait vaincu les Perses : et cependant ces fidèles, destinés à être la victime de ses dieux, ne laissaient pas de combattre sous ses étendards, et de promouvoir de toute leur force la victoire dont leur mort devait être le fruit. Lui-même n'entra jamais dans aucune défiance de ses soldats qu'il persécutait, parce que, bien instruit qu'il était des commandements de Jésus-Christ et de l'esprit de l'Église, il savait que la fidélité des chrétiens pour les puissances suprêmes était à toute épreuve; et comme nous disait saint Augustin[4], qu'*il ne se pouvait pas faire qu'on ne rendît à cette puissance l'honneur qui lui était dû*. C'est aussi ce que ce tyran expérimenta, lorsque, faisant tourmenter jusqu'à la mort deux hommes de guerre d'une grande distinction parmi les troupes, nommés Juventin et Maximin, ils moururent en lui reprochant ses idolâtries, et lui disant en même temps, *qu'il n'y avait que cela qui leur déplût dans son empire*[1] : montrant bien qu'ils distinguaient ce que Dieu avait mis dans l'empereur, de ce que l'empereur faisait contre Dieu, et toujours prêts à lui obéir en toute autre chose.

Ainsi, soit que l'on considère les préceptes de l'Écriture, ou la manière dont on les a entendus et pratiqués dans l'Église, la maxime qui prescrit une obéissance à toute épreuve envers les rois, ni ne peut être un simple conseil, ni un précepte accommodé aux temps de faiblesse, puisqu'on la voit établie sur des principes qui sont également de tous les temps; tels que sont l'ordre de Dieu, et le respect qui est dû pour l'amour de lui et pour le repos du genre humain aux puissances souveraines : principes qui, étant tirés des préceptes de Jésus-Christ, devaient durer autant que son règne; *c'est-à-dire*, selon l'expression du Psalmiste, autant que *le soleil* et que la lune, et autant que l'univers.

Ce qui a paru dans l'Église sous les princes infidèles, ne s'est pas moins soutenu sous les princes hérétiques. Il est aisé de montrer, et nous-mêmes nous l'avons fait dans le premier Avertissement, que le nombre des catholiques a toujours été sans comparaison plus grand que celui des ariens. L'empereur Constance se mit à la tête de ce malheureux parti, et persécuta si cruellement les catholiques par confiscations de biens, par bannissements, par emprisonnements, par de sanglantes exécutions, et même par des meurtres; tels que furent ceux qu'un Syrien et ses autres officiers firent sous ses ordres et de son aveu; que cette persécution était regardée comme plus cruelle que celle des Dèce et des Maximien, et en un mot comme un prélude de celle de l'Antechrist[2]. Et toutefois, dans le même temps qu'on lui reprochait à lui-même ses persécutions sans aucun ménagement, il n'en passait pas moins pour constant qu'il n'était pas permis de rien entreprendre contre lui, « parce que le règne et l'autorité de régner vient « de Dieu, et qu'il faut rendre à César ce qui appar- « tient à César. » C'est ce qu'enseignait saint Hilaire[3]; c'est ce qu'enseignait Osius, non pas dans le temps de sa faiblesse, mais dans la force de sa glorieuse confession, lorsqu'il écrivait à l'empereur, au nom de tous les évêques[4] : « Dieu vous a commis l'empire, « et à nous l'Église; et comme celui qui affaiblit votre « empire par des discours pleins de haine et de ma- « lignité s'oppose à l'ordre de Dieu; ainsi vous devez « prendre garde que, tâchant de vous attirer ce qui « appartient à l'Église, vous ne vous rendiez coupa- « ble d'un grand crime. Rendez à César ce qui est à

[1] *Socr.*, 22. *Soz.* VI, 3. *Théodor.* III, 1. — [2] *Orat.* III, *p.* 85. — [3] *S. Aug. in Ps.* 124, *n.* 7, *tom.* IV, *col.* 1416. — [4] *S. Aug. Ibid.*

[1] *Theodor.* III, 15. — [2] *Hil. lib. cont. Const. col.* 1240. *Athan. Apol.* éd. Bén., *Hist. Arian. n.* 74, *tom.* I, *p.* 388. *Ibid. Apol. ad imp Const. n.* 3, *p.* 296. — [3] *Hil. fragm.* I, *n.* 5, *col.* 1282. — [4] *Apud. Athan. Hist. Arian. n.* 44, *t.* I, *p.* 371. *Apol. ad Const.*

à Dieu ce qui est à Dieu : ainsi ni l'empire
ppartient, ni l'encensoir et les choses sa-
ont à vous. » Peut-on établir plus claire-
me un principe certain, par l'Évangile,
d'obeir à un prince, même hérétique et
? Saint Athanase n'avait point d'autre
orsqu'il protestait au même empereur de
jours obéissant, et lui déclarait que lui
iques, dans toutes leurs assemblées, lui
t une longue vie et un règne heureux[1].
êques lui faisaient de pareilles déclara-
me dans les conciles. Ce courageux con-
lésus-Christ, saint Lucifer de Cagliari,
t empereur un livre dont le titre était,
*ut point épargner ceux qui offensent
iiant son Fils*[2]; et toutefois y établit
principe constant, » qu'on demeure tou-
teur envers les puissances souveraines,
écepte de l'apôtre : « de sorte qu'il n'y a
contre l'empereur, que de « mépriser les
pies qu'il donne contre Jésus-Christ, et
as lui dénoncer librement qu'il est ana-

ajouter ici, avec les anciens historiens
ies [3], qu'au commencement de la per-
Constance, pendant qu'il persécutait
ase et les autres évêques orthodoxes jus-
nir et leur faire craindre la mort, le
ique était si fort, qu'il avait pour lui
urs, qui étaient Constantin et Constant,
es de Constance, dont le premier le
i faire la guerre s'il ne rétablissait saint
t cependant les catholiques qui vivaient
e de Constance ne songèrent pas seu-
uer; et saint Athanase, accusé d'avoir
Constance l'esprit de ses frères, s'en
e d'un crime, en faisant voir à Con-
il était sujet, qu'il ne lui avait jamais
fidélité[4].
mpereur d'Orient, arien comme Con-
encore un plus violent persécuteur; et
u'on écrit qu'*il parut un peu s'adoucir,
angea en bannissement la peine de*
éanmoins les catholiques, quoique les
ême dans son empire, ne lui donnèrent
oindre sujet de craindre, ni ne songèrent
ir des longues et fâcheuses guerres où à
t misérablement. Au contraire, les saints
prêchaient et ne pratiquaient que l'o-
aint Basile rendit à Modeste, que l'em-
nvoyait, toutes sortes de devoirs[6]. Ce
Eusèbe de Samosate, craignant quel-
populaire contre celui qui lui portait
retirer, l'avertit de prendre garde à lui,
er sans bruit, apaisant le peuple qui
on pasteur, et lui *récitant ce précepte*
qu'*il faut obéir aux rois et aux ma-*
ne finirais jamais, si je voulais raconter

Const. etc. sup. cit. — [2] *Athan. Ep. de Syn.*
. 716 *et seq.* — [3] *Socr.* VI, 22. *Soz.* III, 2. *Theo-*
[4] *Apol. ad Const.* sup. cit. — [5] *Greg. Naz. Orat.*
370 *et seq. Socr. lib.* IV, c. 32. — [6] *Greg. Naz.*
[7] *Theod. lib.* IV, 14.

tous les exemples semblables. Saint Ambroise était le plus fort dans Milan, lorsque l'impératrice Justine, arienne, y voulut faire tant de violences en faveur des hérétiques : mais il n'en fut pas moins soumis, ni n'en retint pas moins tout le peuple dans le respect, disant toujours : « Je ne puis pas « obéir à des ordres impies, mais je ne dois point « combattre : toute ma force est dans mes prières : « toute ma force est dans ma faiblesse et dans ma « patience : toute la puissance que j'ai, c'est d'offrir « ma vie et de répandre mon sang[1]. » Le peuple, si bien instruit par son saint évêque, s'écria : « O « César, nous ne combattons pas; mais nous vous « prions : nous ne craignons rien; mais nous vous « prions : » et saint Ambroise disait : « Voilà parler, « voilà agir comme il convient à des chrétiens. » M. Jurieu aurait bien fait d'autres sermons, et leur aurait enseigné que la modestie n'est d'obligation que lorsqu'on est le plus faible : mais saint Ambroise et tout le peuple parlèrent ainsi, depuis même que les soldats de l'empereur, tous catholiques, se furent rangés dans l'Église avec leur évêque, et dans une conjoncture où l'empereur, menacé du tyran Maxime, avait plus besoin du saint évêque que le saint évêque de lui, comme la suite des affaires le fit bientôt paraître. C'en est assez; et de tous les exemples qui se présentent en foule à ma mémoire, je ne veux plus rapporter que ceux des catholiques africains, sous l'impitoyable persécution des Genséric et des Hunéric, ariens. Ils résistèrent, dit saint Gélase; mais *ce fut en endurant avec patience les dernières extrémités*[2]. Les chrétiens ne connaissaient point d'autre résistance; et pour montrer que ce sentiment leur venait non de leur faiblesse, mais de la foi même et de la religion, saint Fulgence, l'honneur de l'Afrique comme de toute l'Église d'alors, écrivait à un de ces rois hérétiques[3] : « Quand nous vous parlons librement de « notre foi, nous ne devons pas pour cela vous être « suspects ou de rébellion ou d'irrévérence; puisque « nous nous souvenons toujours de la dignité royale, « et des préceptes des apôtres, qui nous ordonnent « d'obéir aux rois. »

Cette doctrine se trouve établie partout où le christianisme s'était répandu. Au quatrième siècle, Sapor, roi de Perse, fit un effroyable carnage des chrétiens; puisqu'on en compte de martyrisés « jus« qu'à seize mille dont on sait les noms, sans parler « des autres, qu'on ne peut pas même nombrer[4]. » On objecta d'abord à leur archevêque *d'avoir intelligence avec les Romains*, ennemis de l'empire des Perses. Mais les chrétiens s'en défendaient comme d'un crime, et soutenaient que c'était là une calomnie. On ne poussa point une accusation si mal fondée; et pour achever de la détruire, un chrétien trouva le moyen d'obtenir de Sapor qu'en le traînant au supplice, « on publierait auparavant, « par un cri public, qu'il n'était pas infidèle au prince,

[1] *Orat. de Basil.* trad. *post Epist.* XXXII, *nunc* XXI. *Epist.* XXXIII, *ad Marcell.* nunc XX; *tom.* II, *col.* 854 *et seq.* — [2] *Epist.* XIII. — [3] *Ad Trasim. lib.* I, c. 2; éd. 1684, p. 70. — [4] *Soz. lib.* II, *cap.* 8 *et seq.*

« ni accusé d'autre chose que d'être chrétien[1]. »

Les chrétiens, quoiqu'en si grand nombre et constamment les plus forts *dans une province des plus importantes et des plus voisines des Romains*[2], se laissaient traîner au supplice comme des brebis à la boucherie, sans se prévaloir de ce voisinage, ni des guerres continuelles qui étaient entre les Romains et les Perses : contents de trouver un refuge assuré dans l'empire romain, ils ne le remplissaient pas de leurs cris pour animer tous les peuples et les empereurs contre leur patrie; ils ne leur offraient point leur main contre elle, et on ne les vit point à la guerre contre leur prince.

Les Goths, zélés chrétiens, si cruellement persécutés par leur roi Athanaric, se contentèrent aussi de se réfugier chez les Romains [3]; mais ils ne songèrent pas à en faire des ennemis à leur roi. L'amour de la patrie et la soumission pour leur prince régna toujours dans leur cœur. La maxime demeurait ferme, que la soumission doit être à toute épreuve : la tradition en était constante en tous lieux comme en tous temps, parmi les Barbares comme parmi les Romains : et tout le nom chrétien la conservait. Il n'est pas ici question de chercher de mauvais exemples depuis que la vigueur de la discipline chrétienne s'est relâchée : l'Église ne les a jamais approuvés; et la foi des premiers siècles est demeurée ferme. Quand l'Église (ce qu'à Dieu ne plaise) aurait dégénéré de ces anciennes maximes sur lesquelles la religion a été fondée, c'était à des chrétiens, qui se disaient réformés, à purger le christianisme de ces erreurs; mais au fond l'Église catholique ne s'est jamais démentie de l'ancienne tradition. S'il y a eu de mauvais exemples dans les derniers temps, s'il y en a eu de mêlés, l'Église n'a jamais autorisé le mal; et en un mot la révolte, sous prétexte de persécution, n'a pu trouver d'approbation dans ses décrets. Les protestants sont les seuls qui en ont donné en faveur de la rébellion, que leurs synodes nationaux ont passée en dogme, jusqu'à déclarer eux-mêmes, pour ainsi parler, la guerre aux rois. Nous condamnons hautement tous les attentats semblables, en quelque lieu et en quelque temps qu'on les ait vus; et tout le monde sait les décrets de nos conciles œcuméniques en faveur de l'inviolable majesté des rois. Mais la réforme défend encore aujourd'hui les décrets de ses synodes, puisque M. Jurieu ose dire qu'elle n'en a point de honte. Ce ne sont pas des faiblesses dont elle rougisse; ce sont des attentats qu'elle soutient.

Ainsi l'opposition entre les premiers chrétiens et nos chrétiens réformés est infinie. Les premiers chrétiens n'avaient rien que de doux et de soumis : mais on ne voit rien que de violent et d'impétueux dans ces chrétiens qui se sont dits réformés. Leurs propres auteurs nous ont raconté que dès le commencement ils étaient *pleins de vengeance, et se servaient dans leurs entreprises de gens aiguillonnés de leurs passions*[4]; et leur ministre nous les représente encore à présent comme gens en qui *la rage et la fureur* fortifient l'attachement qu'ils ont à leur religion. Mais les premiers chrétiens n'avaient rien d'amer ni d'emporté dans leur zèle. Aussi disaient-ils hautement, sans même que les infidèles osassent le nier, qu'ils n'excitaient point de trouble, ni n'attroupaient le peuple par des discours séditieux[1] : au contraire, les premières prédications de nos réformés furent suivies partout de sédition et de pilleries. Les infidèles avouaient eux-mêmes que les premiers chrétiens *ne blasphémaient point leurs faux dieux*[2], encore qu'ils en découvrissent la honte avec une extrême liberté; parce qu'ils parlaient sans aigreur, et ne disaient que la vérité, sans y mêler de calomnie : au contraire, tout a été aigre et calomnieux dans nos chrétiens réformés, qui n'ont cessé de défigurer notre doctrine, et ont rempli l'univers de satires envenimées, pour exciter la haine publique contre nous. Les premiers chrétiens n'ont jamais été ni orgueilleux ni menaçants : nos chrétiens réformés, non contents de violentes menaces, en sont venus aux effets dès le commencement de leur réforme. Il est vrai que nos chrétiens réformés ont eu à souffrir en quelques endroits, et la réforme a tâché d'avoir le caractère des martyrs. Mais, comme nous avons vu, les martyrs souffraient avec humilité; et les autres, de leur aveu propre, avec dépit : les uns soutenus par leur seule foi, et les autres par leur passion : c'est pourquoi de si différents principes ont produit des effets bien contraires. Trois cents ans de continuelle et implacable persécution n'ont pu altérer la douceur des premiers chrétiens : la patience a d'abord échappé aux autres, et leur violence les a emportés aux derniers excès. A peine nomme-t-on en Allemagne trois ou quatre hommes punis pour le luthéranisme; cependant toute l'Allemagne vit bientôt les ligues et sentit les armes de nos réformés. Ceux de France furent patients durant environ trente ans, à différentes reprises, sous les règnes de François I[er] et de Henri II. Ils ne furent pas à l'épreuve d'une plus longue souffrance; et ils n'eurent pas plutôt trouvé de la faiblesse dans le gouvernement, qu'ils en vinrent aux derniers efforts contre l'État.

M. Jurieu donne pour raison de la justice de leurs armes le massacre de Vassi, sans répondre un mot seulement aux témoignages incontestables mêmes des auteurs protestants, par lesquels nous avons montré que ce prétendu massacre ne fut qu'une rencontre fortuite, et un prétexte que la rébellion déjà résolue se voulait donner[3]. Mais, sans répéter les preuves que nous en avons rapportées contre ce ministre, nous avons de quoi le confondre par lui-même. « Le massacre de Vassi, « dit-il[4], avait donné le signal par toute la France : « parce que, continue-t-il, au lieu qu'il ne s'agis« sait que de la mort de quelques particuliers, sous « les règnes de François I[er] et de Henri II; ici, et « dans ce massacre, la vie de tout un peuple était

[1] *Soz. lib.* II, *cap.* 8 *et seq.* — [2] *Ibid.* — [3] *Paul. Oros. lib.* VII, 32. *Aug. de Civ. Dei, l.* XVII, *c.* 51, *tom.* VII, *col.* 533.— [4] *Var. lib.* X,

[1] *Act.* IX, XIV, 12. — [2] *Act.* XIX, 37. — [3] *Var. liv.* XI. — [4] *Lett.* IX, *p.* 70.

en péril. » Mais si l'on attendait ce signal, pour qui donc avait-on déjà machiné la conspiration d'Amboise par expresse délibération de la réforme, comme nous l'avons démontré par cent preuves, et par l'aveu de Bèze même? Et pourquoi donc avait-on résolu de s'emparer du château où le roi était, arracher ses ministres d'entre ses bras, se rendre maître de sa personne, lui contester sa majorité, lui donner un conseil forcé, et allumer la guerre civile dans toute la France, jusqu'à ce que le noir dessein fût accompli? car tout cela est prouvé plus clair que le jour dans l'Histoire des Variations [1], sans que M. Jurieu y ait répondu, ni pu répondre un seul mot. Et quant à ce que dit ce ministre, qu'on songea à prendre les armes lorsqu'on vit que tout un peuple était en péril, au lieu qu'il ne s'agissait auparavant, c'est-à-dire sous François Ier et Henri II, que de quelques particuliers : Bèze a été bien plus sincère, puisqu'il est demeuré d'accord que ce qui causa les grands troubles de ce royaume, fut que *les seigneurs considérèrent que les rois François et Henri n'avaient jamais voulu attenter à la personne des gens d'État*, c'est-à-dire, des gens de qualité, *se contentant de battre le chien devant le loup*, et les gens de plus basse condition devant les grands; *et qu'on faisait alors le contraire* [2]. Ce fut donc, de l'aveu de Bèze, ce qui les fit réveiller *comme d'un profond assoupissement;* et ils émurent le peuple, dont ils avaient méprisé les maux tant qu'on ne s'était attaqué qu'à lui. Mais ni Bèze, ni Jurieu n'ont dit le fond. Les suplices des protestants condamnés à titre d'hérésie, par édits et par arrêts, sous François Ier et Henri II, mettaient en bien plus grand péril tout le parti réformé, et devaient lui donner bien plus de crainte que la rencontre fortuite de Vassi, où il était bien constant que ni on n'avait eu de mauvais dessein, ni on n'avait rien oublié pour empêcher qu'on ne s'échauffât. L'intérêt des gens de qualité ne fut pas aussi la seule cause qui obligea la réforme à se remuer sous François II ou Charles IX; car ils se seraient remués dès le temps de François Ier et de Henri II, puisqu'ils sentaient que ces princes ne les épargneraient pas, s'ils se déclaraient, et qu'ils ne se sauvaient de leur temps qu'en dissimulant. Il ne s'agissait non plus, dans nos guerres civiles, de la vie des protestants; puisque nous avons fait voir et qu'il est constant qu'ils ont pris les armes tant de fois, non point pour leur vie, à laquelle il y avait longtemps qu'on n'en voulait plus, mais pour avoir part aux honneurs, et un peu plus de commodité dans leur exercice Il n'y a qu'à voir leurs traités et leurs délibérations, pour en être convaincu; et Bèze demeure d'accord [3], qu'il ne tint pas aux ministres qu'on ne rompît tout pour quelques articles, si légers qu'on en a honte en les lisant. Ainsi la vraie cause des révoltes arrivées sous François II, sous Charles IX et sous les règnes suivants, c'est que la patience, qui n'est conçue et soutenue que par des sentiments humains, ne dure pas; et que le dépit, retenu dans des règnes forts, se déclare quand il en trouve de plus faibles. C'est ensuite que la réforme délicate a pris pour persécution ce que les anciens chrétiens n'auraient pas seulement compté parmi les maux; c'est-à-dire la privation de quelques honneurs publics et de quelques facilités, comme on a dit : encore le plus souvent leurs plaintes n'étaient que des prétextes. Les rois qui leur ont été le plus contraires n'eussent pas songé à les troubler, si des esprits si remuants avaient pu se résoudre à demeurer en repos. Certainement sous Louis XIII ils étaient devenus si délicats et si plaintifs dans leurs assemblées politiques, et encore plus dans leurs synodes, qu'on les voyait prêts à échapper à tous moments; en sorte qu'on n'osait rien entreprendre contre l'étranger quoi qu'il fît, tant qu'on avait au dedans un parti si inquiet et si menaçant. Voilà dans la vérité, et tous les Français le savent, ce qui a fait nos guerres civiles; et voilà en même temps ce qui mettra une éternelle différence entre les premiers chrétiens et les chrétiens réformés. M. Jurieu ne sortira jamais de cette difficulté : Qu'il brouille tout, qu'il mêle le ciel à la terre; qu'il change les préceptes en conseils, et les règles perpétuelles fondées sur l'ordre de Dieu et le repos des États, en préceptes accommodés au temps; qu'il change encore la patience des premiers chrétiens en faiblesse, qu'il fasse leur obéissance forcée; qu'il cherche de tous côtés des prétextes à la rébellion de ses pères : il est accablé de toutes parts par l'Écriture, par la tradition, par les exemples de l'ancienne Église, par ses propres historiens; et il n'y eut jamais une cause plus déplorée.

Exemples de M. Jurieu en faveur des guerres civiles de religion. Premier exemple, tiré de Jésus-Christ même.

Prêtez maintenant l'oreille, mes frères, aux exemples dont on se sert parmi vous, pour permettre aux chrétiens opprimés de défendre leur religion à main armée contre les puissances souveraines. Étrange illusion! M. Jurieu a osé produire l'exemple de Jésus-Christ même, et encore dans le temps de sa passion, lorsqu'il ne fit autre chose, comme dit saint Pierre [1], que de se livrer à un juge inique, comme un agneau faible et muet, sans ouvrir seulement la bouche pour se défendre [2]. Mais voyons comme le ministre argumente : « L'Évangile, dit-« il [3], n'a ôté à personne le droit de se défendre con-« tre de violents agresseurs : et c'est sans doute ce « que le Seigneur a voulu signifier, quand, allant « au jardin où il savait que les Juifs devaient ve-« nir l'enlever avec violence, et comme on lui eut « dit : Voici deux épées, il répondit : C'est assez. » Sur quoi le ministre fonde ce raisonnement : « Ce n'est pas assez pour repousser la violence : « car deux hommes armés ne pouvaient pas résis-

[1] *Liv.* x. — [2] *Var.* ibid. — [3] *Hist. liv.* VI.

[1] I. *Petr.* II, 23. — [2] *Is.* LIII, 7. — [3] *Lett.* IX, *p.* 69.

« ter à la troupe qui accompagnait Judas : mais « c'était assez pour son but, qui était de faire « voir que ses disciples, dans une telle occasion, « ont le droit de se servir des armes : car, autre- « ment, quel sens cela aurait-il : Prenez vos épées ? » Il ne fallait rien changer aux paroles du Fils de Dieu, qui n'a point parlé en ces termes. Mais, pour en venir au sens et à l'esprit, le ministre songe-t-il bien à ce qu'il dit, lorsqu'il tient un tel discours ? songe-t-il bien, dis-je, que ceux qui venaient prendre Jésus-Christ étaient les ministres de la justice, et que le *conseil* ou le sénat de Jérusalem, qui les envoyait [1], avait en main une partie de la puissance publique ? Car il pouvait faire arrêter qui il voulait, et il avait la garde du temple, et d'autres gens armés en sa puissance pour exécuter ses décrets. C'est pourquoi on voit si souvent, dans les Actes, que *les apôtres ont été arrêtés par les pontifes et les magistrats du temple, et mis dans la prison publique pour comparaître devant le conseil* [2]; où en effet ils répondent juridiquement sans en contester le pouvoir. Aussi, lorsqu'ils prirent le Sauveur; sans les accuser d'usurper un droit qui ne leur appartenait pas, il se contente de leur dire : *Vous venez me prendre à main armée comme un voleur : j'étais tous les jours au milieu de vous, enseignant dans le temple, et vous ne m'avez pas arrêté* [3]; reconnaissant clairement qu'ils en avaient le pouvoir, et dans la suite reprenant saint Pierre qui avait frappé un des soldats, dont aussi il guérit la plaie par un miracle [4]. Au lieu donc qu'il faudrait conclure de ce lieu, comme fait aussi saint Chrysostôme, qu'*il faut souffrir les persécutions avec patience et avec douceur, et que c'est là ce que le Sauveur a voulu montrer par cette action* [5] : M. Jurieu conclut au contraire qu'il a voulu montrer qu'*en cette occasion on a droit de se servir des armes.* Mais qui lui donne la liberté de tourner ainsi l'Écriture à contre-sens, et de porter son venin jusque sur les actions de Jésus-Christ même ? « Quel sens, dit-il [6], aurait cela : « Prenez vos épées ? et de quel usage seraient-elles, « si on ne pouvait s'en servir ? » Et il ne veut pas seulement entendre cette parole de Jésus-Christ, lorsqu'il ordonne à ses apôtres d'avoir une épée, *car je vous dis qu'il faut encore que ce qui est écrit de moi soit accompli : Il a été compté au nombre des scélérats* [7]. Tel était donc le but de Jésus-Christ, non, comme dit M. Jurieu, d'instruire les chrétiens à prendre les armes contre la puissance publique, lorsqu'ils en seraient maltraités; mais d'accomplir la prophétie où il était dit qu'*on le mettrait au rang des scélérats.* En quoi, si ce n'est que, comme un voleur, il se faisait accompagner de gens violents, pour s'empêcher d'être pris, et qu'il employait les armes contre les ministres de la justice, pour ne point tomber entre ses mains ? Jésus-Christ regardait donc cette résistance qu'il prévoyait qu'on ferait en sa faveur, non pas, à la manière de M. Jurieu, comme une défense légitime, mais comme une violence et un attentat manifeste, qui aussi le ferait mettre par le peuple *au nombre des scélérats.* C'est pourquoi il reprend saint Pierre de s'être servi de son épée, et dit à lui et aux autres qui se mettaient en état de l'imiter : *Demeurez-en là ; qui prend l'épée, périt de l'épée* [1] : non pour défendre de s'en servir légitimement, mais pour défendre de s'en servir dans de semblables occasions, et surtout contre la puissance publique. M. Jurieu ose dire que Jésus-Christ ne reprit saint Pierre de s'être servi de l'épée, qu'à cause du temps où il le fit [2], qui était celui où, selon l'ordre de son Père, il fallait qu'il mourût : comme si dans une autre occasion Jésus-Christ eût voulu permettre à ses disciples d'opposer la force aux puissances légitimes. Voilà ce que M. Jurieu ose attribuer à Jésus-Christ. Socrate, un païen, aura bien connu qu'on est obligé d'obéir aux lois et aux magistrats de son pays, quand même ils vous condamnent *injustement* [3]; autrement, dit-il, il n'y aurait plus, *ni peuple*, *ni jugement*, ni loi, ni État : par ces solides maximes ce philosophe aura consenti à périr, plutôt que d'anéantir les jugements publics par sa résistance, et n'aura pas voulu s'échapper de la prison contre l'autorité de ces lois, de peur de tomber après cette vie entre les mains des lois éternelles, lorsqu'elles prendront la défense des lois civiles leurs sœurs (car c'est ainsi qu'il parlait) ; et Jésus-Christ, qui rejette ceux dont la justice n'est pas au-dessus de celle des païens [4], aura été moins juste et moins patient qu'un philosophe, et aura voulu montrer à ses disciples que la défense contre le public est légitime ? Qui vit jamais un semblable attentat ? et n'est-ce pas faire prêcher la révolte à Jésus-Christ même ? Mais qui ne voit manifestement que ce qu'il blâme en cette occasion n'est pas seulement une résistance dans le temps où son Père voulait qu'il mourût ; ce qui n'eût regardé que ses disciples à qui il avait appris ce secret de Dieu, mais en général une résistance qui le faisait mettre *au rang des méchants et des scélérats ;* en un mot, une résistance contre la puissance publique, contre laquelle un particulier, un sujet, qui était le personnage que Jésus-Christ voulait faire alors sur la terre, n'a point de défense ? C'est pourquoi il répond juridiquement au conseil de Jérusalem, comme nous l'avons déjà dit ; et il demeure d'accord que *la puissance* de vie et de mort, dont Pilate le menaçait [5], *lui venait d'en-haut* comme étant légitime et ordonnée *de Dieu*, ainsi que son apôtre le dit après lui [6]; et il ajoute que son *royaume n'est pas de ce monde* [7], non plus que les ministres dont la force le pourrait défendre contre l'injustice des hommes : afin que ses disciples entendent qu'il veut bien en tout et partout se

[1] *Matth.* XXVI, 47. — [2] *Act.* IV, 4, V. 18. — [3] *Matth.* XXVI, 55. — [4] *Joan.* XVIII, 36. — [5] *Hom.* 83, *in Joan. t.* VI, *p.* 498. — [6] *Lett.* IX *p.* 69. — [7] *Luc.* XXII, 37.

[1] *Luc.* XXII, 49, 50. *Matth.* XXVI, 52. *Joan.* XVIII, 11. — [2] *Lett.* IX, *p.* 69. — [3] *Plat. Crito.* — [4] *Matth.* V, 120. — [5] *Joan.* XIX, 10, 11. — [6] *Rom.* XIII. — [7] *Joan.* XVIII, 36.

:r comme un sujet, et leur enseigner mps ce qu'ils doivent aux magistrats :es et persécuteurs.

ı ne rougit pas de nous alléguer cet de mettre la défense de sa religion dans manifeste, dans un attentat déclaré prophètes qui l'ont prédit, que Jésus-a vu a réprouvé, et qu'il a même réparé cle, de peur qu'on ne pût jamais le lui n tel exemple, qu'est-ce autre chose ite démonstration de la doctrine oppo-que le ministre voulait soutenir? et le nne M. Jurieu, une manifeste profana-oles de Jésus-Christ?

ond exemple. Les Machabées

ıinistre se promet une victoire plus as-temple des Machabées ou des Asmo-qu'il est certain qu'ils secouèrent le joug Syrie, qui les persécutaient pour leur 'en faut pas davantage à notre ministre la réforme, et la nouvelle république s, au nouveau royaume de Judée érigé ıonéens[1]. Mais pour se désabuser de ıraison, il ne faut que lire l'histoire [2] prendre l'état du peuple de Dieu.

ment, il est constant qu'Antiochus et ois de Syrie ne se proposaient rien de d'exterminer les Juifs, en faire passer esse au fil de l'épée, vendre tout le reste :s; en même temps donner à ces étran-e que Dieu avait promise aux patriar-oute leur postérité; détruire la nation ion qu'elle professait, et en éteindre la ofaner le temple, y effacer le nom de établir l'idole de Jupiter Olympien[3]. on avait entrepris, et ce qu'on exécu-es Juifs avec une violence qui n'avait nes.

ent, il n'est pas moins assuré que la toute l'ancienne alliance était attachée braham, à ses enfants selon la chair, à Chanaan, que Dieu leur avait donnée er; au lieu choisi de Dieu pour y éta-ple; au ministère lévitique et au sacer-au sang de Lévi et d'Aaron, comme ice en général l'était à celui d'Abraham : sans tout cela il n'y avait ni sacrifice, ucun exercice de la religion. C'est pour le hébreu, selon les anciennes prophé-it être tiré de cette terre que deux fois : Nabuchodonosor et dans la captivité de ır un ordre exprès de Dieu, que le pro-ıie leur porta, et avec promesse d'y s bientôt après pour n'en être jamais on que le même Jérémie et les autres leur promettaient[4]. Telle est la pre-portation du peuple de Dieu hors de sa conde et la dernière est celle qui devait leur arriver, selon l'oracle de Daniel, après avoir mis à mort l'Oint de Dieu et le Saint des saints[1]; qui devait être perpétuelle, et emportait aussi avec elle l'entière réprobation de l'alliance et de la religion judaïque.

Troisièmement, il était constant par là que, tant que l'ancienne alliance subsistait, il n'était non plus permis aux Juifs de se laisser transporter hors de leur terre, que de renoncer à tout le culte extérieur de leur religion; et que consentir à la perte totale de la famille d'Abraham, où celle d'Aaron était comprise, c'était consentir en même temps à l'extinction de la religion, de l'alliance et du sacerdoce. D'où il s'ensuit manifestement,

En quatrième lieu, que lorsque Dieu ne leur donnait aucun ordre d'abandonner la terre promise, où il avait établi le siége de la religion et de l'alliance, ni ne leur montrait aucun moyen de conserver la race d'Abraham que celui d'une résistance ouverte, comme il leur arriva manifestement dans cette cruelle persécution des rois de Syrie, c'était une nécessite absolue, et une suite indispensable de leur religion, de se défendre.

Et néanmoins, en cinquième lieu, ils n'en sont venus à ce dernier et fatal remède qu'une seule fois, et après une déclaration manifeste de la volonté de Dieu. Car auparavant, en quelque oppression qu'on les tînt dans le superbe et cruel empire de Babylone, ils y demeurèrent *paisibles et soumis,* offrant à Dieu des vœux continuels pour cet empire et pour ses rois, selon l'ordre qu'ils en avaient reçu de Dieu par la bouche de Jérémie et de Baruch[2]. Quand ils virent paraître Cyrus, qui devait être leur libérateur; encore qu'il leur eût été non-seulement prédit, mais encore expressément nommé par leurs prophètes, ils ne se remuèrent pas en sa faveur, et attendirent en patience sa victoire, d'où dépendait leur délivrance : et quand Assuérus, un de ses successeurs, séduit par les artifices d'Aman, entreprit de détruire toute la nation, et de *fermer par toute la terre la bouche de ceux qui louaient Dieu*[3], ils ne firent aucun effort pour lui résister; parce que Mardochée, un prophète et un homme manifestement inspiré de Dieu, leur faisait voir une espérance assurée de protection en la personne de la reine Esther : en sorte qu'il ne leur restait qu'à prier Dieu, dans le sac et dans la cendre, qu'il conduisît les desseins de cette reine. Que si dans la suite ils prirent les armes pour punir l'injustice de leurs ennemis, ce fut par un édit exprès du roi[4]; et Dieu le permit ainsi, pour montrer que les fidèles naturellement ne troublaient point les États, et n'y entreprenaient rien qu'avec l'ordre de la puissance souveraine. Ils seraient donc demeurés aussi humbles et aussi soumis à Antiochus, si Dieu leur avait donné une semblable espérance, et un moyen aussi naturel de fléchir le roi. Mais le temps était arrivé où il avait résolu de les sauver par d'autres voies, ainsi qu'il était marqué dans Daniel et Zacharie[5].

p. 67. — [2] II. *Mach.* II, III. — [3] *Ibid.*, V, VI. XXV, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, *etc.*

[1] *Dan.* IX. — [2] *Jerem.* XXIX, 7. *Bar.* I, 11, 12. — [3] *Esth.* III, IV, XIII, *etc.* — [4] *Ibid.* V, VII, VIII. — [5] *Dan.* VII, VIII, X, XI, XII. *Zach.* XI. 7 *et seq.*

Alors donc il inspira Mathathias, qui, poussé du même esprit que son ancêtre Phinées, c'est-à-dire, manifestement de l'esprit de Dieu[1]; du même esprit dont Moïse avait été poussé à tuer l'Égyptien qui maltraitait les enfants d'Israël[2], selon qu'il est expliqué dans les Actes[3]; du même esprit qui avait incité Aod à enfoncer un couteau dans le sein d'Églon, roi de Moab[4], et Jahel, femme d'Héber, à attirer Sisara dans sa maison pour lui percer les tempes avec un clou[5]; du même esprit dont Judith était animée lorsqu'elle coupa la tête d'Holoferne[6] : Mathathias donc, poussé de cet esprit, perça d'un coup de poignard un Juif qui se présentait pour sacrifier aux idoles, et l'immola sur l'autel où il allait sacrifier au dieu étranger[7]. Il enfonça le même poignard au sein de celui qui, par l'ordre d'Antiochus, contraignait le peuple à ces sacrifices impies, et il leva l'étendard de la liberté en disant : *Quiconque a le zèle de la loi, qu'il me suive*[8]. C'est donc ici manifestement une inspiration extraordinaire, telle que celles qu'on voit paraître si souvent dans l'Écriture et ailleurs. Il n'y a que des impies qui puissent nier de semblables inspirations extraordinaires; et si les hypocrites ou les fanatiques s'en vantent à tort, il ne s'ensuit pas que les vrais prophètes, et les hommes vraiment poussés par l'esprit de Dieu, se les attribuent vainement. Mathathias fut du nombre des ces hommes vraiment inspirés : il en soutint le caractère jusqu'à la mort; et il distribua entre ses enfants les fonctions auxquelles Dieu les destinait, avec une prédiction manifeste des grands succès qui leur étaient préparés[9]. La suite des événements justifia clairement que Mathathias était inspiré : car, outre qu'il parut des signes et des *illuminations* surprenantes et miraculeuses dans le ciel, on vit paraître, dans les combats, des anges qui soutenaient le peuple de Dieu, et, en *foudroyant* les ennemis, jetaient *le désordre et la confusion dans leur armée*[10]. Le prophète Jérémie apparut à Judas Machabée *dans un songe digne de toute croyance*, et lui mit en main l'épée par laquelle il devait défaire les ennemis de son peuple, en lui disant : *Recevez cette sainte épée et ce présent de Dieu, par lequel vous renverserez les ennemis de mon peuple d'Israël*[11]. Tant de victoires miraculeuses, qui suivirent cette céleste vision, firent bien voir qu'elle n'était pas vaine; et la vengeance divine fut si éclatante sur Antiochus, que lui-même la reconnut, et fut contraint d'adorer, mais trop tard, la main de Dieu dans son supplice[12]. Que si nos réformés ne veulent pas reconnaître ces signes divins, à cause qu'ils sont tirés des livres des Machabées, qu'ils ne reçoivent pas pour canoniques; sans leur opposer ici l'autorité de l'Église, qui les a mis dans son canon il y a tant de siècles, je me contente de l'aveu de leurs auteurs, qui respectent ces livres comme contenant une histoire véritable et digne de tout respect, où Dieu a étalé magnifiquement la puissance de son bras et les conseils de sa providence pour la conservation de son peuple élu. Que si M. Jurieu, ou quelque autre aussi emporté que lui, refusaient à des livres si anciens la vénération qui leur est due, il n'y aurait qu'à leur demander d'où ils ont donc pris l'histoire des Machabées qu'ils nous opposent. Que s'ils sont contraints d'avouer que les livres que nous leur citons sont les véritables originaux d'où Josèphe et tous les Juifs ont tiré cette admirable histoire, il faut ou la rejeter comme fabuleuse, ou la recevoir avec toutes les merveilleuses circonstances dont elle est revêtue. Et il ne faut point s'étonner que Josèphe en ait supprimé une partie, puisqu'on sait qu'il dissimulait ou qu'il déguisait les miracles les plus certains, de peur d'épouvanter les Gentils pour qui il écrivait. Si les protestants veulent se ranger parmi les infidèles, et refuser leur croyance aux miracles dont Dieu se servait pour déclarer sa volonté à son peuple, nous ne voulons pas les imiter, et nous soutenons, avec l'*histoire originale* de la guerre des Machabées, qu'elle ne fut entreprise qu'avec une manifeste inspiration de Dieu.

Enfin, en sixième lieu, Dieu, qui avait résolu d'accumuler tous les droits pour établir le nouveau royaume qu'il érigea en Judée, sous les Machabées, fit concourir à ce dessein les rois de Syrie, qui accordèrent à Jonathas et à Simon, avec l'entier affranchissement de leur peuple, non-seulement toutes les marques, mais encore tous les effets de la souveraineté : ce qui fut aussi accepté et confirmé par le commun consentement de tous les Juifs[1].

Je veux bien accorder à M. Jurieu et aux Provinces-Unies, si elles veulent, qu'elles ont eu en quelque chose un succès pareil à ce nouveau royaume de Judée, puisqu'à la fin les rois d'Espagne, leurs souverains, ont consenti à leur affranchissement. Bien plus : afin que les choses soient plus semblables, puisqu'en regardant ces Provinces comme imitatrices du nouveau royaume de Judée il faut aussi regarder les princes d'Orange comme les nouveaux Machabées qui ont érigé cet État, je n'empêche pas qu'on ne dise qu'à l'exemple des Asmonéens ces princes se sont faits les souverains du peuple qu'ils ont affranchi, et qu'ils peuvent s'en dire les vrais rois, comme ils y ont déjà de gré ou de force l'autorité absolue. Si les Provinces-Unies donnent enfin leur consentement à cette souveraineté, il sera vrai que la fin des princes d'Orange sera à peu près semblable de ce côté-là à celle des Machabées; mais il y aura toujours une différence infinie dans les commencements des uns et des autres. Car, quelque dévoué qu'on soit à la maison d'Orange, on ne dira jamais sérieusement ni que le prince d'Orange Guillaume Ier ait été un homme manifestement inspiré, un Phinées, un Mathathias, un Judas le Machabée, qui ne respirait que la piété; ni

[1] I. *Mach.* II, 24, *etc.* — [2] *Exod.* II, 12. — [3] *Act.* VII, 24, 25. — [4] *Judic.* III. — [5] *Ibid.* IV, 17 *et seq.* V, 24 *et seq.* — [6] *Judith.* VIII, *etc.* — [7] I. *Mach.* II, 23, 24. — [8] *Ibid.* 27 *et seq.* — [9] *Ibid.* 49, 64 *et seq.* — [10] II. *Mach.* X, 29, 30. — [11] II. XV, 11, 15, *etc.* — [12] I. *Mach.* VI. II. *Mach.* IX, 12.

[1] I. *Mach.* c. XI, XII *et seq.*

Hollande, dont il conduisait les troupes, :ul peuple où, par une alliance particu-)ieu eût établi la religion et ses sacre- ni que la religion qu'il soutenait fût la seule ui lui fît prendre les armes, puisque, sans le ses desseins ambitieux si bien marqués ites les histoires, il cacha si longtemps lui- a religion, et donna tout autre prétexte à eprises; ni que lui et ses successeurs n'aient rien attenté pour subjuguer ceux qui leur confié la défense de leur liberté. Il faudrait sser là l'exemple des Machabées; et, pour ne ler ici de la vaine flatterie que le ministre fait aux Provinces-Unies, je soutiens que des Machabées, et des Juifs qui les ont sui- nt extraordinaire et venant d'un ordre spé- Dieu dans un cas et un état particulier, ne e tirée à conséquence pour d'autres cas et états. En un mot, il n'y a rien de semblable s Juifs d'alors et nos réformés ni dans l'état ligion, ni dans l'état des personnes. Car, religion chrétienne, il n'y a aucun lieu ni race qu'on soit obligé de conserver, à peine r périr la religion et l'alliance. Au lieu de mme pouvaient faire les Juifs, Il faut sau- e vie pour sauver la religion; il faudrait dire raire, selon les maximes de Jésus-Christ, Il ourir pour l'étendre : c'est par la mort et la ion que ce grain se multiplie; et ce n'est pas ransmis à une longue postérité qui fait fruc- Évangile, mais c'est plutôt le sang répandu confesser : ainsi la religion ne peut jamais mi nous en l'état et dans la nécessité où elle s les Machabées. L'état des personnes est plus dissemblable que celui de la religion. chabées voyaient toute leur nation attaquée le, et prête à périr tout entière comme par coup : mais nos réformés, loin de combat- toute la nation dont ils étaient, n'en fai- ue la plus petite partie, qui avait entrepris er l'autre et de lui faire la loi. Les Macha- les Juifs qui les suivaient, loin de vouloir urs compatriotes à corriger la religion dans ils étaient nés, ne demandaient que de vi- le même culte où leurs pères les avaient éle- ais nos rebelles condamnaient les siècles et ne cherchaient qu'à détruire la religion pères étaient morts, quoiqu'eux-mêmes ils t sucée avec le lait. Les Machabées com- t afin qu'on leur laissât la possession du saint où leurs pères servaient Dieu : nos rebelles ient aux temples et aux autels de leurs pères, ce fût le vrai Dieu qu'ils y adorassent; ou voulaient avoir, c'était en les enlevant à ciens et légitimes possesseurs, et encore en sant tout le culte pour lequel la structure e ces édifices sacrés faisait voir qu'ils étaient en quoi ils étaient semblables, non point chabées défenseurs du temple, mais aux , qui en étaient les profanateurs; puisque ci profanaient le temple en y mettant leurs nos réformés, pour avoir occasion de pro- faner aussi les temples de leurs pères, faisaient semblant d'oublier qu'ils étaient dédiés au Dieu vivant; et, autant qu'il était en eux, ils en faisaient des temples d'idoles, en appelant de ce nom les images érigées par nos pères pour honorer la mémoire des mystères de Jésus-Christ et celle de ses saints. Bien loin qu'on puisse dire que le ministère de la religion fût corrompu et interrompu par les Machabées, ils étaient eux-mêmes revêtus de l'ancien sacerdoce de la nation, où ils étaient élevés par la succession naturelle et selon les lois établies; nos rebelles disaient au contraire que, sans égard à la succession, ni à ceux qu'elle mettait en possession du ministère sacré, il en fallait dresser un autre : ce qui était renoncer à la ligne du sacerdoce et à la suite de la religion, ou plutôt à la religion dans son fond, puisque la religion ne peut subsister sans cette suite. On voit bien, selon ces principes, qu'il y a pu avoir dans les Machabées, qui venaient dans la succession légitime et dans l'ordre établi de Dieu, un instinct particulier de son Saint-Esprit pour entreprendre quelque chose d'extraordinaire; mais au contraire l'esprit dont étaient agités ceux qui menaient nos réformés au combat et en commandaient les armées, étant entièrement détaché de l'ordre établi de Dieu et de la succession du sacerdoce, ne pouvait être qu'un esprit de rébellion et de schisme. Aussi l'Esprit de Dieu paraît-il si peu dans les capitaines de la réforme, que loin d'oser dire qu'ils fussent des hommes pleins de Dieu, comme étaient un Mathathias et ses enfants; M. Jurieu n'a osé dire que ce fussent de vrais gens de bien selon les règles de l'Évangile, ni autre chose tout au plus selon lui-même, que des héros à la manière du monde : de sorte que ce serait se jouer manifestement de la foi publique, de reconnaître ici la moindre apparence d'un instinct divin et prophétique. Aussi n'y en avait-il ni marque ni nécessité; ni, en un mot, rien de semblable, entre les Machabées et les protestants, que le simple extérieur d'avoir pris les armes.

C'est pourquoi nous ne voyons pas que l'Église, persécutée par les princes infidèles ou hérétiques, se soit jamais avisée de l'exemple des Machabées pour s'animer à la résistance. Il était trop clair que cet exemple était extraordinaire, dans un cas et dans un état tout particulier, manifestement divin dans ses effets et dans ses causes; en sorte que, pour s'en servir, il fallait pouvoir dire et justifier qu'on était manifestement et particulièrement inspiré de Dieu. Mais pour connaître la vraie tradition de l'ancien peuple, qui devait servir de fondement à celle du nouveau, il ne fallait que considérer sa pratique continuelle dès son origine: car, à commencer par le temps de sa servitude en Égypte, il est certain qu'il n'employa pour s'en délivrer que ses gémissements et ses prières[1]. Que si Dieu employa des voies plus fortes, ce furent tout autant de coups de sa main toute-puissante et de son bras

[1] *Exod.* v *et seq.*

étendu, comme parle l'Ecriture, sans que ni le peuple, ni Moïse qui le conduisait, songeassent jamais ni à se défendre par la force, ni à s'échapper de l'Egypte d'eux-mêmes ou à main armée; en sorte que Dieu les laissa dans l'obéissance des rois qui les avaient reçus dans leur royaume, se réservant de les délivrer par un coup de sa souveraine puissance. Nous aurons lieu, dans la suite, d'examiner leur conduite sous leurs rois, et les droits de la monarchie que Dieu avait établie parmi eux. Mais on peut voir, en attendant, quelle obéissance eux et leurs prophètes crurent toujours devoir à ces rois; puisque sous des rois impies, tels qu'étaient un Achab, un Achaz, un Manassès, quoiqu'ils fissent mourir les prophètes et qu'ils contraignissent le peuple à un culte impie, en sorte que les fidèles étaient contraints de se cacher : pendant que toutes les villes et Jérusalem elle-même regorgeaient de sang innocent, comme il arriva sous Manassès; un Élie, un Élisée, un Isaïe, un Osée, et les autres saints prophètes, qui criaient si haut contre les égarements de ces princes, ne songeaient pas seulement à leur contester l'obéissance qui leur était due. Le peuple saint fut aussi paisible sous le joug de fer de Babylone, comme nous avons déjà vu : et pour ne point répéter ce que j'ai dit, ni prévenir ce que j'ai à dire dans la suite sur ce sujet, on voit régner dans ce peuple les mêmes maximes, que le peuple chrétien en a aussi retenues, de rendre à ses rois, quels qu'ils fussent, un fidèle et inviolable service. C'est par toute cette conduite du peuple de Dieu, qu'il fallait juger du droit que Dieu même avait établi parmi eux. S'il a voulu une seule fois s'en dispenser sous les Machabées avec les restrictions et dans les conjonctures particulières qu'on vient de voir, il a marqué clairement que ce n'était pas le droit établi, mais l'exception de ce droit faite par sa main souveraine; et c'est pourquoi, sans se fonder sur ce cas extraordinaire, l'Église chrétienne s'est fait une règle de la pratique constante de tout le reste des temps : de sorte qu'on peut assurer, comme une vérité incontestable, que la doctrine qui nous oblige à pousser la fidélité envers les rois jusqu'aux dernières épreuves, est également établie dans l'ancien et dans le nouveau peuple.

Troisième exemple. Celui de David.

Il reste à examiner le troisième exemple de M. Jurieu, qui est celui de David, que ce ministre propose, pour prouver qu'on peut défendre sa vie à main armée contre son prince; et il répète souvent que si on peut prendre les armes contre son roi pour la vie, on le peut à plus forte raison pour la religion et pour la vie tout ensemble. D'abord et sans hésiter, j'accorde la conséquence : mais voyons comme il établit le fait d'où il la tire. « Pourquoi, « dit-il[1], David avait-il assemblé autour de lui quatre « ou cinq cents hommes, tous gens braves et bien « armés? N'était-ce pas pour se défendre, pour résister à la violence par la force, et pour résister à « son roi, qui voulait le tuer? Si Saül fût venu l'attaquer avec pareil nombre de gens, s'en serait-il « fui? N'aurait-il pas combattu pour sa vie, quand « même ç'aurait été avec quelque péril de la vie de « Saül lui-même; parce que dans le combat on ne « sait pas où les coups portent? David savait son « devoir; il avait la conscience délicate; il respecte « l'onction de Dieu dans les rois : mais il ne croit « pas qu'il soit toujours illégitime de leur résister: et « même David était dans un cas où nous ne voudrions pas permettre de résister par les armes à « un souverain; dans le fond il était seul, et n'était « qu'un particulier. Nous n'étendons pas le pouvoir « de résister à un souverain jusque-là : mais celui « qui a cru qu'un particulier pouvait repousser la « violence par la force, a cru à plus forte raison « que tout un peuple le pouvait. » J'ai rapporté exprès tout au long le discours de M. Jurieu, afin qu'on voie que ce ministre détruit lui-même son propre raisonnement; car en effet il sent bien qu'il prouve plus qu'il ne veut. Il veut prouver que tout un peuple, c'est-à dire non-*seulement tout* un royaume, mais encore une partie *considérable* d'un royaume, tel qu'était tout le peuple chrétien dans l'empire romain, ou en France tous les protestants ont pu prendre les armes contre leur prince. Voilà ce qu'il voulait prouver : mais sa preuve porte plus loin qu'il ne veut, puisqu'elle démontrerait, si elle était bonne, non-seulement que tout un grand peuple, mais encore tout particulier, peut s'armer contre son prince, lorsqu'il lui fait violence; ce que le ministre rejette non-seulement ici, comme il paraît par les paroles qu'on vient de produire, mais encore en d'autres endroits[1]. C'est néanmoins ce qu'il prouve; et par conséquent, selon lui-même, sa preuve est mauvaise, n'y ayant rien de plus assuré que cette règle de dialectique : Qui prouve trop ne prouve rien. Cela paraît encore plus évidemment, en ce qu'il attribue à David d'avoir cru *qu'un particulier pouvait repousser à main armée la violence*, même celle de son roi; car c'est de quoi il s'agit : ce qui est lui attribuer une erreur grossière et insupportable, et par conséquent condamner toute l'action qu'on fonde sur une maxime si visiblement erronée : en quoi non-seulement M. Jurieu blâme en David ce que l'Écriture n'y blâme pas; mais encore il se confond lui-même, en nous alléguant un auteur qui selon lui est dans l'erreur, et nous donnant pour modèle un exemple qui est mauvais selon ses principes.

Je n'aurais donc qu'à lui dire, si je voulais lui fermer la bouche par son propre aveu, que David, qui agissait sur de faux principes, ne doit pas être suivi dans cette action; mais la vérité ne me permet pas de profiter ou de l'ignorance ou de l'inconsidération de mon adversaire. Toute l'Écriture me fait voir que dans cette conjoncture David agit toujours par l'Esprit de Dieu; que, dans toutes ses entreprises, il attendait la déclaration de sa

[1] *Lett.* XVII, *p.* 134. *Lett.* IX.

[1] *Lett.* XVIII, *p.* 134.

ju'il consultait ses oracles ; qu'il était
ses prophètes , qu'il était prophète lui-
jue l'esprit prophétique qui était en lui-
onna jamais[1]. Témoins les Psaumes qu'il
t état, et même chez le roi Achis, et
du pays étranger où il s'était réfugié :
ue nous chantons tous les jours comme
es inspirés de Dieu. J'avoue donc qu'il
à blâmer dans la conduite de David; et
ompé M. Jurieu, qui abuse de son exem-
ju'il n'a pas voulu considérer ce que Da-
lors. Car s'il avait seulement songé que
jui n'est selon lui *qu'un particulier*, en
un roi sacré par l'ordre de Dieu[2], il au-
dénoûment manifeste de toute la dif-
nais en même temps il aurait fallu re-
oute sa preuve, car on n'aurait pu nier
fût un cas tout particulier; puisque celui
ait armé pour se défendre du roi Saül,
-même. Et sans vouloir examiner si on
it pas soutenir qu'en effet il était roi de
jue Saül ne régnait que par tolérance,
cas par précaire et comme simple usu-
our honorer en sa personne le titre de
vait eu; quand il ne faudrait regarder
cre de David qu'une simple destination à
ne : toujours faudrait-il dire, puisque
ination venait de Dieu, que Dieu, qui
donné ce droit, était censé lui avoir
même temps tout le pouvoir nécessaire
nserver. Car, au reste, le droit de David
rtain, qu'il était connu de Jonathas, fils
et de Saül même[3]: de là vient que Jona-
ndait pour toute grâce à David d'être le
rès lui. Le peuple aussi était bien instruit
le David, comme il paraît par le discours
. Ainsi personne ne pouvait douter que
e ne fût légitime, et Saül lui-même le
sait; puisqu'au lieu de le traiter de rebelle
tre, il lui disait : *Vous êtes plus juste*
et il traitait avec lui comme d'égal à égal,
it de conserver sa postérité[5].

ut pourtant pas s'imaginer que Dieu ait
servir de David pour diviser les forces de
e, ni que ses armes, toujours fatales aux
, dussent jamais se tourner contre sa patrie
son prince. Car premièrement, lorsqu'il
ces quatre cents hommes, son intention
s de demeurer dans le royaume d'Israël,
: le roi de Moad avec qui il était d'accord
ireté. S'il campait et se tenait sur ses gar-
précaution était nécessaire contre des gens
qui auraient pu l'attaquer; et au surplus
on père et sa mère entre les mains du roi
, *jusqu'à ce que la volonté du Seigneur se*
ée[6]. Loin donc de vouloir combattre con-
iys, il allait chercher la sûreté de sa per-
rée dans une terre étrangère. Que s'il en

xxii, 3, 5. xxiii, 2, 4. — [2] *Ibid.* xvi, 12, 15. —
iii, 17. xxiv, 21. — [4] *Ibid.* xxv, 30, 31. — [5] I.
18, 21. xxvi, 25. — [6] *Ibid.* xxii, 3.

sortit enfin pour se retirer dans les terres de la tribu de Juda, qui lui était plus favorable, à cause que c'était la sienne; ce fut un ordre exprès de Dieu, porté par le prophète Gad, qui l'y obligea[1]. Lorsqu'il fut dans le royaume de Saül, il y fit si peu de mal à ses citoyens, qu'au contraire, sur le mont Carmel, l'endroit le plus riche de tout le royaume, et au milieu des biens de Nabal, le plus puissant homme du pays, il ne toucha ni à ses biens, ni à ses *troupeaux : on ne trouva jamais à dire une seule de ses brebis ;* et au contraire, les gens de Nabal rendaient témoignage aux troupes de David, que, *loin de les vexer, elles leur étaient un rempart et une défense assurée*[2]. Pendant qu'on le poursuivait à toute outrance, il fuyait de désert en désert pour éviter la rencontre des gens de Saül, et pour assurer sa personne, dont il devait la conservation à l'État, sans jamais avoir répandu le sang d'aucun de ses citoyens, ni profité contre eux, ni contre Saül d'aucun avantage: mais au contraire il était toujours attentif au bien de son pays; et, contre l'avis de tous les siens, il sauva la ville de Ceilan des Philistins qui allaient la surprendre, et qui déjà en avaient pillé tous les environs[3] : ainsi, dans une si grande oppression, il ne songeait qu'à servir son prince et son pays. Lorsqu'enfin il fut obligé de traiter avec les ennemis, ce fut seulement pour la sûreté de sa personne. Il ne fit jamais de pillage que sur les Amalécites et les autres ennemis de sa patrie[4]. De cette sorte, la nécessité où il se voyait réduit ne lui fit jamais rien entreprendre qui fût indigne d'un Israélite ni d'un fidèle sujet : le traité qu'il fit avec l'étranger servit à la fin à sa patrie; et il incorpora au peuple de Dieu la ville de Siceleg, que les Philistins lui avaient donnée pour retraite.

Si M. Jurieu savait ce que c'est que d'expliquer l'Écriture, il aurait pesé toutes ces circonstances, et il se serait bien gardé de dire ni que David fût un simple particulier, ni qu'il ait jamais rien entrepris contre la puissance publique. Au lieu de peser en théologien et en interprète exact ces circonstances importantes, il se met à raisonner en l'air; et il nous demande pourquoi David était armé, *si ce n'était pour se défendre* contre son roi. Comme s'il n'eût pas eu à craindre cent particuliers qui, pour faire plaisir à Saül, pouvaient l'attaquer, ou que, sans aucun dessein d'en venir avec Saül aux extrémités, il n'eût pas pu avoir en vue de faire envisager à ce prince ce que la nécessité et le désespoir pouvaient inspirer contre le devoir à de braves gens poussés à bout. Mais M. Jurieu passe plus avant, et il ne veut pas qu'on croie que David *avec des forces égales s'en serait fui* devant Saül. Pourquoi non, plutôt que d'être forcé à combattre contre son roi? Mais le vaillant Jurieu ne peut comprendre qu'on fuie. Qu'il permette du moins à David de faire devant l'ennemi une belle et glorieuse retraite. Non, dit-il, il faut donner; et David aurait combattu, au hasard, dit notre ministre[5], de mettre en péril la vie du roi son beau-père : car ces titres de roi et

[1] *Ibid.* 5. — [2] *Ibid.* xxi, 8, 15. — [3] *Ibid.* xxiii, 1 *et seq.* — [4] *Ibid.* xxvii, 8, 9, 10. — [5] *Lett.* xvii.

de beau-père ne lui sont rien. Comment n'a-t-il pas frémi en écrivant ces paroles ? David rencontrant Saül à son avantage, après lui avoir sauvé la vie malgré les instances de tous les siens, se sentit saisi de frayeur pour lui avoir seulement coupé le bord de sa robe, et avoir mis la main, quoique d'une manière si innocente, sur sa personne sacrée[1] : et celui qu'on voit si frappé d'une ombre d'irrévérence envers son roi, ne fuirait pas un combat où on aurait pu attenter sur sa vie ? Voilà comme les ministres enseignent à ménager le sang des rois. Cependant M. Jurieu, comme nous verrons, fait semblant d'avoir en horreur les attentats sur les souverains; et ici, contraire à lui-même, il veut qu'un particulier ait droit de donner combat à son roi présent, au hasard de le tuer dans la mêlée. Mais David était bien éloigné de ce sentiment impie, lorsqu'il disait : « Dieu me garde de mettre « la main sur mon maître, l'oint du Seigneur [2] ! » Et il criait à Saül : « Ne croyez pas les calomniateurs « qui vous disent que David veut attenter sur vous. « Vous le voyez de vos yeux, que Dieu vous a mis « entre mes mains dans la caverne. Mais j'ai dit en « mon cœur : A Dieu ne plaise que j'étende la main « sur l'oint du Seigneur ! Que le Seigneur juge entre « vous et moi, et qu'il me venge de vous comme « il lui plaira ; mais que ma main ne soit pas sur « vous [3] ! » Il ne reconnaissait donc autre puissance que celle de Dieu, qui pût lui faire justice de Saül. Ce qu'il explique encore plus clairement, lorsque, devenu une seconde fois maître de la vie de ce prince, il dit à Abisaï qui l'accompagnait[4] : « Gardez-vous « bien de mettre la main sur Saül, car qui pourra « étendre sa main sur l'oint du Seigneur, et demeu- « rer innocent ? Vive le Seigneur ! si le Seigneur ne le « frappe, ou que le jour de sa mort n'arrive, ou que « venant à une bataille il n'y meure » (comme Saül mourut en effet dans une bataille contre les Philistins), « il n'a rien à craindre, et ma main ne sera « jamais sur lui. Dieu m'en garde, et ainsi me soit-il « propice ! » C'est en cette sorte que David a recours à Dieu comme à son unique vengeur. Encore lorsqu'il parlait de cette vengeance, c'était pour montrer à Saül ce que ce prince avait à craindre, et non pas pour lui déclarer ce que David lui souhaitait; puisque, loin de souhaiter la mort à Saül, il la pleura si amèrement, et en fit un châtiment si prompt lorsqu'elle lui fut annoncée[5]. Un homme qui parle et agit ainsi est bien éloigné de vouloir lui-même combattre contre son roi, ni attenter sur sa vie en quelque manière que ce soit. Et en effet, s'il eût cru l'attaque légitime, ou qu'il pût avoir d'autre droit que celui de s'empêcher d'être pris, comme il faisait en se cachant, il aurait pu aussi bien attenter contre son roi dans une surprise que dans un combat. Le même droit de la guerre permet également l'un et l'autre : et s'il voulait épargner le sang de Saül, il pouvait du moins s'assurer de sa personne. Mais il savait trop qu'un sujet n'a ni droit, ni force contre la personne de son prince ; et le ministre le met en droit de le faire périr dans un combat! Il a oublié toute l'Écriture; mais il a oublié tous les devoirs d'un sujet. Il ne songe plus à ce qui est dû à la majesté ni à la personne sacrée des rois, ni à la sainte onction qui est sur eux. Je ne m'en étonne pas : il ne se souvient même plus qu'il est Français; et il nous parle avec dédain de la loi salique, *véritable*, dit-il[1], *ou prétendue*, comme ferait un homme venu des Indes ou du Malabar; tant est sorti de son cœur ce qui est le plus avant imprimé de tout temps, et dès l'origine de la nation, dans le cœur de tous les Français.

Mais, pour revenir à notre sujet, concluons qu'il n'y a rien de plus mal allégué que l'exemple de David ; puisque, bien loin qu'il fût permis de le regarder comme un simple particulier, Dieu, qui l'avait sacré roi, voulait qu'on le regardât comme un personnage public, dont la conservation était nécessaire à l'État ; et qu'après tout il n'a fait que pourvoir à sa sûreté, comme il y était obligé, non-seulement sans rien attenter contre son roi ni contre son pays, mais encore sans jamais cesser de les servir au milieu d'une si cruelle oppression. Voilà ce qui est constant dans le fait. Aussi M. Jurieu, qui n'a pu trouver aucun attentat dans les actions de David, n'a de refuge qu'à des questions en l'air; et il est réduit à rechercher, non ce qu'il a fait, car il est déjà bien constant qu'il n'a rien fait de mal contre son prince; mais ce qu'il aurait fait en tels et tels cas qui ne sont point arrivés. Que s'il faut enfin lui répondre sur ses imaginations, nous lui dirons, en un mot, que ces grands hommes, abandonnés aux mouvements de leur foi et à la divine Providence, apprenaient d'elle à chaque moment ce qu'ils avaient à faire, et y trouvaient des ressources pour se dégager des inconvénients où ils paraissaient inévitablement enveloppés; comme on le voit en particulier dans toute l'histoire de David : de sorte que s'inquiéter de ce qu'auraient fait ces grands personnages dans les cas que Dieu détournait par sa providence, c'est oser demander à Dieu ce qu'il aurait inspiré, et craindre que sa sagesse ne fût épuisée.

Enfin donc nous avons ôté toute espérance au ministre ; et il ne lui reste, pour soutenir la prise d'armes de ses pères, ni autorité ni exemple. Au contraire, tous les exemples le condamnent, et tous les martyrs combattent contre lui.

Raisonnements de M. Jurieu en faveur des guerres civiles de religion.

Nous n'aurions pas un moindre avantage, si nous voulions attaquer les vaines maximes que le ministre appelle à son secours, et les frivoles raisonnements dont il les appuie. *Le droit*, dit-il[2], *de la propre conservation est un droit inaliénable.* S'il est ainsi, tout particulier injustement attaqué dans sa vie par la puissance publique a droit de prendre les armes, et personne ne peut lui ravir ce droit.

[1] I. *Reg.* XXIV, 6 *et seq.* — [2] *Ibid.* 7. — [3] *Ibid.* 10. — [4] *Ibid.* XXVI, 9. — [5] II. *Reg.* I, 14, 18.

[1] *Lett.* XVIII, *p.* 139, 2. — [2] *Lett.* IX, *p.* 167.

Il ne sert de rien de répondre qu'il parle d'un peuple; car sans raisonner ici sur cette chimère qu'il propose, savoir ce qu'on pourrait faire contre un tyran qui voudrait tuer tout son peuple, et demeurer roi des arbres et des maisons sans habitants, il met expressément dans le même droit une *grande partie du peuple* qui verrait sa vie injustement attaquée : et c'est pourquoi il soutient que les chrétiens eussent pu armer contre leurs princes, s'ils en eussent eu les moyens; et par la même raison, que les protestants ont pu le faire, quoique les uns et les autres, loin d'être tout le peuple, n'en fussent que la plus petite partie. Que deviendront les États, si on établit de telles maximes? Que deviendront-ils, encore un coup, si ce n'est une boucherie, et un théâtre perpétuel et toujours sanglant de guerres civiles? Car, comme l'opinion fait le même effet dans l'esprit des hommes que la vérité, toutes les fois qu'une partie du peuple s'imaginera qu'elle a raison contre la puissance publique, et que la punir de sa rébellion c'est s'attaquer injustement à sa vie, elle se croira en droit de prendre les armes, et soutiendra que le droit de se conserver ne peut lui être ravi. Qu'on nous montre que les chrétiens persécutés aient jamais songé à ce prétendu droit. Et pour ne pas seulement parler du temps des persécutions et de la cause de la religion, Antioche, la troisième ville du monde, qu'on appelait l'œil de l'Orient, et par excellence Antioche la peuplée, se vit en péril d'être ruinée par Théodose le Grand, dont on avait renversé les statues. On pouvait dire qu'il n'était pas juste de punir toute une ville de l'attentat de quelques particuliers, qui même étaient étrangers, ni de mêler l'innocent avec le coupable; et en effet, saint Chrysostôme[1] met cette raison dans la bouche de Flavien, patriarche d'Antioche, qui allait demander pardon à l'empereur pour tout le peuple. Mais cependant on ne disait point (que dis-je, on ne disait point?), il ne venait pas seulement dans la pensée qu'il fût permis de défendre sa vie contre le prince : au contraire, on ne parlait à ce peuple que de l'obligation de révérer le magistrat[2] : on lui disait qu'il avait à craindre la plus grande puissance qui fût sur la terre; et qu'il n'avait à invoquer que celle de Dieu, qui seule était au-dessus[3]. C'est ce que saint Chrysostôme inculquait sans cesse; et ce Démosthène chrétien fit sur ce sujet des homélies dignes, par leur éloquence, de l'ancienne Grèce, et dignes, par leur piété, des temps apostoliques. Mais pourquoi alléguer les chrétiens instruits par la révélation céleste? Les païens, par leur simple raison naturelle, ont bien vu qu'il fallait souffrir les violences des mauvais princes, en souhaiter de meilleurs, les supporter quels qu'ils fussent, espérer un temps plus serein pendant l'orage, et comprendre que la Providence, qui ne veut pas la ruine du genre humain ni de la nature, ne tient pas éternellement le peuple opprimé par un mauvais gouvernement, comme elle ne bat pas l'univers d'une continuelle tempête. Les beaux jours pourront donc refaire ce que les mauvais auront gâté; et c'est vouloir trop de mal aux choses humaines, que de joindre aux maux d'un mauvais gouvernement un remède plus mortel que le mal même, qui est la division intestine. Par ces raisons, les païens ne permettaient pas à tout le peuple ce que M. Jurieu ose permettre à la plus petite partie contre la plus grande; que dis-je? ce qu'il ose permettre à chaque particulier. *Un tel homme*, celui qui dirait qu'un souverain « a droit de faire violence à la vie d'une « partie de son peuple, et que des sujets n'ont pas « celui de se défendre et d'opposer la force à la vio« lence, sera réfuté par tous les hommes : car il « n'y en a point qui ne croie être en droit de se con« server PAR TOUTE VOIE, quand il est attaqué par « une injuste violence[1]. » Voilà donc non-seulement tout le peuple ou une partie du peuple, mais encore tout particulier, légitimement armé contre la puissance publique, et en droit de se défendre contre elle *par toute voie*, sans rien excepter, ni même ce qui fait le plus d'horreur à penser. M. Jurieu nous parle ici des flatteurs des princes, et il ne songe pas aux flatteurs des peuples. Tout flatteur, quel qu'il soit, est toujours un animal traître et odieux : mais s'il fallait comparer les flatteurs des rois avec ceux qui vont flatter dans le cœur des peuples ce secret principe d'indocilité et cette liberté farouche qui est la cause des révoltes, je ne sais lequel serait le plus honteux. M. Jurieu a pris le dernier parti; et on ne peut pas plus bassement ni plus indignement flatter la populace, que de prodiguer, je ne dis pas à tout le peuple, mais encore à une partie et jusqu'aux particuliers, le droit d'armer contre le prince. Mais cela suit nécessairement du principe qu'il pose. « C'est en vain, dit-il[2], qu'on raisonne « sur les droits des souverains : c'est une question « où nous ne voulons point entrer; mais il faut savoir « seulement que les droits de Dieu, les droits du « peuple et les droits du roi sont inséparables. Le « bon sens le démontre : et par conséquent un « prince qui anéantit le droit de Dieu ou celui des « peuples, par cela même anéantit ses propres droits. » De cette sorte, il n'est donc plus roi : on ne lui doit plus de sujétion; car, poursuit le séditieux ministre[3], « on ne doit rien à celui qui ne rend « rien à personne, ni à Dieu, ni aux hommes. » On ne peut pas pousser plus loin la témérité; et c'est à la face de tout l'univers renouveler la doctrine tant detestée de Jean Viclef et de Jean Hus, qui disent qu'on n'a plus de sujet, dès qu'on cesse soi-même d'être sujets à Dieu. Voilà comme le ministre ne veut pas entrer dans cette question *du droit des rois*, pendant qu'il décide si hardiment contre ces droits sacrés. Un reste de conscience le retenait, et il n'osait entrer dans une matière où il se sentait des opinions si outrées; mais à la fin il est entraîné par l'esprit qui le possède, et il décide contre les rois tout ce qu'on peut avancer de plus outrageant : car il conclut hardiment de son principe,

[1] *Hom.* III *ad pop. Ant. n.* 1, *tom.* II, *p.* 35. — [2] *Hom.* VI, *p.* 73. — [3] *Hom.* II, *n.* 4, *p.* 24.

[1] *Lett.* IX, *p.* 67. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

que les chrétiens sujets de l'empire romain pouvaient résister par les armes à Dioclétien, « puisque, dit-« il, si leurs empereurs, POUR TOUTE AUTRE CAUSE « que pour celle de religion, les eussent opprimés « de la même manière, ils eussent été en droit de « se défendre. » Pesez ces mots, *pour toute autre cause :* ce n'est pas seulement la cause de la religion et de la conscience qui arme les sujets contre les princes, c'est encore *toute autre cause :* et qu'est-ce qui n'est pas compris dans des expressions aussi générales? Voilà l'esprit du ministre; et bien que, rougissant de ses excès, il ait tâché d'apporter ailleurs de faibles tempéraments à ses séditieuses maximes, son principe subsiste toujours : mais, par malheur pour sa cause, ces chrétiens si opprimés sous Dioclétien, loin de songer à cette défense, qu'on veut leur rendre légitime, ont démenti toutes les raison dont on l'autorise, non-seulement par leurs discours, mais encore par leur patience; et on peut dire qu'ils n'ont pas moins scellé de leur sang les droits sacrés de l'autorité légitime, sur lesquels Dieu a établi le repos du genre humain, que la foi et l'Évangile.

Et il ne faut pas s'imaginer que le ministre en veuille seulement aux rois. Car son principe n'attaque pas moins toute autre puissance publique, souveraine ou subordonnée, quelque nom qu'elle ait, et en quelque forme qu'elle s'exerce; puisque ce qui est permis contre les rois le sera par conséquent contre un sénat, contre tout le corps des magistrats, contre des états, contre un parlement, lorsqu'on y fera des lois qui seront, ou qu'on croira être contraires à la religion et à la sûreté des sujets. Si on ne peut réunir tout le peuple contre cette assemblée ou contre ce corps, ce sera assez de soulever une ville ou une province, qui soutiendra non plus que le roi, mais que les juges, les magistrats, les pairs, si l'on veut, et même ses députés, supposé qu'elle en ait eu dans cette assemblée, en consentant à des lois iniques, ont excédé le pouvoir que le peuple leur avait donné; ou en tout cas qu'ils en sont déchus, lorsqu'ils ont manqué de rendre à Dieu et au peuple ce qu'ils leur devaient. Voilà jusqu'où M. Jurieu pousse les choses par ses séditieux raisonnements. Il renverse toutes les puissances, et autant celles qu'il défend que celles qu'il attaque. Ce principe de rébellion, qui est caché dans le cœur des peuples, ne peut être déraciné qu'en ôtant jusque dans le fond, du moins aux particuliers en quelque nombre qu'ils soient, toute opinion qu'il puisse leur rester de la force, ni autre chose que les prières et la patience contre la puissance publique.

Au reste, notre ministre se tourmente en vain à prouver que le prince n'a pas le droit d'opprimer les peuples ni la religion. Car qui jamais a imaginé qu'un tel droit pût se trouver parmi les hommes, ni qu'il y eût un droit de renverser le droit même, c'est-à-dire, une raison pour agir contre la raison; puisque le droit n'est autre chose que la raison même, et la raison la plus certaine, puisque c'est la raison reconnue par le consentement des hommes? Ainsi, quand le ministre veut prouver qu'on n'a pas le droit de mal faire, parce que le peuple, d'où vient tout le droit, n'a pas celui-là, et ne peut donner ce qu'il n'a pas; il parlerait plus juste et plus à fond, s'il disait qu'il ne peut donner ce qui n'est pas. L'état donc de la question est de savoir, non pas si le prince a droit de faire mal, ce que personne n'a jamais rêvé; mais en cas qu'il le fît et qu'il s'éloignât de la raison, si la raison permet aux particuliers de prendre les armes contre lui; et s'il n'est pas plus utile au genre humain qu'il ne reste aux particuliers aucun droit contre la puissance publique. Le ministre, qui soutient le contraire, a beau alléguer pour toute autorité un endroit de Grotius, où il permet dans un État à la partie affligée de se défendre contre le prince et contre le tout, et n'excepte, je ne sais pourquoi, de cette défense, que la cause de la religion. « Je n'ose presque, » dit cet auteur [1] (il parle en tremblant, et n'est pas ferme en cet endroit comme dans les autres); « je n'ose, dit-il, presque « condamner les particuliers, ou la plus petite par-« tie du peuple qui aura usé de cette défense dans « une extrême nécessité, sans perdre les égards « qu'on doit avoir pour le public. » M. *Jurieu* a pris de lui les exemples de David et des Machabées, dont nous lui avons démontré l'inutilité. Après qu'on lui a ôté les preuves que Grotius lui avait fournies, on lui laisse à examiner à lui-même si le nom de cet auteur lui suffit pour appuyer son sentiment, pendant que l'autorité et les exemples de l'Église primitive ne lui suffisent pas. Pour moi, je soutiens sans hésiter que c'est une contradiction et une illusion manifeste, que d'armer, avec Grotius, les particuliers contre le public, et de leur imposer en même temps la condition d'y avoir égard; car c'est brouiller toutes les idées et vouloir allier les deux contraires. Le vrai égard pour le public, c'est que tout particulier doit lui sacrifier sa propre vie. Ainsi, sans nous arrêter au sentiment ni à la timidité d'un auteur habile d'ailleurs et bien intentionné, mais qui n'ose en cette occasion suivre ses propres principes, nous conclurons que le seul principe qui puisse fonder la stabilité des États, c'est que tout particulier, au hasard de sa propre vie, doit respecter l'exercice de la puissance légitime et la forme des jugements publics; ou, pour parler plus clairement, qu'aucun particulier ou aucun sujet, ni par conséquent quelque partie du peuple que ce soit (puisque cette partie du peuple ne peut être, à l'égard du prince et de l'autorité souveraine, qu'un amas de particuliers et de sujets), n'a droit de défense contre la puissance légitime; et que poser un autre principe, c'est, avec M. Jurieu, ébranler le fondement des États, et se déclarer ennemi de la tranquillité publique.

J'ai achevé ma démonstration, et la réforme est convaincue d'avoir eu dès son origine un esprit contraire à l'esprit du christianisme et à celui du martyre; à quoi on peut ajouter les assassinats concertés visiblement dans le parti, tel qu'a été celui

[1] *De Jure belli et pacis*, lib. 1, 64, n. 7.

de François, duc de Guise. M. Jurieu voudrait faire entendre que ce sont ici des choses rebattues qu'il ne faudrait plus retoucher : ce qui serait peut-être véritable, si l'Histoire des Variations ne les avait pas établies par des preuves incontestables qui n'avaient jamais été assez relevées[1]. Elles n'étaient pourtant pas fort cachées, puisqu'on les a prises dans Bèze, dans les autres auteurs du parti, et dans une déclaration signée de Bèze et de l'amiral, et envoyée à la reine. Voici donc les faits avoués par la réforme : qu'on y parlait publiquement, dans les prêches mêmes, du duc de Guise, comme d'un ennemi dont il était à souhaiter que la réforme fût bientôt défaite ; qu'aussi Poltrot ne se cacha pas du dessein qu'il avait conçu de l'assassiner à quelque prix que ce fût, et qu'il en parlait hautement comme d'une chose certainement approuvée ; que ce scélérat n'était pas le seul dans l'armée qui s'expliquât d'un tel dessein ; mais que d'autres en parlaient de même, au vu et au su des généraux et des ministres, tant il passait pour constant qu'on approuvait cet attentat ; qu'en effet, loin de reprendre Poltrot ou les autres dont on connaissait les mauvais desseins, les ministres les laissaient agir, et continuaient leurs prêches scandaleux contre le duc ; que l'amiral demeure d'accord qu'il a su tout le complot ; qu'il n'en a point détourné l'auteur ; qu'il a même approuvé ce noir dessein, dans le temps et les circonstances où il fut exécuté ; qu'il a donné de l'argent à l'assassin pour l'aider dans son entreprise, et faciliter sa fuite ; que lui et les autres chefs du parti l'encourageaient par des réponses adroites, qui, sous prétexte de refus, portaient dans son cœur une secrète et puissante instigation à consommer l'entreprise, comme d'Aubigné, témoin oculaire et irréprochable d'ailleurs, le raconte dans son Histoire[2] ; qu'on lui parlait en effet de vocations extraordinaires, pour lui laisser croire que l'instinct qui le poussait à ce noir assassinat était de ce rang ; que Bèze nous le représente comme un homme poussé de Dieu par un secret mouvement, dans le moment qu'il fit le coup ; et que, lorsqu'il fut accompli, la joie en éclata jusque dans les temples avec des actions de grâces et un ravissement si universel, qu'on voyait bien que chacun, loin de détester l'action, à quoi personne ne pensa, s'en fût plutôt fait honneur. Voilà les faits établis dans l'Histoire des Variations par des preuves si concluantes, que le ministre n'a pas seulement osé les combattre. Qui ne voit donc quel esprit c'était que l'esprit du christianisme réformé ? Et que voit-on de semblable dans toute l'histoire du vrai et ancien christianisme ? On n'y voit pas aussi des prédictions comme celles d'Anne du Bourg, ce martyr tant vanté dans la réforme[3], ni cette nouvelle manière d'accomplir les prophéties par des meurtres bien concertés. Tous ces faits, soutenus par des preuves invincibles dans l'Histoire des Variations, sont demeurés et, quoi qu'on en dise, demeureront sans répliques ; ou les répliques, je le dis sans crainte, achèveront la conviction. On en pourrait dire autant de l'assassinat commis hautement par les ministres puritains en la personne du cardinal Beton, sans même trop se soucier de le déguiser. L'histoire en est trop connue pour être ici répétée. Quelle espèce de réformateurs et de martyrs a produits ce nouvel Évangile ! Mais la haine, le dépit, le désespoir, et tout ce qu'il y a de plus outré dans les passions humaines, jusqu'à la rage, que les auteurs du parti et M. Jurieu lui-même nous font voir dans le cœur des réformés, ne pouvaient pas produire d'autres fruits.

Ceux de nos frères errants qui sont de meilleure foi dans le parti, et se sentent le cœur éloigné de ces noirceurs, ne doivent pas croire que j'aie dessein de les leur imputer. A Dieu ne plaise ! le poison même ne nuit pas toujours également à ceux qui l'avalent. Il en est de même de l'esprit d'un parti ; et je connais beaucoup de nos prétendus réformés, très-éloignés des sentiments que je viens de représenter. S'ils veulent conclure de là que ce ne soit pas là l'esprit de la secte, c'est à eux à examiner ce qu'ils auront à répondre aux preuves que je produis. Que s'ils n'ont rien à y répondre, non plus que M. Jurieu, qu'ils rendent grâces à Dieu de les avoir préservés de toutes les suites des maximes du parti ; et, poussant encore plus loin leur reconnaissance, qu'ils se désabusent enfin d'une religion où sous le nom de réforme on a établi de tels principes et nourri de tels monstres.

On demandera peut-être comment il peut arriver qu'on accorde ces noirs sentiments avec l'opinion qu'on a d'être réformé et même d'être martyr. Mais il faut montrer une fois à ceux qui n'entendent pas ce mystère d'iniquité et ces profondeurs de Satan ; il faut, dis-je, leur montrer, par un exemple terrible, ce que peut sur des esprits entêtés la réformation prise de travers. Les donatistes s'étaient imaginé qu'ils venaient rendre à l'Église sa première pureté ; et cette prévention aveugle leur inspira tant de haine contre l'Église, tant de fureur contre ses ministres, qu'on n'en peut lire les effets sans étonnement. Mais ce que je veux remarquer, c'est l'excès où ils s'emportèrent, lorsque, réprimés par les lois des empereurs orthodoxes, ils mirent tout l'avantage de leur religion en ce qu'elle était persécutée, et entreprirent de donner aux catholiques le caractère de persécuteurs. Car ils n'oublièrent rien pour forcer les empereurs à ajouter la peine de mort à la privation des assemblées et du culte, et aux châtiments modérés dont on se servait pour tâcher de les ramener. Leur fureur, dit saint Augustin[1], longtemps déchargée contre les catholiques, se tourna enfin contre eux-mêmes : ils se donnaient la mort qu'on leur refusait, tantôt en se précipitant du haut des rochers, tantôt en mettant le feu dans les lieux où ils s'étaient renfermés. C'est ce que fit un évêque nommé Gaudence ; et après que la charité des catholiques l'eut empêché de périr, avec une

[1] *Var. liv.* X. — [2] *Var. ibid. D'Aub. t.* I, *liv.* III, *c.* 17, *p.* 178. — [3] *Var. liv.* X.

[1] *Aug. Epist.* CLXXIII, *n.* 5; CLXXXV, *n.* 12; CCIV, *n.* 8; *t.* II, *col.* 611, 617, 767. *Retract. lib.* II, *cap.* 59; *tom.* I, *col.* 61. *Contra Gaudent. lib.* I, *n.* 22 *et seq.*, *tom.* IX, *col.* 651 *et seq.*

partie de son peuple, dans une entreprise si pleine de fureur, il fit un livre pour la soutenir. Ce que ce livre nous découvre, c'est dans l'esprit de la secte un aveugle désir de se donner de la gloire par une circonstance outrée, et à la fois de charger l'Église de la haine de tant de morts désespérés, comme si on y eût été forcé par ses mauvais traitements. Voilà qui est incroyable, mais certain. On peut voir, dans cet exemple, les funestes et secrets ressorts que remuent dans le cœur humain une fausse gloire, un faux esprit de réforme, une fausse religion, un entêtement de parti, et les aveugles passions qui l'accompagnent : et Dieu, en lâchant la bride aux fureurs des hommes, permet quelquefois de tels excès, pour faire sentir à ceux qui s'y abandonnent le triste état où ils sont, et ensemble faire éclater combien immense est la différence du courage forcené que la rage inspire, d'avec la constance véritable, toujours réglée, toujours douce, toujours paisible, et soumise aux ordres publics, telle qu'a été celle des martyrs.

De la souveraineté du peuple : principe de la politique de M. Jurieu : profanation de l'Écriture pour l'établir.

La politique de M. Jurieu, à la traiter par raisonnement, nous engagerait à de trop longs et de trop vagues discours : ainsi, sans vouloir entrer dans cette matière, et encore moins dans la discussion de tous les gouvernements, qui sont infinis, j'entreprends seulement d'examiner le prodigieux abus que ce ministre fait de l'Écriture, quand il s'en sert pour faire dominer partout une espèce d'état populaire qu'il règle à sa mode.



Il traite cette matière dans ses lettres XVI, XVII et XVIII; et après avoir consumé le temps à plusieurs raisonnements et distinctions inutiles, il vient enfin à s'en rapporter à l'Histoire sainte, non-seulement comme à la *règle la plus certaine*, mais encore comme à la seule qu'on puisse suivre : « puisqu'il n'y a, dit-il[1], que les autorités divines « qui puissent faire quelque impression sur les es- « prits. » C'est aussi par là qu'il se vante de pouvoir montrer qu'en toutes sortes de gouvernements le peuple est le principal souverain, ou plutôt le seul souverain en dernier ressort; puisque la souveraineté y demeure toujours, non-seulement comme dans sa source, mais encore comme dans le premier et principal sujet où elle réside. Voici par où le ministre commence sa preuve.

« Dieu, dit-il[2], s'était fait roi, comme immédiat, « du peuple hébreu : et cette nation, durant envi- « ron trois cents ans, n'a eu aucun souverain sur « terre, ni roi, ni juge souverain, ni gouverneur. » Il n'y a rien de tel que de trancher net; et cela donne un air de savant, qui éblouit un lecteur. Mais je demande à M. Jurieu : Que veulent donc dire ces paroles de tout le peuple à Josué : *Nous vous obéirons en toutes choses, comme nous avons obéi à Moïse : qui ne vous obéira pas mourra*[3]? Ce qui prouve la suprême autorité, non-seulement en la personne de Moïse, mais encore en celle de Josué. Est-ce là ce qu'on appelle n'avoir aucun juge ni magistrat souverain? Les autres juges, que Dieu suscitait de temps en temps, n'eurent pas une moindre autorité, et il n'y avait point d'appel de leurs jugements. Ceux qui ne déférèrent pas à Gédéon furent punis d'une mort cruelle[1]. Samuel ne jugea pas seulement le peuple avec une autorité que personne ne contredisait; mais il donna encore la même autorité à ses enfants[2] : et la loi même défendait, sous peine de mort, de désobéir au juge qui serait établi[3]. C'est donc une erreur grossière de vouloir nous dire que le peuple de Dieu n'eut ni juge souverain ni gouverneur durant trois cents ans. Il est vrai qu'il n'y avait point de succession réglée : Dieu pourvoyait au gouvernement selon les besoins; et encore qu'il soit écrit qu'*en un certain temps*, et avant qu'il y eût des rois, *chacun faisait comme il voulait*[4], il en est bien dit autant du temps de Moïse[5]; et cela doit être entendu avec les restrictions qu'il n'est pas ici question d'examiner.

Cet état du peuple de Dieu sous les juges est plus important qu'on ne pense : et si M. Jurieu y avait pris garde, il n'aurait pas attribué au peuple l'établissement de la royauté au temps de Samuel et de Saül. « Quand, dit-il[6], le peuple voulut avoir un « roi, Dieu lui en donna un. Il fit ce qu'il put pour « l'en détourner; le peuple persévéra, et Dieu céda. « Qu'est-ce que cela signifie, sinon que l'autorité « des rois dépend des peuples; et que les peuples « sont naturellement maîtres de leur gouvernement, « pour lui donner telle forme que bon leur semble? » Je le veux bien, lorsqu'on imaginera un peuple dans l'anarchie : mais le peuple hébreu en était bien loin, puisqu'il avait en Samuel un magistrat souverain; et c'est à M. Jurieu une erreur extrême et d'une extrême conséquence, que de vouloir rendre le peuple maître de son sort en cet état. Aussi, loin d'entreprendre de se faire un roi, ou de changer par eux-mêmes la forme de ce gouvernement, ils s'adressent à Samuel, en lui disant : « Vous êtes « âgé, et vos enfants ne marchent pas dans vos « voies : établissez-nous un roi qui nous juge, comme « en ont les autres nations[7]. » Ils en usèrent d'une autre manière envers Jephté. *Venez*, lui dirent-ils[8], *et soyez notre prince*; parce qu'alors la judicature, pour parler ainsi, était vacante, et le peuple pouvait disposer de sa liberté : mais il ne se sentait pas en cet état sous Samuel; et c'est aussi à lui qu'ils s'adressent pour changer le gouvernement. Le même peuple avait dit autrefois à Gédéon : *Dominez sur nous, vous et votre fils*[9] : ou, s'ils semblent vouloir disposer du gouvernement sous un prince déjà établi, il faut remarquer que c'était en sa faveur; puisque, loin de lui ôter son autorité, ils ne voulaient que l'augmenter et la rendre héréditaire dans sa famille. Et néanmoins ce n'était ici qu'une simple proposition de la part du peuple à Gédéon

[1] *Lett.* XVII, *p.* 131, 133. — [2] *Ibid. p.* 131. — [3] *Jos.* I, 17, 18.

[1] *Jud.* VIII, 25. — [2] I. *Reg.* VII, 15. VIII, 1. — [3] *Deut.* XVII, 12. — [4] *Jud.* XVII, 6. XVIII, 1, *etc.* — [5] *Deut.* XII, 8. — [6] *Lett.* II. — [7] I. *Reg.* VIII, 4, 5. — [8] *Jud.* XI, 6. — [9] *Ibid.* VIII, 22.

ıême ; et pour avoir son effet, on peut dire qu'il y ıllait non-seulement l'acceptation, mais encore autorisation de ce prince : à plus forte raison la ıllait-il pour ôter au prince même son autorité. :'est pourquoi le peuple eut raison de s'adresser à amuel, en lui disant : *Établissez-nous un roi*[1] ; t Dieu même reconnut le droit de Samuel, lorsqu'il ıi dit : *Écoute la voix de ce peuple, et établis un oi sur eux*[2] ; et un peu après, *Samuel parla en ette sorte au peuple, qui lui demandait un roi*[3] : 'était donc toujours à lui qu'on le demandait. Que Samuel consulte Dieu sur ce qu'il avait à faire, le fait comme chargé du gouvernement, et à la ıême manière que les rois l'ont fait en cent renontres. Ce fut lui qui sacra le nouveau roi[4], ce fut ıi qui fit faire au peuple tout ce qu'il fallait, qui t venir les tribus et les familles les unes après les utres, qui leur appliqua le sort que Dieu avait hoisi comme le moyen de déclarer sa volonté sur elui qu'il destinait à la royauté ; et tout cela, comme le déclare, en exécution de la demande qu'ils lui vaient faite : *Donnez-nous un roi*. M. Jurieu rouille encore ici à son ordinaire : « Le sort, dit-il[5], est une espèce d'élection libre ; car encore que la volonté ne concoure pas librement au choix du sujet sur lequel le choix tombe, elle concourt librement à laisser faire le choix au sort, et à confirmer ce que le sort a fait : » fausse subtilité, que texte sacré dément, puisque le sort n'est pas ici hoisi par le peuple, mais commandé par Samuel. ussi, lorsque le sort se fut déclaré, et que Saül ut paru, Samuel ne dit pas au peuple : Voyez ceıi que vous avez choisi ; mais il leur dit : *Voyez elui que le Seigneur a choisi*[6] ; par où aussi s'en a en fumée l'imagination du ministre, qui vourait nous faire accroire que Dieu avait laissé au peule la liberté ou l'autorité de *confirmer ce que le rt avait fait* : au lieu que, sans demander sa conrmation ni son suffrage, Samuel leur dit décisiveent, comme on vient d'entendre : *Voilà le roi e le Seigneur vous a donné*. Ce fut encore Saıel *qui déclara à tout le peuple la loi de la yauté, et la fit rédiger par écrit, et la mit deınt le Seigneur*[7]. Le peuple en tout cela ne fait u'obéir aux ordres qui lui sont portés en cette ocısion, comme dans toutes les autres, par son maistrat légitime ; et l'obéissance est si peu remise à discrétion du peuple, qu'au contraire il est écrit n termes formels, qu'*il n'y eut que les enfants de élial qui méprisèrent Saül*[8] ; c'est-à-dire qu'on ne ɔuvait résister que par un esprit de révolte.

Il faut donc déjà rayer ce grand exemple, par leıel M. Jurieu a voulu montrer indéfiniment que peuple fait les rois, et qu'il est en son pouvoir changer la forme du gouvernement. Tout le conaire paraît : mais le ministre, qui, comme on ɔit, réussit si mal dans l'exemple du premier roi, ıi était Saül, ne raisonne pas mieux sur le second, ıi fut David. « Dieu, dit-il[9], avait fait oindre « David pour roi par Samuel : cependant il ne vou« lut point violer le droit du peuple pour l'élection « d'un roi ; et nonobstant ce choix que Dieu avait « fait David eut besoin d'être choisi par le peuple. » Voici un étrange théologien, qui veut toujours qu'un homme que Dieu fait roi ait encore besoin du peuple pour avoir ce titre. La preuve en est pitoyable : « C'est pourquoi, dit-il, David monta en « Hébron, et ceux de Juda vinrent, et oignirent « là David pour roi sur la maison de Juda[1]. » Mais qui lui a dit que ce n'est pas là une installation et une reconnaissance d'un roi déjà établi, ou tout au moins déjà désigné de Dieu avec un droit certain à la succession ? puisque, comme nous l'avons vu, tout le peuple et Saül lui-même, aussi bien que Jonathas son fils aîné, l'avaient reconnu ; et David se porta tellement pour roi, incontinent après la mort de Saül, que comme roi il vengea son prédécesseur[2], et récompensa ceux de Jabès Galaad[3]. Il paraît même que tout Israël l'aurait reconnu, sans Abner, général des armées sous Saül, *qui fit régner Isboseth, fils de ce prince, sur les dix tribus*[4].

Le ministre veut qu'on croie qu'Isboseth fut roi légitime, parce que les dix tribus lui avaient donné la puissance souveraine, *et que les peuples sont les maîtres de leur souveraineté, et la donnent à qui bon leur semble*[5]. Quoi ! contre l'ordre exprès de Dieu, qui avait donné à David tout le royaume de Saül ? C'en est trop, et le ministre s'oublie tout-à-fait : mais voyons encore quelle fut la suite de ce choix de Dieu. Lorsqu'Abner voulut établir le règne de David sur les dix tribus, il lui fait parler en cette sorte : *A qui est la terre*, si ce n'est à vous ? *Entendez-vous avec moi, et je vous ramènerai tout Israël*[6] ; comme on ramène le troupeau à son pasteur et des sujets à leur roi. Mais que dit-il encore aux principaux d'Israël qui reconnaissaient Isboseth ? *Hier et avant-hier vous cherchiez David, afin qu'il régnât sur vous*[7]. Il y avait sept ans qu'Isboseth régnait ; et on voit jusqu'aux derniers jours, dans les dix tribus qui le reconnaissent, un perpétuel esprit de retour à David comme à leur roi, et à un roi que Dieu leur avait donné, ainsi qu'Abner venait de le répéter[8] ; ce qui fait voir qu'ils ne demeuraient sous Isboseth que par force, à cause d'Abner et des troupes qu'il commandait. Aussi, dès la première proposition, tout Israël et Benjamin même, qui était la tribu d'Isboseth, consentirent à se soumettre à David comme à leur roi légitime ; et Abner leur dit : *J'amènerai tout Israël au roi mon Seigneur*[9]. On sait la suite de l'histoire, et comme les deux capitaines qui commandaient la garde d'Isboseth en apportèrent la tête à David : on sait aussi que David leur rendit le salaire qu'ils méritaient, comme il avait fait à l'Amalécite qui s'était vanté d'avoir tué Saül ; car il les fit mourir sans miséricorde, comme il avait fait celui-ci[10] : mais le discours qu'il tint à l'un et aux autres fut bien différent ; puisqu'il dit à l'Amalécite

[1] I. *Reg.* VIII, 5. — [2] *Ibid.* 22. — [3] *Ibid.* 10, 22 — [4] *Ibid.* 1, *etc.* — [5] *Lett.* XVII. — [6] I. *Reg.* X, 24.— [7] *Ibid.* 25. — *Ibid.* 27. — [9] *Lett.* XVII, *p.* 132.

[1] II. *Reg.* II, 2, 4. — [2] II. *Reg.* I, 15, 16, 18. — [3] *Ibid.* II, 6, 7. — [4] *Ibid.* 8, 9. — [5] *Jur.* ibid. — [6] II. *Reg.* III, 12. — [7] *Ibid.* 17. — [8] *Ibid.* 18. — [9] *Ibid.* 19, 20, 21. — [10] *Ibid.* IV, 2, 8.

qui se vantait d'avoir tué Saül : « Comment n'as « tu pas craint de mettre la main sur l'oint du Sei« gneur pour le tuer? son sang sera sur ta tête, « parce que tu as osé dire : J'ai tué l'oint du Sei« gneur [1]. » Parla-t-il de la même manière aux deux capitaines qui se vantaient d'avoir fait un semblable traitement à Isboseth? Point du tout. « Vive « le Seigneur, leur dit-il [2], j'ai fait tuer celui qui « pensait m'apporter une agréable nouvelle en me « disant : Saül est mort de ma main : combien plu« tôt punirai-je deux scélérats qui ont tué sur son « lit un homme innocent! » Il n'oublie rien, comme on voit, pour exagérer leur crime. Mais reproche-t-il à ces traîtres, comme il a fait à l'Amalécite, qu'ils avaient attenté sur l'oint du Seigneur? leur dit-il du moins qu'ils ont fait mourir leur légitime seigneur? Rien moins que cela. Il reproche à l'Amalécite d'avoir versé le sang d'un roi; et à ceux-ci d'avoir répandu celui d'un *homme innocent* à leur égard, qu'ils avaient tué dans son lit, sans qu'il fît de mal à personne, et qui même, à le prendre de plus haut, ne s'était mis sur le trône qu'à la persuasion d'Abner, avec une prétention vraisemblable, et, comme nous parlons, avec un titre coloré, puisqu'il était fils de Saül. M. Jurieu ne voit rien de tout cela; et au lieu qu'il faut tout peser dans un livre aussi précis et aussi profond, pour ne pas dire aussi divin que l'Écriture, il marche toujours devant lui, entêté de la puissance du peuple, dont à quelque prix que ce soit il veut trouver des exemples, et croit encore avoir tout gagné quand il nous demande *si l'Écriture traite le fils de Saül de roi illégitime, ou les dix tribus de rebelles* [3], pour s'être soumises à son empire. Comme si nous ne pouvions pas lui demander à notre tour si l'Écriture traite de rebelles les mêmes tribus, lorsqu'elles se soumirent à David. Pouvaient-elles abandonner Isboseth, si c'était *un roi, fils de roi et héritier légitime de son père, élu selon le droit de toutes les couronnes successives*, comme parle M. Jurieu? Mais David est-il traité d'usurpateur pour avoir *dépossédé* un roi si légitimement établi? Car assurément un roi légitime ne peut être abandonné sans félonie; et David n'aurait pu le dépouiller sans être usurpateur. Il le serait donc, selon le ministre, en recevant Abner et les dix tribus sous son obéissance; pendant qu'Isboseth leur roi légitime vivait encore. Or bien certainement ni les dix tribus ne furent infidèles en se soumettant à David, ni David sacré roi par ordre de Dieu n'a été usurpateur ni tyran. Qui ne voit donc qu'il faut dire nécessairement que David était le roi légitime de tout Israël, et qu'on n'avait pu reconnaître Isboseth que par attentat ou par erreur?

Je ne sais plus ce qu'on peut penser de ce ministre après de tels égarements : mais voici un troisième exemple qui met le comble à ses erreurs. Le rebelle Absalom était défait et tué : mais David n'osait se fier à un peuple ingrat, où la crainte d'être puni de son infidélité pouvait encore entretenir l'esprit de révolte. En effet, les rebelles effrayés, au lieu de venir demander pardon au roi, et se ranger comme ils devaient sous ses étendards, s'étaient retirés dans leurs maisons avec un air de mécontentement [1]. Quelques-uns parlaient pour David, mais trop faiblement encore; et le mouvement fut si grand, qu'un peu après, Séba, fils de Bochri, souleva le peuple; de manière que, si on ne se fût dépêché de l'accabler, cette dernière révolte eût été plus dangereuse que celle d'Absalom [2]. Avant donc que de retourner à Jérusalem, David voulut reconnaître la disposition du peuple, et faisait parler aux uns et aux autres pour les rappeler à leur devoir. Il n'en faut pas davantage pour faire dire au ministre que « David ne voulut remonter sur le trône, que par « la même autorité par laquelle il y était première« ment monté [3], » c'est-à-dire, par celle du peuple. Mais, quoi! David n'était-il pas demeuré roi malgré la rébellion, et Absalom n'était-il pas un usurpateur? « Oui, dit M. Jurieu, c'était un infâme « usurpateur, et le peuple était rebelle. » Qu'attendait donc David, selon ce ministre? *Avait-il besoin de l'autorité* d'un peuple rebelle *pour se mettre sur* son trône et rentrer dans son palais? Non, sans doute : et il est visible que s'il différait, c'était pour mieux assurer les choses avant que de se remettre entièrement entre les mains des rebelles. Mais cette raison est trop naturelle pour notre ministre. « David, dit-il [4], aimait mieux avouer, par cette con« duite, que les peuples sont maîtres de leurs cou« ronnes, et qu'ils les ôtent et qu'ils les donnent à « qui ils veulent. » Quoi! même des peuples rebelles ont tant de pouvoir, et sous un roi légitime? et dans un attentat aussi étrange que celui d'un fils contre un père, il fallait encore adorer le droit du peuple? N'eût-ce pas été flatter la rébellion au lieu de l'éteindre, et soulever un peuple qu'il fallait abattre? Le ministre ne rougit pas d'un tel excès. Il en est averti par ses confrères : mais au lieu de s'en corriger il y persiste : c'est que *le peuple a le droit*, dit-il [5]; et *quoiqu'il en ait abusé*, en sorte que ce qu'il a fait soit un attentat manifeste, qui par conséquent le rend punissable, et rend du moins ce ce qu'il a entrepris de nul effet, il faut respecter cet attentat : un prince chassé, mais à la fin victorieux, n'osera user de son droit qu'avec le consentement et l'autorité des rebelles; et au lieu de les punir, il faudra encore qu'il leur demande pardon de sa victoire. Voilà, mes frères, les maximes qu'on vous prêche; voilà comme on traite l'Écriture sainte. Où en sommes-nous, si on écoute de tels songes?

Je trouve un quatrième exemple dans la lettre XVIII[e]. « La couronne, dit le ministre [6], apparte« nait à Adonias plutôt qu'à Salomon, car il était « l'aîné : cependant le peuple la transporta d'Ado« nias à Salomon. » S'il voulait bien une seule fois considérer les endroits qu'il cite, il nous sauverait la peine de le réfuter. Encore lui pardonnerais-je, s'il y avait un seul mot du peuple dans tout le récit de cette affaire : mais, quoique l'Histoire sainte la ra-

[1] II. *Reg.* I, 14, 16. — [2] II. *Reg.* IV, 9, 10, 11. — [3] *Jur.* ibid.

[1] II. *Reg.* XIX, 9. — [2] *Ibid.* XX, 6. — [3] *Lett.* XVII, p. 133. — [4] *Ibid.* — [5] *Lett.* XXI, p. 167. — [6] *Lett.* XVIII, p. 140.

›nte dans tout le détail, on y voit au contraire que ethsabée dit à David [1] : « O mon seigneur et mon roi, toute la maison d'Israël attend que vous déclariez qui doit être assis après vous dans votre trône » On voit donc, loin de décider, que le ›uple était dans l'attente de la volonté du roi. Le ›i en même temps donne ses ordres et fait sacrer alomon [2] : « Qu'on le mette, dit-il, dans mon trône, et qu'on me l'amène ; et je lui commanderai de régner. » A l'instant tout le parti d'Adonias ›t dissipé ; et Abiathar vint lui dire : « Le roi David, notre souverain seigneur, a établi Salomon roi[3]. » Dès qu'on vit qu'Adonias voulait régner, le ›ophète Nathan vint dire à David : « Le roi mon seigneur a-t-il ordonné qu'Adonias régnât après lui? » Et encore : « Cet ordre est-il venu du roi mon seigneur? et que n'a-t-il déclaré sa volonté à son serviteur [4] ? » On ne songeait pas seulement ›e le peuple eût à se mêler dans cette affaire, et ›n n'en fait nulle mention.

Le cinquième et dernier exemple est celui des Ma›abées. « Qui, dit-on [5], a trouvé à redire à ce que firent les Juifs, après avoir secoué le joug des rois de Syrie? Pourquoi, au lieu de donner la couronne aux Machabées, ne la rendirent-ils pas à la famille de David? » La réponse n'est pas difficile. l y avait quatre cents ans et plus, non-seulement ›ue le sceptre était sorti de la famille de David, mais ›ncore que son trône était renversé, et le royaume ›ssujetti à un autre peuple. Les rois d'Assyrie, les rois de Perse, les rois de Syrie en avaient prescrit la possession contre la famille de David, qui avait cessé de prétendre à la royauté depuis le temps de Sédécias ; et on n'espérait plus le rétablissement du royaume dans la maison de David qu'au temps du Messie. Ainsi le peuple affranchi avec le consentement des rois de Syrie, ses derniers maîtres, pouvait, sans avoir égard au droit prescrit et abandonné de la maison de David, donner l'empire à celle des Asmonéens, qui avait déjà le souverain sacerdoce. Que si on venait à dire, quoique sans aucune apparence, qu'il n'y a point de prescription contre les familles royales, ni en particulier contre celle de David, à cause des promesses de Dieu, il s'ensuivrait de là que les Romains auraient été des usurpateurs, et que lorsque Jésus-Christ a dit, *Rendez à César ce qui est à César*, il aurait jugé pour l'usurpateur contre sa propre famille et contre lui-même, puisqu'il était constamment le fils de David. Concluons donc qu'à ne regarder que l'empire temporel de la famille de David, la prescription avait lieu contre elle, que le trône n'en devait être éternel que d'une manière spirituelle en la personne de Christ ; et qu'en attendant sa venue, le peuple pouvait se soumettre aux Asmonéens.

Voyons si votre ministre sera plus heureux à résoudre les objections, qu'à nous proposer ses maximes et ses exemples. On lui objecte ce fameux passage, où, pour détourner le peuple du dessein d'avoir un roi, Dieu parle ainsi à Samuel : « Raconte-lui le droit du roi qui régnera sur eux : et « Samuel leur dit : Tel sera le droit du roi [1]. » Tout le monde sait le reste : c'est en abrégé : « Il enlèvera vos enfants et vos esclaves ; il établira des « tributs sur vos terres et sur vos troupeaux, sur « vos moissons et sur vos vendanges, et vous lui serez sujets. » Voilà ce que Dieu fit dire à son peuple avant que de consentir à sa volonté : et quand le roi fut établi, « Samuel prononça au peuple le « droit du royaume, et l'écrivit dans un livre qu'il « posa devant le Seigneur [2] ; » c'est-à-dire qu'il le posa devant l'arche, comme une chose sacrée.

M. Jurieu prétend que ces deux endroits n'ont rien de commun l'un avec l'autre. « Ceux qui ou« trent tout, dit-il [3], et qui ne comprennent rien, « veulent que cette description de la tyrannie des « rois (au chapitre VIII, vers. 9 et 11) soit la même « chose que le droit des rois dont il est dit dans le « chapitre X, vers. 25 : Lors Samuel prononça au « peuple le droit du royaume, et l'écrivit dans un « livre qu'il posa devant le Seigneur. » Voilà donc, selon ce ministre, ce que disent *ceux qui outrent tout et ne comprennent rien*. Mais lui, qui n'outre rien et qui comprend tout, prend un autre parti ; et voici pourquoi : « C'est, dit-il, qu'il n'y a qu'à voir « la différence des termes dont Samuel se sert dans « ces deux endroits, pour connaître la différence « des choses. Dans ce dernier passage (chapitre X, « vers. 25), ce que Samuel proposa au peuple est « appelé le droit du royaume, et dans le huitième « chapitre les menaces qu'il énonce sont appelées le « traitement : *Déclare-leur comment le roi qui ré« gnera sur eux les traitera*, et non pas comment il « aura droit de les traiter. Et Samuel dit aussi : « *C'est ici le traitement que vous fera le roi qui « doit régner sur vous*. Il ne dit pas : C'est ici le « traitement qu'il aura droit de vous faire. »

A entendre parler ce ministre avec une distinction et une résolution si précise, vous diriez qu'il ait lu dans l'original les passages qu'il entreprend d'expliquer : mais non ; car au lieu qu'il dit décisivement que le Saint-Esprit se sert de mots différents au huitième et au dixième chapitre pour expliquer ce qu'il a traduit, *traitement* et *droit*, il ne fallait que des yeux ouverts, et seulement savoir lire, pour voir que le Saint-Esprit emploie partout le même terme. *Raconte-leur le droit du roi* (ch. VIII, 9, Mischpath). *Tel sera le droit du roi* (ibidem, 11), encore Mischpath. *Samuel prononça au peuple le droit du royaume* (chap. X, 25) ; pour la troisième fois, Mischpath : et les Septante ont aussi dans les trois endroits le même mot, et partout δικαίωμα, qui veut dire, *droit, jugement* ; ou comme on voudra le traduire, toujours en signifiant quelque chose qui tient lieu de loi : qui est aussi ce que signifie naturellement le mot hébreu, comme on pourrait le prouver par cent passages.

Il faut donc, par les principes du ministre, prendre le contre-pied de ses sentiments. Le rapport du

[1] III. *Reg.* I, 20. — [2] *Ibid.* 31 *et seq.* — [3] *Ibid.* 44. — [4] *Ibid.* 27. — [5] *Lett.* XVII, *p.* 132.

[1] I. *Reg.* VIII, 9, 10. — [2] *Ibid.* X, 25. — [3] *Lett.* XVII, *p.* 174.

chapitre VIII et du chapitre X est manifeste. Le droit du chapitre X n'est pas la conduite particulière des rois : ce n'est pas le traitement qu'ils feront au peuple à tort ou à droit, que Dieu fait enregistrer dans un livre public et conserver devant ses autels; c'est un droit royal : donc le droit dont il est parlé au chapitre VIII est un droit royal aussi. Et il ne faut pas objecter qu'il s'ensuivrait que le droit royal serait une tyrannie. Car il ne faut pas entendre que Dieu permette aux rois ce qui est porté au chapitre VIII, si ce n'est dans le cas de certaines nécessités extrêmes, où le bien particulier doit être sacrifié au bien de l'État et à la conservation de ceux qui le servent. Dieu veut donc que le peuple entende que c'est au roi à juger ces cas, et que s'il excède son pouvoir, il n'en doit compte qu'à lui : de sorte que le droit qu'il a n'est pas le droit de faire licitement ce qui est mauvais, mais le droit de le faire impunément à l'égard de la justice humaine; à condition d'en répondre à la justice de Dieu, à laquelle il demeure d'autant plus sujet, qu'il est plus indépendant de celle des hommes. Voilà ce qui s'appelle avec raison le droit royal, également reconnu par les protestants et par les catholiques; et c'est ainsi du moins qu'on régnait parmi les Hébreux. Mais quand il faudrait prendre ce droit, comme fait M. Jurieu, pour le traitement que les rois feraient aux peuples, le ministre n'en serait pas plus avancé; puisque toujours il demeurerait pour assuré que Dieu ne donne aucun remède au peuple contre ce traitement de ses rois. Car loin de leur dire, Vous y pourvoirez, ou, Vous aurez droit d'y pourvoir; au contraire il ne leur dit autre chose, sinon : *Vous crierez à moi à cause de votre roi que vous aurez voulu avoir, et je ne vous écouterai pas*[1]; leur montrant qu'il ne leur laissait aucune ressource contre l'abus de la puissance royale, que celle de réclamer son secours, qu'ils ne méritaient pas après avoir méprisé ses avis.

D'autres veulent que cette loi du royaume, dont il est parlé au Ier des Rois, X, 25, soit celle du Deutéronome[2], où Dieu modère l'ambition des rois et règle leurs devoirs. Mais pourquoi écrire de nouveau cette loi, qui était déjà si bien écrite dans ce divin livre, et déjà entre les mains de tout le peuple? et d'ailleurs les objets de ces deux lois sont bien différents. Celle du Deutéronome marquait au roi ce qu'il devait faire, et celle du livre des Rois marquait au peuple à quoi il s'etait soumis en demandant un roi. Mais qu'on le prenne comme on voudra, on n'y gagne pas davantage; puisqu'enfin cette loi des rois, dans le livre du Deutéronome, ne prescrit aucune peine qu'on puisse leur imposer s'ils manquent à leur devoir; tout au contraire de ce qu'on voit partout ailleurs, où la peine de la transgression suit toujours l'établissement du précepte. Mais lorsque Dieu commande aux rois, il n'ordonne aucune peine contre eux; et encore qu'il n'ait rien omis dans la loi pour bien instruire son peuple, on n'y trouve aucun vestige de ce pouvoir sur les rois, que notre ministre lui donne comme le seul fondement de sa liberté : au contraire, tout y tend visiblement à l'indépendance des rois; et la preuve démonstrative que tel est l'esprit de la loi et la condition de régner parmi les Hébreux, c'est la pratique constante et perpétuelle de ce peuple, qui jamais ne se permet rien contre ses rois. Il y avait une loi expresse qui condamnait les adultères à mort[1] : mais nul autre que Dieu n'entreprit de punir David, qui était tombé dans ce crime. La loi condamnait encore à mort celui qui portait le peuple à l'idolâtrie; et si une ville entière en était coupable, elle était sujette à la même peine[2]. Mais nul n'attenta rien sur Jéroboam, *qui pécha et fit pécher Israël*, (comme le répète vingt et trente fois le texte sacré[3]), qui érigea les veaux d'or, le scandale de Samarie et l'erreur des dix tribus. Dieu le punit; mais il demeura, à l'égard des hommes, paisible et inviolable possesseur du royaume que Dieu lui avait donné[4]. Ainsi en fut-il d'Achab et de Jézabel; ainsi en fut-il d'Achaz et de Manassès, et de tant d'autres rois qui idolâtraient et invitaient ou forçaient le peuple à l'idolâtrie : ils étaient tous condamnés à mort, selon les termes précis de la loi; et ceux qui joignaient le meurtre à l'idolâtrie, comme un Achab et un Manassès, devaient encore être punis de mort par un autre titre, et par la loi spéciale qui condamnait l'homicide[5]. Et néanmoins ni les grands ni les petits, ni tout le peuple, ni les prophètes, qui envoyés de la part de Dieu devaient parler plus haut que tous les autres, et qui parlaient en effet si puissamment aux rois les plus redoutables, ne leur reprochaient jamais la peine de mort qu'ils avaient encourue selon la loi. Pourquoi, si ce n'est qu'on entendait qu'il y avait dans toutes les lois, selon ce qu'elles avaient de pénal, une tacite exception en faveur des rois; en sorte qu'il demeurait pour constant qu'ils ne répondaient qu'à Dieu seul? c'est pourquoi, lorsqu'il voulait les punir par les voies communes, il créait un roi à leur place, ainsi qu'il créa Jéhu pour punir Joram, roi de Samarie, l'impie Jézabel sa mère, et toute leur postérité[6]. Mais de ce pouvoir prétendu du peuple, et de cette souveraineté qu'on veut lui attribuer naturellement, il n'y en a aucun acte ni aucun vestige, et pas même le moindre soupçon, dans toute l'Histoire sainte, dans tous les écrits des prophètes, ni dans tous les livres sacrés. On a donc très-bien entendu dans le peuple hébreu ce droit royal, qui réservait le roi au jugement de Dieu seul : et non-seulement dans les cas marqués au premier livre des Rois, qui étaient les cas les plus ordinaires; mais encore dans les plus extraordinaires et à la fois les plus importants, comme l'adultère, le meurtre et l'idolâtrie. Ainsi on ne peut douter qu'on ne régnât avec ce droit, puisque l'interprète le plus assuré du droit public, et en général de toutes les lois, c'est la pratique.

Mais voici un autre interprète du droit royal. C'est le plus sage de tous les rois qui met ces paroles dans la bouche de tout le peuple : « J'observe la « bouche du roi : il fait tout ce qui lui plaît, et sa « parole est puissante; et personne ne peut lui dire:

[1] I. *Reg.* VIII, 18. — [2] *Deut.* XVII, 16.

[1] *Deut.* XXII, 22. — [2] *Ibid.* XIII, 9, 21. — [3] III. *Reg.* XII, 28. XIII, 31. XIV, 16, *etc.* — [4] *Ibid.* XI, 35 *et seq.* — [5] *Exod.* XXI, 12. *Deut.* XIX, 11. — [6] IV. *Reg.* IX, 10.

« Pourquoi faites-vous ainsi[1] ? » Façon de parler si propre à signifier l'indépendance, qu'on n'en a point de meilleure pour exprimer celle de Dieu. *Personne*, dit Daniel[2], *ne résiste à son pouvoir, ni ne lui dit : Pourquoi le faites-vous?* Dieu donc est indépendant par lui-même et par sa nature; et le roi est indépendant à l'égard des hommes, et sous les ordres de Dieu, qui seul aussi peut lui demander compte de ce qu'il fait : et c'est pourquoi il est appelé le Roi des rois, et le Seigneur des seigneurs. M. Jurieu se mêle ici de nous expliquer Salomon[3], en lui faisant dire seulement : « qu'il n'est pas permis de contrôler les « rois dans ce qu'ils font, quand leurs ordres ne vont « pas à la ruine de la société, encore que souvent « ils incommodent. » Ce ministre prête ses pensées à Salomon : mais de quelle autorité, de quel exemple, de quel texte de l'Écriture a-t-il soutenu la glose qu'il lui donne? Auquel de ces rois cruels et impies, dont le nombre a été si grand, a-t-on demandé raison de sa conduite, quoiqu'elle allât visiblement à la subversion de la religion et de l'État? On n'en trouve aucune apparence dans un royaume qui a duré cinq cents ans : cependant l'État subsistait, la religion s'est soutenue, sans qu'on parlât seulement de ce prétendu recours au peuple, où l'on veut mettre la ressource des États.

Il ne faut pas s'imaginer que les autres royaumes d'Orient eussent une autre constitution que celui des Israélites. Lorsque ceux-ci demandèrent un roi, ils ne voulaient pas établir une monarchie d'une forme particulière. *Donnez-nous un roi*, disaient-ils[4], *comme en ont les autres nations; et nous serons*, ajoutent-ils[5], *comme tous les autres peuples* : et dès le temps de Moïse : *Vous voudrez avoir un roi comme en ont tous les autres peuples aux environs*[6]. Ainsi les royaumes d'Orient, où fleurissaient les plus anciennes et les plus célèbres monarchies de l'univers, avaient la même constitution. On n'y connaissait, non plus qu'en Israël, cette suprême autorité du peuple : et quand Salomon disait : *Le roi parle avec empire, et nul ne peut lui dire : Pourquoi le faites-vous?* il n'exprimait pas seulement la forme du gouvernement parmi les Hébreux; mais encore la constitution des royaumes connus alors, et, pour parler ainsi, le droit commun des monarchies.

Au reste, cette indépendance était tellement de l'esprit de la monarchie des Hébreux, qu'elle se remit dans la même forme lorsqu'elle fut renouvelée sous les Machabées. Car encore qu'on ne donnât pas à Simon le titre de roi, que ses enfants prirent dans la suite, il en avait toute la puissance, sous le titre de souverain pontife et de capitaine; puisqu'il est porté, dans l'acte où les sacrificateurs et tout le peuple lui transportent, pour lui et pour sa famille, le pouvoir suprême sous ces titres, qu'on lui remet entre les mains les armes, les garnisons, les forteresses, les impôts, les gouverneurs et les magistrats[7], les assemblées même, sans qu'on en pût tenir aucune que par son ordre[1], et en un mot la puissance de *pourvoir au besoin du peuple saint*[2] : ce qui comprend généralement tous les besoins d'un État, tant dans la paix que dans la guerre, *sans pouvoir être contredit par qui que ce soit, sacrificateur ou autre, à peine d'être déclaré criminel.* Enfin, on n'oublie rien dans cet acte : et loin de se réserver la puissance souveraine, le peuple ne se laisse rien par où il puisse jamais s'opposer au prince, ni armes, ni assemblées, ni autorité quelconque, ni enfin autre chose que l'obéissance.

Je voudrais bien demander à M. Jurieu, qui est si habile à trouver ce qui lui plaît dans l'Écriture, ce que le peuple juif s'est réservé par cet acte? Quoi! peut-être la législation, à cause qu'il n'y en est point parlé? Mais il sait bien que dans le peuple de Dieu la législation était épuisée par la seule loi de Moïse; à quoi nous ajouterons, s'il lui plaît, les traditions constantes et immémoriales qui venaient de la même source. Que s'il fallait des interprétations juridiques dans l'application, la loi même y avait pourvu par le ministère sacerdotal, comme Malachie l'avait si bien expliqué[3] sur le fondement de la doctrine de Moïse : et on n'avait garde d'en parler dans l'acte qu'on fit en faveur de Simon, puisque ce droit était renfermé dans sa qualité de pontife. Tout le reste est spécifié; et si le peuple s'était réservé quelque partie du gouvernement, pour petite qu'elle fût, il n'aurait pas renoncé à toute assemblée, puisque s'assembler, pour un peuple, est le seul moyen d'exercer une autorité légitime : de sorte que qui y renonce, comme fait ici le peuple juif, renonce en même temps à tout légitime pouvoir.

La seule restriction que je trouve dans l'acte dont nous parlons, c'est que la puissance n'était donnée à Simon et à ses enfants que jusqu'à ce *qu'il s'élevât un fidèle prophète*[4]; soit qu'il faille entendre le Christ, ou quelque autre fidèle interprète de la volonté de Dieu. Mais cette restriction si bien exprimée ne marque pas seulement qu'il n'y en avait aucune autre, puisque cette autre serait marquée comme celle-là; mais exclut encore positivement celle que M. Jurieu voudrait établir. Car ce qu'il voudrait établir, c'est dans toutes les monarchies, et même dans les plus absolues, la réserve du pouvoir du peuple pour changer le gouvernement dans le besoin : or, bien loin d'avoir réservé ce pouvoir au peuple, on le lui ôte en termes formels; puisque tout changement de gouvernement est réservé à Dieu et à un prophète venu de sa part : et voilà, dans la nouvelle souveraineté de Simon et de sa famille, l'indépendance la mieux exprimée, et tout ensemble la plus absolue qu'on puisse voir.

Ce que les nouveaux rabbins ont imaginé de la puissance du grand sanhédrin, ou du conseil perpétuel de la nation, où ils prétendent qu'on jugeait les crimes des rois, ni ne paraît dans cet acte, ni ne se trouve dans la loi, ni n'est fondé sur aucun exem-

[1] *Eccle.* VIII, 2, 3, 4. — [2] *Dan.* IV, 32. — [3] *Lett.* XVII. — [4] I. *Reg.* VIII, 5. — [5] *Ibid.* 20. — [6] *Deut.* XVII, 14. — [7] I. *Mach.* XIV, 41 *et seq.* 49.

[1] I. *Malach.* XIV. 44. — [2] *Ibid.* 42, 43. — [3] *Malach.* II. — [4] I. *Mac.* XIV, 41.

né de son audace, soit convaincu de son ignorance, je veux bien, en finissant cet Avertissement, parmi les absurdités infinies de ses vains discours en relever quatre ou cinq des plus grossières.

Dans le dessein qu'avait M. Jurieu de faire l'apologie de ce qui se passe en Angleterre, il paraissait naturel d'examiner la constitution particulière de ce royaume; et s'il s'était tourné de ce côté-là, j'aurais laissé à d'autres le soin de le réfuter. Car je déclare encore une fois que les lois particulières des États, non plus que les faits personnels, ne sont pas l'objet que je me propose. Mais ce ministre a pris un autre tour; et soit que l'Angleterre seule lui ait paru un sujet digne de ses soins, ou qu'il ait trouvé plus aisé de parler en l'air du droit des peuples, que de rechercher les histoires qui feraient connaître la constitution de celui dont il entreprend la défense, il a bâti une politique également propre à soulever tous les États [1]. En voici l'abrégé : « Le peuple fait les souverains et donne « la souveraineté : donc le peuple possède la sou« veraineté, et la possède dans un degré plus émi« nent; car celui qui communique doit posséder « ce qu'il communique, d'une manière plus parfai« te : et quoiqu'un peuple qui a fait un souverain « ne puisse plus exercer la souveraineté par lui-mê« me, c'est pourtant la souveraineté du peuple qui « est exercée par le souverain; et l'exercice de la sou« veraineté, qui se fait par un seul, n'empêche pas « que la souveraineté ne soit dans le peuple comme « dans sa source, et même comme dans son pre« mier sujet. » Voilà les principes qu'il pose dans la XVIe lettre; et il en conclut, dans les deux suivantes, que le peuple peut exercer sa souveraineté en certains cas, même sur les souverains, les juger, leur faire la guerre, les priver de leurs couronnes, changer l'ordre de la succession, et même la forme du gouvernement.

Ce qui d'abord se fait sentir dans ce discours, ce sont les contradictions dont il est plein. *Le peuple*, dit-on, *donne la souveraineté : donc il la possède*. Ce serait plutôt le contraire qu'il faudrait conclure; puisque si le peuple l'a cédée, il ne l'a plus; ou en tout cas, pour parler avec M. Jurieu, il ne l'a que dans le souverain qu'il a créé. C'est ce que le ministre vient d'avouer, en disant qu'*un peuple qui a fait un souverain ne peut plus exercer sa souveraineté par lui-même*, et que sa *souveraineté est exercée par le souverain* qu'il a fait.

Il n'en faut pas davantage pour renverser tout le système du ministre. Car tout ce où il veut venir par ses principes, c'est que le peuple peut faire la loi à son souverain en certains cas, jusqu'à lui déclarer la guerre, le priver, comme on l'a dit, de sa couronne, changer la succession et même le gouvernement. Or tout cela est contre la supposition que le ministre vient de faire. Car sans doute ce ne sera pas par le souverain que le peuple fera la guerre au souverain même, et lui ôtera sa couronne; ce sera donc par lui-même que le peuple exercera ces actes de souveraineté, encore qu'on ait supposé qu'il n'en peut exercer aucun.

Mais, sans encore examiner les conséquences du système, allons à la source, et prenons la politique du ministre par l'endroit le plus spécieux. Il s'est imaginé que le peuple est naturellement souverain; ou, pour parler comme lui, qu'il possède naturellement la souveraineté, puisqu'il la donne à qui il lui plaît : or, cela, c'est errer dans le principe, et ne pas entendre les termes. Car, à regarder les hommes comme ils sont naturellement, et avant tout gouvernement établi, on ne trouve que l'anarchie, c'est-à-dire, dans tous les hommes une liberté farouche et sauvage, où chacun peut tout prétendre, et en même temps tout contester; où tous sont en garde, et par conséquent en guerre continuelle contre tous; où la raison ne peut rien, parce que chacun appelle raison la passion qui le transporte; où le droit même de la nature demeure sans force, puisque la raison n'en a point; où par conséquent il n'y a ni propriété, ni domaine, ni bien, ni repos assuré, ni, à dire vrai, aucun droit, si ce n'est celui du plus fort : encore ne sait-on jamais qui l'est; puisque chacun tour à tour peut le devenir, selon que les passions feront conjurer ensemble plus ou moins de gens. Savoir si le genre humain a jamais été tout entier dans cet état, ou quels peuples y ont été et en quels endroits, ou comment et par quels degrés on en est sorti; il faudrait, pour le décider, compter l'infini, et comprendre toutes les pensées qui peuvent monter dans le cœur de l'homme. Quoi qu'il en soit, voilà l'état où l'on imagine les hommes avant tout gouvernement. S'imaginer maintenant, avec M. Jurieu, dans le peuple considéré en cet état, une souveraineté, qui est déjà une espèce de gouvernement, c'est mettre un gouvernement avant tout gouvernement, et se contredire soi-même. Loin que le peuple en cet état soit souverain, il n'y a pas même de peuple en cet état. Il peut bien y avoir des familles, et encore mal gouvernées et mal assurées; il peut bien y avoir une troupe, un amas de monde, une multitude confuse : mais il ne peut y avoir de peuple; parce qu'un peuple suppose déjà quelque chose qui réunisse quelque conduite réglée et quelque droit établi : ce qui n'arrive qu'à ceux qui ont déjà commencé à sortir de cet état malheureux, c'est-à-dire, de l'anarchie.

C'est néanmoins du fond de cette anarchie que sont sorties toutes les formes de gouvernements, la monarchie, l'aristocratie, l'état populaire et les autres; et c'est ce qu'ont voulu dire ceux qui ont dit que toutes sortes de magistratures ou de puissances légitimes venaient originairement de la multitude ou du peuple. Mais il ne faut pas conclure de là, avec M. Jurieu, que le peuple, comme un souverain, ait distribué les pouvoirs à un chacun : car pour cela il faudrait déjà qu'il y eût eu ou un souverain, ou un peuple réglé; ce que nous voyons qui n'était pas. Il ne faut non plus s'imaginer que la souveraineté ou la puissance publique soit une chose comme subsistante, qu'il faille avoir

[1] *Lett.* XVI, n. 4, p. 123.

pour la donner ; elle se forme et résulte de la cession des particuliers, lorsque, fatigués de l'état où tout le monde est le maître, et où personne ne l'est, ils se sont laissés persuader de renoncer à ce droit qui met tout en confusion, et à cette liberté qui fait tout craindre à tout le monde, en faveur d'un gouvernement dont on convient.

S'il plaît à M. Jurieu d'appeler souveraineté cette liberté indocile qu'on fait céder à la loi et au magistrat, il le peut ; mais c'est tout confondre : c'est confondre l'indépendance de chaque homme dans l'anarchie, avec la souveraineté. Mais c'est là tout au contraire ce qui la détruit. Où tout est indépendant, il n'y a rien de souverain : car le souverain domine de droit ; et ici le droit de dominer n'est pas encore : on ne domine que sur celui qui est dépendant. Or nul homme n'est supposé tel en cet état ; et chacun y est indépendant, non-seulement de tout autre, mais encore de la multitude ; puisque la multitude elle-même, jusqu'à ce qu'elle se réduise à faire un peuple réglé, n'a d'autre droit que celui de la force.

Voilà donc le souverain de M. Jurieu : c'est dans l'anarchie le plus fort ; c'est-à-dire, la multitude et le grand nombre contre le petit : voilà le peuple qu'il fait le maître et le souverain au-dessus de tous les rois et de toute puissance légitime ; voilà celui qu'il appelle *le tuteur*[1] et le defenseur naturel de la véritable religion ; voilà celui en un mot qui, selon lui, *n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes :* car, dit M. Jurieu [2], *cette autorité n'est que dans le peuple ;* et on voit ce qu'il appelle le peuple. Que le lecteur se souvienne de cette rare politique : la suite en découvrira les absurdités ; mais maintenant je n'en veux montrer que le bel endroit.

C'est la doctrine des pactes, que le ministre explique en ces termes : « Qu'il est contre la raison qu'un peuple se livre à un souverain sans quelque pacte, et qu'un tel traité serait nul et contre la nature. » Il ne s'agit pas, comme on voit, de la constitution particulière de quelque État ; il s'agit du droit naturel et universel, que le ministre veut trouver dans tous les États. *Il est*, dit-il [3], *contre la nature de se livrer sans quelque pacte*, c'est-à-dire, de se livrer sans se réserver le droit souverain ; car c'est le pacte qu'il veut établir ; comme s'il disait : Il est contre la nature de hasarder quelque chose pour se tirer du plus affreux de tous les états, qui est l'anarchie : il est contre la nature de faire ce que tant de peuples ont fait, comme on a vu. Mais laissons toutes ces raisons. Comme ces pactes de M. Jurieu ne se trouvent plus, et qu'il y a longtemps que l'original en est perdu, le moins qu'on puisse demander à ce ministre, c'est qu'il prouve ce qu'il avance. Et il le fait en cette sorte [4] : « Il n'y a point de relation au monde qui ne soit fondée sur un pacte mutuel ou exprès ou tacite, excepté l'esclavage, tel qu'il était entre les païens, qui donnait à un maître pouvoir de vie et de mort sur son esclave, sans aucune connaissance de cause. Ce droit était faux, tyrannique, purement usurpé, et contraire à tous les droits de la nature. » Et un peu après : « Il est donc certain qu'il n'y a aucune relation de maître, de serviteur, de père, d'enfant, de mari, de femme, qui ne soit établie sur un pacte mutuel et sur des obligations mutuelles : en sorte que quand une partie anéantit ces obligations, elles sont anéanties de l'autre. » Quelque spécieux que soit ce discours, en général ; si on y prend garde de près, on y trouve autant d'ignorance que de mots. Commençons par la relation de maître et de serviteur. Si le ministre y avait fait quelque réflexion, il aurait songé que l'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur ayant tout droit sur le vaincu, jusqu'à pouvoir lui ôter la vie, il la lui conserve : ce qui même, comme on sait, a donné naissance au mot de *servi*, qui, devenu odieux dans la suite, a été dans son origine un terme de bienfait et de clémence, *descendu du* mot *servare*, conserver. Vouloir que *l'esclave en cet état* fasse un pacte avec son vainqueur, qui est son maître, c'est aller directement contre la notion de la servitude. Car l'un, qui est le maître, fait la loi telle qu'il veut ; et l'autre, qui est l'esclave, la reçoit telle qu'on veut la lui donner : ce qui est la chose du monde la plus opposée à la nature d'un pacte, où l'on est libre de part et d'autre, et où l'on se fait la loi mutuellement.

Toutes les autres servitudes, ou par vente ou par naissance ou autrement, sont formées et définies sur celle-là. En général, et à prendre la servitude dans son origine, l'esclave ne peut rien contre personne qu'autant qu'il plaît à son maître : les lois disent qu'il n'a point d'état, point de tête, *caput non habet;* c'est-à-dire que ce n'est pas une personne dans l'État. Aucun bien, aucun droit ne peut s'attacher à lui. Il n'a ni voix en jugement, ni action, ni force, qu'autant que son maître le permet ; à plus forte raison n'en a-t-il point contre son maître. De condamner cet état, ce serait entrer dans les sentiments que M. Jurieu lui-même appelle outrés ; c'est-à-dire, dans les sentiments de ceux qui trouvent toute guerre injuste : ce serait non-seulement condamner le droit des gens, où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois ; mais ce serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul[1], de demeurer en leur état, et n'oblige point leurs maîtres à les affranchir.

Cela va plus loin que ne pense M. Jurieu. Car il méprise le droit de conquête, jusqu'à dire que *la conquête est une pure violence* [2] : ce qui est dire manifestement que toute guerre en est une ; et par conséquent, contre les propres principes du ministre, qu'il ne peut jamais y avoir de justice dans la guerre, puisqu'il n'y a rien qui s'accorde moins que la justice et la violence. Mais si le droit de servitude

[1] *Lett.* XVI, *n.* 4. — [2] *Lett.* XVIII, *p.* 140. — [3] *Lett.* XVI, *p.* 124. — [4] *Ibid. 2 col.*

[1] *I. Cor.* VII, 24. *Eph.* VI, 7, *etc.* — [2] *Lett.* XVI, *p.* 26, 2e c.

est véritable, parceque c'est le droit du vainqueur sur le vaincu; comme tout un peuple peut être vaincu jusqu'à être obligé de se rendre à discrétion, tout un peuple peut être serf; en sorte que son seigneur en puisse disposer comme de son bien, jusqu'à le donner à un autre, sans demander son consentement, ainsi que Salomon donna à Hiram, roi de Tyr, vingt villes de Galilée[1]. Je ne disputerai pas davantage ici sur ce droit de conquête, parceque je sais que M. Jurieu, dans le fond, ne peut le nier. Il faudrait condamner Jephté, qui le soutient avec tant de force contre le roi de Moab[2]. Il faudrait condamner Jacob, qui donne à Joseph ce qu'il a conquis avec son arc et son épée[3]. Je sais que M. Jurieu ne soutiendra pas ces extravagances; et je ne relève ces choses qu'afin qu'on remarque, qu'ébloui par de vaines apparences, il jette en l'air de grands mots dont il ne pèse pas le sens, comme il lui est arrivé lorsqu'il a confondu les conquêtes avec les *pures violences*.

La seconde relation que notre ministre établit sur pacte exprès ou tacite, est celle de père à enfant[4]; ce qui est la chose du monde la plus insensée. Car qui est-ce qui a stipulé pour tous les enfants avec tous les pères? Les enfants qui sont au berceau ont-ils fait aussi un pacte avec leurs parents, pour les obliger à les nourrir et à les aimer plus que leur vie? Mais les parents ont-ils eu besoin de faire un pacte avec leurs enfants, afin de les obliger à leur obéir? C'est bien écrire sans réflexion, que d'alléguer ces prétendus pactes.

Il y a plus de vraisemblance à établir sur un pacte la relation de mari à femme, parcequ'en effet il y a une convention. Mais si l'on voulait considérer que le fond du droit et de la société conjugale, et celui de l'obéissance que la femme doit à son mari, est établi sur la nature et sur un commandement exprès de Dieu, on n'aurait pas vainement tâché à l'établir sur un pacte. Qui ne voit, en tout ce discours, un homme emporté par une apparence trompeuse, qui a confondu le terme de pacte avec celui d'obligation et de devoir? Et, en effet, il confond trop grossièrement ces deux mots, lorsqu'il dit que les relations dont nous venons de parler de serviteur à maître, d'enfant à père, et de femme à mari, sont établies *sur des pactes mutuels et sur des obligations mutuelles*[5]; sans vouloir seulement considérer qu'il y a des obligations mutuelles, qui viennent à la vérité d'une convention entre les parties; et c'est ce qu'on appelle pacte : mais aussi qu'il y en a qui sont établies par la volonté du supérieur, c'est-à-dire de Dieu, qui ne sont point des pactes ni des conventions, mais des lois suprêmes et inviolables, qui ont précédé toutes les conventions et tous les pactes. Car qui jamais a ouï dire qu'il soit besoin d'une convention, ou même qu'on en fasse aucune, pour se soumettre à la loi, et encore à la loi de Dieu? Comme si la loi de Dieu empruntait sa force du consentement des parties, à qui elle prescrit leurs devoirs! C'est faute d'avoir entendu une chose si manifeste, que le ministre fait ce pitoyable raisonnement : « Il n'y a rien de plus inviolable et de plus « sacré que les droits des pères sur les enfants : « néanmoins les pères peuvent aller si loin dans l'abus « de ces droits, qu'ils les perdent. » Qui jamais a ouï parler d'un tel prodige, que par l'abus du droit paternel un père le perde? Cela serait vrai, si le père n'avait de droit sur son enfant que par un pacte mutuel, comme le ministre a voulu se l'imaginer. Mais comme le devoir d'un fils est fondé sur quelque chose de plus haut, sur la loi du supérieur, qui est Dieu; loi qu'il a mise dans les cœurs avant que de l'écrire sur la pierre ou sur le papier : si un père peut perdre *son droit*, comme dit M. Jurieu, c'est Dieu même qui perd le sien. Il n'est pas moins ridicule de dire avec ce ministre, « qu'un mari qui « abuse de son pouvoir sur sa femme, par cela « même la met en droit de demander la protection « des lois, de rompre tout lien et toute communion, « de résister, en un mot, à toutes ses volontés. » Ne dirait-on pas que le mariage est rompu, et que ce n'est plus seulement l'adultère qui l'anéantit, selon la réforme, mais encore toute violence d'un mari? Que si, malgré tout cela, le mariage subsiste, qui peut dire, sans être insensé, que *tout lien et toute communion* soit rompue, et qu'*une femme* acquiert le beau droit de résister *à toutes les volontés* d'un mari? Mais n'est-il pas vrai, dit-il, que les enfants et les femmes sont autorisés par les lois divines et humaines, à résister aux injustes volontés d'un mari et d'un père? n'est-il pas vrai que le pouvoir des maîtres sur les esclaves les plus vils a des bornes? Qui ne le sait? mais qui ne sait en même temps que ce n'est point en vertu d'une convention volontaire, qui ne fut jamais ni n'a pu être, mais d'un ordre supérieur? C'est que Dieu, qui a prescrit certains devoirs aux femmes, aux enfants, aux esclaves, en a prescrit d'autres aux maîtres, aux pères, aux maris : c'est que la puissance publique, qui renferme toute autre puissance sous la sienne, a réglé les actions et les droits des uns et des autres : c'est qu'où il n'y a point de loi, la raison, qui est la source des lois, en est une que Dieu impose a tous les hommes : c'est que les devoirs les plus légitimes, comme, par exemple, ceux d'une femme ou d'un fils, peuvent bien être suspendus envers un mari et envers un père que son injustice et sa violence empêche de les recevoir; mais que le fond d'obligation puisse être altéré, ou que la disposition du cœur puisse être changée, on ne peut le dire sans extravagance.

J'avoue donc, selon ces principes, à M. Jurieu, qu'il y a des obligations mutuelles entre le prince et le sujet; de sorte qu'à cet égard il n'y a point de pouvoir sans bornes, puisque tout pouvoir est borné par la loi de Dieu et par l'équité naturelle : mais que de telles obligations soient fondées sur un pacte mutuel, loin que M. Jurieu nous l'ait prouvé, il n'allègue pour le prouver que de faux principes, que lui-même ne peut soutenir de bonne foi dans son cœur, et que par conséquent il n'entend point quand il les avance.

Depuis qu'on se mêle d'écrire, je ne crois pas

[1] III. *Reg.* IX, 11. — [2] *Jud.* XI. — [3] *Gen.* XLVIII, 22. — [4] *Lett.* XVI, *p.* 121. — [5] *Ibid.*

qu'on ait rien écrit de plus téméraire que ce qu'a écrit M. Jurieu[1] : « Qu'on ne voit point d'érections « de monarchies, qui ne se soient faites par des « traités où les devoirs des souverains soient exprimés aussi bien que ceux des sujets. » Qui ne croirait, à l'entendre, qu'il lui a passé sous les yeux beaucoup de semblables traités? Il en devrait donc rapporter quelqu'un; et surtout s'il avait trouvé ce contrat primordial, du roi et du peuple, qu'on prétend que le roi d'Angleterre a violé, il n'aurait pas dû le dissimuler : car il aurait relevé la convention, dont il entreprend la défense, d'un grand embarras; surtout si l'on trouvait dans ce traité, qu'il serait nul en cas de contravention de part ou d'autre, et que le peuple reviendrait en même état que s'il n'avait jamais eu de roi. Mais par malheur M. Jurieu, qui avance qu'on ne voit *point d'érection des monarchies* où l'on ne trouve de tels traités, non-seulement n'a pas trouvé celui-ci, mais encore n'en a trouvé aucun, et n'entreprend même pas de prouver par aucun fait positif qu'il y en ait jamais eu. Il raille quelque part le docte Grotius de ce qu'avec de beau grec et de beau latin il croit nous persuader tout ce qu'il veut; et il a peut-être raison de reprendre ce savant auteur de l'excès de ses citations. Mais qu'aussi, je ne dirai pas sans latin ni grec, mais sans exemple, sans autorité, sans témoignage ni de poëte, ni d'orateur, ni d'historien, ni d'aucun auteur quel qu'il soit, notre ministre ait osé poser en fait qu'*on ne voit aucune érection de monarchie* qui ne soit faite sous des traités tels que ceux qu'il imagine, et que tous les peuples du monde, anciens et modernes, même ceux qui regardent leurs rois comme des dieux, ou plutôt qui n'osent les regarder, et ne connaissent d'autres lois que leurs volontés, se soient réservé sur eux un droit souverain, et encore sans le connaître et sans en avoir le moindre soupçon : en vérité c'est un autre excès qui n'a point de nom, et on ne peut pas abuser davantage de la foi publique.

Pour moi, sans vouloir me perdre dans des propositions générales, je vois dans l'Histoire sainte l'érection de deux monarchies du peuple de Dieu, où, loin de remarquer ces prétendus traités mutuels entre les rois et les peuples, avec la clause de nullité en cas de contravention de la part des rois, je vois manifestement la clause contraire; et M. Jurieu ne le peut nier. Car, selon la doctrine de ce ministre, le *traitement* que Samuel déclara au peuple qu'il recevrait de son roi était tyrannique, et un abus manifeste de la puissance. C'est le principe de M. Jurieu; par conséquent il doit ajouter que la royauté fut d'abord proposée au peuple hébreu avec son abus : néanmoins le peuple passa outre; et loin de se réserver la moindre espèce de droit contre le roi qu'il voulait avoir, nous avons vu clairement qu'il n'y a pas seulement songé[2]. Ce peuple, encore un coup, n'a jamais songé qu'il se fût réservé un droit sur son souverain; je ne dis pas dans les abus médiocres de la puissance royale que Samuel lui proposait, mais au milieu des plus grands excès de la tyrannie, tels que sont ceux que nous avons vus dans l'Histoire sainte sous les rois les plus impies et les plus cruels, sans que le peuple ait songé à se relever de ses maux par la force. Bien plus, après les avoir éprouvés, et toutes les suites les plus funestes qu'ils pouvaient avoir, le même peuple revient encore sous les Machabées dans la liberté de former son gouvernement; et il ne le forme pas sous d'autres lois, ni avec moins d'indépendance du côté des princes, qu'il avait fait la première fois. Nous en avons rapporté l'acte[1]. Voilà des faits positifs, et non pas des discours en l'air ou de vaines spéculations.

Je trouve, dans Hérodote, l'établissement de la monarchie des Mèdes sous Déjocès, et je n'y vois aucun traité de part ni d'autre; encore moins la résolution du traité en cas de contravention : mais ce qui est bien constant par toute la suite, c'est que l'empire des rois mèdes a dû être par son origine le plus indépendant de tout l'Orient; puisqu'on y voit d'abord cette indépendance d'une manière si éclatante, qu'elle n'a été ignorée de personne. Ainsi ces titres primordiaux ne sont pas tous favorables à la prétention du ministre; et il tombe dans l'inconvénient de donner aux peuples un droit souverain sur eux-mêmes et sur leurs rois, sans que les peuples, à qui il le donne, en aient jamais eu le moindre soupçon.

M. Jurieu nous demande quelle raison pourrait avoir eue un peuple de se donner un maître si puissant à lui faire du mal. Il m'est aisé de lui répondre. C'est la raison qui a obligé les peuples les plus libres, lorsqu'il faut les mener à la guerre, de renoncer à leur liberté, pour donner à leurs généraux un pouvoir absolu sur eux : on aime mieux hasarder de périr même injustement par les ordres de son général, que de s'exposer par la division à une perte assurée de la main des ennemis plus unis. C'est par le même principe qu'on a vu un peuple très-libre, tel qu'était le peuple romain, se créer, même dans la paix, un magistrat absolu, pour se procurer certains biens et éviter certains maux, qu'on ne peut ni éviter ni se procurer qu'à ce prix. C'est encore ce qui obligeait le même peuple à se lier par des lois que lui-même ne pût abroger : car un peuple libre a souvent besoin d'un tel frein contre lui-même; et il peut arriver des cas où le rempart dont il se couvre ne sera pas assez puissant pour le défendre, si lui-même peut le forcer. C'est ce qui fait admirer à Tite-Live la sagesse du peuple romain, si capable de porter le joug d'un commandement légitime, qu'il opposait volontairement à sa liberté quelque chose d'invincible à elle-même, de peur qu'elle ne devînt trop licencieuse : *Adeo sibi invicta quædam patientissima justi imperii civitas fecerat*. C'est par de semblables raisons qu'un peuple qui a éprouvé les maux, les confusions, les horreurs de l'anarchie, donne tout pour les éviter; et comme il ne peut donner de pouvoir sur lui qui ne puisse tourner contre lui-même, il aime mieux

[1] *Lett.* XVI, *p.* 125. — [2] Ci-dessus.

[1] Ci-dessus.

hasarder d'être maltraité quelquefois par un souverain, que de se mettre en état d'avoir à souffrir ses propres fureurs, s'il se réservait quelque pouvoir. Il ne croit pas pour cela donner à ses souverains un pouvoir sans bornes. Car, sans parler des bornes de la raison et de l'équité, si les hommes n'y sont pas assez sensibles, il y a les bornes du propre intérêt, qu'on ne manque guère de voir, et qu'on ne méprise jamais quand on les voit. C'est ce qui a fait tous les droits des souverains, qui ne sont pas moins les droits de leurs peuples que les leurs.

Le peuple, forcé par son besoin propre à se donner un maître, ne peut rien faire de mieux que d'intéresser à sa conservation celui qu'il établit sur sa tête. Lui mettre l'État entre les mains, afin qu'il le conserve comme son bien propre, c'est un moyen très-pressant de l'intéresser. Mais c'est encore l'engager au bien public par des liens plus étroits, que de donner l'empire à sa famille, afin qu'il aime l'État comme son propre héritage, et autant qu'il aime ses enfants. C'est même un bien pour le peuple que le gouvernement devienne aisé; qu'il se perpétue par les mêmes lois qui perpétuent le genre humain, et qu'il aille, pour ainsi dire, avec la nature. Ainsi, les peuples où la royauté est héréditaire, en apparence se sont privés d'une faculté, qui est celle d'élire leurs princes; mais dans le fond c'est un bien de plus qu'ils se procurent : le peuple doit regarder comme un avantage de trouver son souverain tout fait, et de n'avoir pas, pour ainsi parler, à remonter un si grand ressort. De cette sorte, ce n'est pas toujours abandonnement ou faiblesse, de se donner des maîtres puissants; c'est souvent, selon le génie des peuples et la constitution des États, plus de sagesse et plus de profondeur dans ses vues.

C'est donc une grande erreur de croire, avec M. Jurieu, qu'on ne puisse donner des bornes à la puissance souveraine, qu'en se réservant sur elle un droit souverain. Ce que vous voulez faire faible à vous faire du mal, par la condition des choses humaines le devient autant à proportion à vous faire du bien : et sans borner la puissance, par la force que vous vous pouviez réserver contre elle; le moyen le plus naturel pour l'empêcher de vous opprimer, c'est de l'intéresser à votre salut.

Je ne sais s'il y eut jamais dans un grand empire un gouvernement plus sage et plus modéré qu'a été celui des Romains dans les provinces. Le peuple romain n'avait garde d'imaginer aucun reste de souveraineté dans les peuples soumis, puisqu'il les avait réduits par la force, et qu'une de ses maximes, pour établir son autorité, était de pousser la victoire jusqu'à convaincre les peuples vaincus de leur impuissance absolue à résister au vainqueur. Mais encore qu'ils eussent poussé la puissance jusque-là, sans s'imaginer dans ces peuples aucun pouvoir légitime qu'ils pussent opposer au leur, l'intérêt de l'État les retenait dans de justes bornes. On sentait bien qu'il ne fallait point tarir les sources publiques, ni accabler ceux dont on tirait du secours. Si quelquefois on oubliait ces belles maximes; si le sénat, si le peuple, si les princes, lorsqu'il y en eut, quittaient les règles du bon gouvernement, leurs successeurs revenaient à l'intérêt de l'État, qui dans le fond était le leur : les peuples se rétablissaient; et, sans en faire des souverains, Marc-Aurèle se proposait d'établir, dans la monarchie la plus absolue, la plus parfaite liberté du peuple soumis : ce qui est d'autant plus aisé que les monarchies les plus absolues ne laissent pas d'avoir des bornes inébranlables dans certaines lois fondamentales, contre lesquelles on ne peut rien faire qui ne soit nul de soi. Ravir le bien d'un sujet pour le donner à un autre, c'est un acte de cette nature; on n'a pas besoin d'armer l'oppressé contre l'oppresseur : le temps combat pour lui, la violence réclame contre elle-même; et il n'y a point d'homme assez insensé pour croire assurer la fortune de sa famille par de tels actes. Le prince même a intérêt de les empêcher : il sent qu'il faut faire aimer le gouvernement, pour le rendre stable et perpétuel. Comme on a vu que le vrai intérêt du peuple est d'intéresser à son salut ceux qui gouvernent; le vrai intérêt de ceux qui gouvernent est d'intéresser aussi à leur conservation les peuples soumis. Ainsi l'étranger est repoussé avec zèle, le mutin et le séditieux n'est pas écouté; le gouvernement va tout seul, et se soutient, pour ainsi dire, de son propre poids. Sans craindre qu'on les contraigne, les rois habiles se donnent eux-mêmes des bornes pour s'empêcher d'être surpris ou prévenus; ils s'astreignent à certaines lois, parceque la puissance outrée se détruit enfin elle-même. Pousser plus loin la précaution, c'est, pour ne rien dire de plus, autant inquiétude que liberté, autant indocilité que prévoyance et sagesse, autant esprit de révolte et d'indépendance que zèle du bien public; et enfin (car je ne veux pas étendre plus loin ces réflexions) on voit assez clairement que les maximes outrées de M. Jurieu répugnent à la raison, et même à l'expérience de la plus grande partie des peuples de l'univers.

Il faut néanmoins encore exposer ce que ce ministre croit avoir de plus convaincant. Il croit nous fermer la bouche, en nous demandant « ce qu'il « faudrait faire à un prince qui commanderait à la « moitié d'une ville de massacrer l'autre, sous pré- « texte de refus d'obéissance sur un commande- « ment injuste[1]. » Qu'un homme se mette dans l'esprit de fonder des règles de droit et des maximes de gouvernement sur des cas bizarres et inouïs parmi les hommes! Mais écoutons néanmoins, et voyons où l'on veut aller. « Cette moitié « de la ville, poursuit-il, n'est pas obligée de mas- « sacrer l'autre : on en demeure d'accord ; car on « donne des bornes à l'obéissance active. Mais si « ce souverain après cela a le droit de massacrer « toute cette ville, sans qu'elle ait le droit de se « défendre, il est clair que le prince aura le droit « de ruiner la société entière. » Puisqu'il voulait conclure à la ruine de toute la société en ce cas, que n'ajoutait-il encore que cette ville fût la seule où

[1] *Lett.* XVI, *p.* 124.

ce prince fût souverain, ou qu'il en voulût faire autant à toutes les autres qui composeraient son État; en sorte qu'il y restât seul pour n'avoir plus de contradicteurs, et pour pouvoir tout sur des corps morts qui feraient dorénavant tous ces sujets? Le ministre n'a osé construire ainsi son hypothèse, parcequ'il a bien senti qu'on lui dirait qu'elle est insensée; et que c'est encore quelque chose de plus insensé de fonder des lois, ou de donner un empire au peuple, sous prétexte de remédier à des maux qui ne sont que dans la tête d'un spéculatif, et que le genre humain ne vit jamais.

Comme donc, à parler de bonne foi, ce prince de M. Jurieu, qui voudrait tuer tout l'univers, ne fut jamais, et que la fureur et la frénésie n'ont pas même encore été jusque-là; demander ce qu'il faudrait faire à un prince qui aurait conçu un semblable dessein, c'est en autres termes demander ce qu'il faudrait faire à un prince qui deviendrait furieux ou frénétique au-delà de tous les exemples que le genre humain connaît: en ce cas, la réponse serait trop aisée. Tout le monde dirait au ministre qu'on a donné des tuteurs à des princes moins insensés que celui qu'il nous propose. Son prétendu empire du peuple n'est ici d'aucun usage: le successeur naturel d'un prince dont le cerveau serait si malade, ou les transports si violents, ferait naturellement la charge de régent. Lorsque Ozias, frappé de la lèpre par un coup manifeste de la main de Dieu, prit la fuite tout hors de lui-même, on entendit bien que la volonté de Dieu était qu'on le séquestrât, selon la loi, de la société du peuple; et Joatham, son fils aîné, qui était en état de lui succéder s'il fût mort, prit en main le gouvernement du royaume. On conserva le nom de roi au père: le fils gouverna sous son autorité; et on n'eut pas besoin d'avoir recours à cette chimérique souveraineté dont on veut flatter tous les peuples.

Mais, après tout, où veut-on aller par cet empire du peuple? Ce peuple, à qui on donne un droit souverain sur ses rois, en a-t-il moins sur toutes les autres puissances? Si, parce qu'il a fait toutes les formes de gouvernement, il en est le maître; il est le maître de toutes, puisqu'il les a toutes faites également. M. Jurieu prétend, par exemple, que la puissance souveraine est partagée en Angleterre entre les rois et les parlements, à cause que le peuple l'a voulu ainsi. Mais si le peuple croit être mieux gouverné dans une autre forme de gouvernement, il ne tiendra qu'à lui de l'établir; et il n'aura pas moins de pouvoir sur le parlement, qu'on veut lui en attribuer sur le roi. Il ne sert de rien de répondre que le parlement c'est le peuple lui-même. Car les évêques ne sont pas le peuple, les pairs ne sont pas le peuple, une chambre-haute n'est pas le peuple: si le peuple est persuadé que tout cela n'est qu'un soutien de la tyrannie, et que les pairs en sont les fauteurs, on abolira tout cela. Cromwell aura eu raison de réduire tout aux communes, et de réduire les communes mêmes à une nouvelle forme. On établira, si l'on veut, une république, si l'on veut l'état populaire, comme on en a eu le dessein, et que tant de gens l'ont peut-être encore. Si les provinces ne conviennent pas de la forme du gouvernement, chaque province s'en fera un comme elle voudra. Il n'est pas de droit naturel que toute l'Angleterre fasse un même corps. L'Écosse, dans la même île, fait bien encore un royaume à part. L'Angleterre a été autrefois partagée entre cinq ou six rois. Si on en a pu faire plusieurs monarchies, on en pourrait faire aussi bien plusieurs républiques, si le parti qui l'entreprendrait était le plus fort: le peuple, qui est le vrai souverain, l'aurait voulu. Mais le sage Jurieu, qui a établi l'empire du peuple, a prévu cet inconvénient, et a bien voulu remarquer que le peuple peut abuser de son pouvoir. Je l'avoue: il l'a dit ainsi. Il semble même donner des bornes à la puissance du peuple, « qui, dit-il [1], ne doit jamais résister à « la volonté du souverain, que quand elle va directement et pleinement à la ruine de la société. » Mais qui ne voit que, de tout cela, c'est encore le peuple qui en est le juge? c'est, dis-je, au peuple à juger quand le peuple abuse de son pouvoir. Le peuple, dit ce nouveau politique, est cette puissance *qui seule n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes*[2]. Qui donc dira au peuple *qu'il n'a pas raison*? Personne n'a rien à lui dire; ou bien il en faut venir, pour le bien du peuple, à établir des puissances contre lesquelles le peuple lui-même ne puisse rien: et voilà en un moment toute la souveraineté du peuple à bas, avec le système du ministre.

Quelle erreur de se tourmenter à former une politique opposée aux règles vulgaires, pour être enfin obligé d'y revenir! C'est comme dans une forêt, après avoir longtemps tournoyé parmi des sentiers embarrassés, se retrouver au point d'où on était parti. Mais examinons encore ce rare principe de M. Jurieu: « Il faut qu'il y ait dans les sociétés une « certaine autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes. Or, cette autorité « n'est que dans le peuple [3]. » C'est par où il tranche; c'est la finale résolution de toutes les difficultés. Un de ses confrères lui a objecté cette téméraire maxime; et notre ministre lui répond[4] comme on va voir: « Cette maxime ne peut avoir de mauvaise conséquence, qu'en supposant qu'on veut « dire que tout ce qu'un peuple fait par voie de « sédition doit valoir; mais c'est bien peu entendre « les termes. Qui dit un acte, dit un acte juridique, « une résolution prise dans une assemblée de tout « un peuple, comme peuvent être les parlements « et les états. Or, il est certain que si les peuples « sont le premier siége de la souveraineté, ils n'ont « pas besoin d'avoir raison pour valider leurs actes, « c'est-à-dire, pour les rendre exécutoires. Car, « encore une fois, les arrêts, soit des cours souveraines, soit des souverains, soit des assemblées « souveraines, sont exécutoires, quelque injustes « qu'ils soient. » Je le prie, si ses pensées ont quelque ordre, s'il veut nous donner des idées nettes, qu'il nous dise ce qu'il entend par *exécutoires*. Veut-

[1] *Lett.* XVI, *p.* 125. — [2] Ci-dessus. — [3] *Lett.* XVIII, *p.* 140.
[4] *Lett.* XXI, *p.* 167.

il dire que tous les arrêts justes ou injustes des souverains et des assemblées souveraines sont exécutés en effet? Bien certainement cela n'est pas. Veut-il dire qu'ils le doivent être, et enfin qu'ils le sont de droit? Voilà donc, selon lui-même, un droit de mal faire, un droit contre la justice, qui est précisément, comme on a vu, ce qu'il a voulu éviter; et néanmoins par nécessité il y retombe.

Qu'il cesse donc de nous demander quel droit a un prince d'opprimer la religion ou la justice : car il avoue à la fin que, sans avoir droit de mal ordonner ou de mal faire, (car personne n'a un tel droit, et ce droit même n'est pas), il y a dans la puissance publique un droit d'agir, de manière qu'on n'ait pas droit de lui résister par la force, et qu'on ne puisse le faire sans attentat.

Que s'il dit que, selon ses maximes, ce droit n'est que dans le peuple, et que le peuple a seul cette autorité de valider ses actes sans raison : il est vrai qu'il l'a dit ainsi dans la lettre XVIII[e]; mais il n'est pas moins vrai qu'il s'en est dédit dans la lettre XXI[e], où nous avons lu ces paroles, que, non-seulement les arrêts du peuple, mais encore *ceux des cours souveraines ou des souverains, ou des assemblées souveraines, sont exécutoires* de droit : et ainsi cette autorité n'est pas seulement dans le peuple, comme il l'avait posé d'abord.

S'il répond qu'à la vérité elle peut être dans les souverains ou dans les cours de justice, mais qu'elle n'est en sa perfection que dans le peuple; et encore, non pas dans un peuple séditieux, mais, comme il l'a défini, dans une *assemblée* où il fait un acte *juridique et légitime* : ne voit-il pas que la question revient toujours? Car qu'est-ce qu'une assemblée, et qu'est-ce qu'un acte juridique? L'acte qu'on passa sous Cromwell pour supprimer l'épiscopat et la chambre-haute, et attribuer aux communes la suprême autorité de la nation, jusqu'à celle de juger le roi, n'était-ce pas l'acte d'une assemblée qui prétendait représenter tout le peuple et en exercer le droit? Car qu'est-ce enfin que le peuple, selon M. Jurieu, si ce n'est le plus grand nombre? Et si c'est le petit nombre; qui peut lui donner son droit, si ce n'est le grand? L'a-t-il par la loi de Dieu, ou par la nature? Et s'il l'a par l'institution et la volonté du peuple, le même peuple, qui l'a donné, ne peut-il pas l'ôter ou le diminuer comme il lui plaît? Et quelles bornes M. Jurieu pourra-t-il donner à sa souveraine puissance? Sera-ce les lois du pays et les coutumes déjà établies? Comme si M. Jurieu ne les fondait pas sur l'autorité du peuple, ou que le peuple n'en fût pas autant le maître sous Cromwell, qu'il l'est à présent, et autant cette puissance suprême qui n'a pas besoin d'avoir raison pour rendre ses actes valides et exécutoires de droit. Dira-t-il enfin que Cromwell agissait par la force, et avait les armées en sa main? Quand donc on a une armée, l'acte n'est pas légitime; ou bien est-ce peut-être qu'une armée de citoyens, telle qu'était celle de Cromwell, annule les actes, et qu'une armée d'étrangers rend tout légitime? Avouons que M. Jurieu nous parle d'un peuple qu'il ne saurait définir; et cela qu'est-ce autre chose que ce peuple sans loi et sans règle, dont il a été parlé au commencement de ce discours?

M. Jurieu ne rougit pas de flatter un tel peuple, et il appelle ses adversaires les flatteurs des rois. Mais puisqu'il trouve plus beau d'être le flatteur du peuple, il doit songer que les gens d'un caractère si bas, sous prétexte de flatter les peuples, sont en effet des flatteurs, des usurpateurs et des tyrans. Car, en parcourant toutes les histoires des usurpateurs, on les verra presque toujours flatteurs des peuples. C'est toujours ou leur liberté qu'on veut leur rendre, ou leurs biens qu'on veut leur assurer, ou leur religion qu'on veut rétablir. Le peuple se laisse flatter, et reçoit le joug. C'est à quoi aboutit la souveraine puissance dont on le flatte; et il se trouve que ceux qui flattaient le peuple sont en effet les suppôts de la tyrannie. C'est ainsi que les États libres se font des monarques absolus, et deviennent insensiblement; mais que dis-je? ils deviennent manifestement l'annexe d'une monarchie étrangère. C'est ainsi que les États monarchiques se font des maîtres plus absolus que ceux qu'on leur fait quitter, sous prétexte de les affranchir. Les lois qui servaient de rempart à la liberté publique s'abolissent, et le prétexte d'affermir une domination naissante rend tout plausible. Deux peuples se lient l'un l'autre, et concourent ensemble à rendre invincible la puissance qui les tient tous également sous sa main : on a fait cet ouvrage en les flattant.

On a fait beaucoup davantage, et on a changé les maximes de la religion. M. Jurieu en convient, et, pour défendre la convention, il attaque directement l'Église anglicane. « C'est, dit-il [1], ici un « endroit à faire sentir à l'Église anglicane com- « bien les principes qu'elle a voulu établir depuis « le retour du roi Charles II, sont incompatibles « avec la droite raison et avec la liberté d'Angle- « terre. » C'est donc l'Église anglicane qu'il prend à partie directement, et il va lui découvrir ses variations. Il commence par la flatterie, car c'est en la caressant qu'on veut lui faire avaler le poison d'une nouvelle doctrine. « La mort de Charles I[er], « continue notre ministre, leur a fait horreur; et « ils ont eu raison en cela. Ils ont cherché une théo- « logie et une jurisprudence qui pût prévenir de « semblables attentats; en quoi ils n'ont pas eu « tort. Ils ont reconnu que les ennemis des rois « d'Angleterre étaient aussi les leurs; car les fa- « natiques et les indépendants n'en veulent pas « moins à l'Église anglicane qu'à la royauté. Ils « ont cherché les moyens de mettre à couvert « l'Église anglicane : on ne saurait les blâmer là- « dedans. Ils ont voulu mettre la souveraine au- « torité des rois et leur propre conservation sous « un même asile : c'est la souveraine indépendance « des rois, enseignant que, sous quelque prétexte « que ce soit, soit de religion, soit de conserva- « tion de lois ou de priviléges, il n'est jamais per-

[1] *Lett.* XVIII, *p.* 141.

« mis de résister aux princes, et d'opposer la force « à la violence. » Voilà donc les maximes qu'avait établies l'Église anglicane, de l'aveu de M. Jurieu; des maximes directement opposées à celles qu'on a suivies dans la convention, directement opposées à celles que M. Jurieu a établies pour la défendre. Voici maintenant la décision de ce ministre : « Ils « ne se sont pas aperçus » (les évêques et les universités qui ont établi par tant d'actes la maxime de la souveraine indépendance des rois, si contraire aux maximes de la convention, et de M. Jurieu, qui la défend); « ils ne se sont pas aperçus pre« mièrement, que cela ne pouvait leur servir de « rien; secondement, qu'ils se mettaient dans un « état de contradiction, et renversaient toutes les « lois d'Angleterre. » C'est à quoi en voulait venir ce ministre, avec tout ce beau semblant et cet air flatteur : *Ils ont eu raison, ils n'ont pas eu tort, on ne saurait les blâmer.* Que veut-il conclure par là? Que ces docteurs, qu'il faisait semblant de vouloir louer, *se sont mis dans un état de contradiction, et ont renversé toutes les lois de leur pays.*

Mais, après tout, que veulent dire ces fades louanges qu'il donne à l'Église anglicane : « Elle n'a pas « eu tort, elle a eu raison; on ne saurait la blâmer « d'avoir cherché les moyens de se mettre à cou« vert des fanatiques, qui n'étaient pas moins ses « ennemis que ceux de la royauté, et de mettre sous « un même asile la souveraine autorité des rois et « sa propre conservation? » Que veulent dire, encore un coup, tous ces beaux discours, si ce n'est que les décisions de l'Église anglicane n'étaient qu'une politique du temps, qu'il fallait maintenant changer, comme contraires aux vrais intérêts de la nation? Il n'en faut pas davantage pour enrichir l'Histoire des Variations d'un grand exemple, de l'aveu même de M. Jurieu : L'Église anglicane avait posé, comme une maxime de religion, *la souveraine indépendance des rois*[1] ; en sorte qu'il ne fût jamais permis de leur résister *par la force,* sous quelque prétexte que ce fût, pas même sous celui *de la religion, ou de la conservation des lois et des priviléges.* L'Angleterre agit maintenant par des maximes contraires; l'Angleterre a donc changé les maximes de religion qu'elle avait établies. M. Jurieu l'avoue, et l'Histoire des Variations est augmentée d'un si grand article.

Mais venons encore un peu au fond de ce changement. Selon M. Jurieu, ce qui donna lieu dans l'Église anglicane aux maximes de la souveraine indépendance des rois fut le parricide abominable de Charles Ier; c'est-à-dire que ce fut le désir d'extirper le cromwellisme et la doctrine qui donnait au peuple le pouvoir de juger ses rois à mort, sous prétexte d'avoir attaqué la religion ou les lois : car c'était l'erreur qu'il fallait combattre, et le grand principe de Cromwell. Mais voyons si M. Jurieu l'a bien détruit. « Il n'est rien, dit-il [2], de plus injuste « que d'attribuer à notre théologie le triste supplice « de Charles Ier. C'est la fureur des fanatiques et les « intrigues des papistes qui ont fait cette action « épouvantable.... Ne sait-on pas que c'est le fait de « Cromwell, qui se servit des fanatiques pour rendre « vacante une place qu'il voulait occuper? » Laissons croire à qui le voudra ces curieuses intrigues des papistes, et leur secrète intelligence avec Cromwell Venons aux vrais auteurs du crime. C'est Cromwell, et les fanatiques, je l'avoue. Mais de quelles maximes se servirent-ils pour faire entrer les peuples dans leurs sentiments? quelles maximes voit-on encore dans leurs apologies; dans celle d'un Milton, et dans cent autres libelles dont les cromwellistes inondaient toute l'Europe? De quoi sont pleins tous ces livres, et tous les actes publics et particuliers qu'on faisait alors, que de la souveraineté absolue des peuples sur les rois, et de toutes les autres maximes que M. Jurieu soutient encore après Buchanan, que la convention a suivies, et où l'Église anglicane se laisse entraîner, malgré ses anciens décrets? Il n'est pas question de détester Cromwell et de le comparer à Catilina, quand après cela on suit toute sa doctrine. Car écoutons comme s'en défend M. Jurieu. « Nous ne disons pas, dit« il [1], qu'il soit permis de résister aux rois jusqu'à « leur couper la tête. Il y a bien de la différence « entre attaquer et se défendre. La défense est lé« gitime contre tous ceux qui violent le droit des « gens et les lois des nations : mais il n'est pas « permis d'attaquer des rois, et des rois innocents, « pour leur faire souffrir un honteux supplice. » Il semblait dire quelque chose en faveur des rois, en leur accordant du moins qu'il n'est pas permis de les attaquer, ni même de *leur résister jusqu'à leur* faire souffrir le dernier supplice; mais il n'ose soutenir ce peu qu'il leur donne. Il craint de s'engager trop en disant qu'il n'est pas permis de pousser les rois jusque-là, et il en vient aussitôt à la restriction *des rois innocents.* En effet, si les peuples sont toujours et en toute forme d'État les principaux souverains; si les rois sont leurs justiciables et relèvent de ce tribunal; si on peut leur faire la guerre, appeler contre eux l'étranger, les priver de la royauté, les réduire par conséquent à un état particulier; qui empêche qu'on n'aille plus loin; et qui pourra les garantir des extrémités que je n'ose nommer? Leur innocence, dira M. Jurieu, comme les derniers du peuple. Mais encore qui sera le juge de leur innocence, si ce n'est encore le peuple; ce peuple qui n'a pas même besoin d'avoir raison pour rendre ses actes valides, juridiques et exécutoires, comme parle M. Jurieu? Qui ne voit donc que par les maximes de ce ministre, et par celles que l'Angleterre vient de suivre, le cromwellisme prévaut, et qu'il n'y a rien à lui opposer que les maximes qu'on reconnaît être celles de l'Église anglicane, mais qu'elle voit maintenant ensevelies avec la succession de ses rois?

Après la condamnation de ses anciennes maximes, il faut encore qu'elle souffre les insultes d'un

[1] *Lett.* XVIII, *p.* 141. — [2] *Ibid. p.* 137.

[1] *Lett.* XVIII, *p.* 137.

ɜu, qui se moque d'elle en la louant, et
ıi reprocher que ce qu'elle a fait sous Char-
it l'effet d'une mauvaise politique, et un en-
ersement des lois du pays.

après l'avoir ainsi déshonorée, il espère de
· par ces paroles[1] : « Je voudrais bien qu'on
pondît à ce raisonnement : Être chef de
ı anglicane et membre de l'Église pro-
e, c'est aujourd'hui la même chose. Les
Angleterre, depuis Henri VIII, ordonnent
roi sera chef de l'Église anglicane : donc
·donnent qu'il sera membre de l'Église pro-
e. » Le ministre se persuade que l'Angle-
ı oubliant ses dogmes, oubliera jusqu'à
ire. Elle oubliera que Henri VIII, à qui le
même attribue la loi par laquelle les rois
ɜrre sont chefs de l'Église, ne laissa pas
à sa succession Marie sa fille très-catholi-
nt même Élisabeth protestante. Elle ou-
'on avait reçu le testament de ce prince
n acte conforme aux lois fondamentales du
, qu'on se soumit à la reine Marie, qu'on
mort les rebelles qui avaient osé soutenir
ːait incapable de régner, et que depuis on
ura toujours fidèle. Elle oubliera, pour ne
rler de tout ce qui s'est passé sous Char-
faveur de la succession à laquelle les fac-
purent jamais donner d'atteinte, elle ou-
is-je, que Jacques II, son magnanime frère,
onnu dans toutes les formes et avec tous
ɜnts accoutumés, sans aucune contradic-
a régné paisiblement plusieurs années.
erre oubliera tout cela ; et M. Jurieu, un
presbytérien, un étranger qui a oublié son
prendra aux Anglais le droit du leur, et
a les maximes de leur Église.

u'il en soit, le ministre a montré assez clai-
. l'Église anglicane sa prodigieuse et sou-
riation sur le sujet de l'obéissance due aux
avertissement a fait paraître dans toutes
es protestantes, et en particulier aux pré-
formés de ce royaume, un semblable chan-
et tout ensemble une manifeste opposition
onduite et de leurs maximes avec celles de
hristianisme. Il n'y a qu'à entendre encore
Calvin, lorsqu'il présente à François Ier
e de tout le parti, dans la lettre où il lui
n Institution, comme la commune Confes-
oi de lui et des siens[2]. On ne peut rien allé-
plus authentique qu'une apologie présentée
grand roi par le chef des prétendues Églises
e, au nom de tous ses disciples. Calvin l'a
e, autant qu'il a pu, sur le modèle des an-
pologies de la religion chrétienne, présen-
empereurs qui la persécutaient : il proteste,
ondement, qu'on accuse en vain ses secta-
*vouloir ôter le sceptre aux rois, et trou-
ıblice, le repos et l'ordre des États*[3]. C'é-
: un crime qu'il detestait, ou qu'il faisait
semblant de détester. Mais les nouvelles Églises n'ont maintenant qu'à examiner si elles n'ont point troublé les royaumes, attaqué la puissance souveraine par leurs actions et par leurs maximes, et ôté le sceptre aux rois. Calvin témoigne qu'*il a toujours pour sa patrie, encore qu'il en soit chassé, toute l'affection convenable*, et que les autres *bannis et fugitifs*, comme lui[1], conservent toujours les mêmes sentiments pour elle. Nos prétendus réformés n'ont qu'à songer s'ils conservent ces sentiments que Calvin attribuait à leurs ancêtres, et s'ils ne machinent rien contre leur patrie et contre leur prince ; contre un prince (pour ne point parler des qualités héroïques qui lui ont attiré l'admiration et ensuite la jalousie de toute l'Europe) que ses inclinations bienfaisantes rendent aimable à tous les Français, dont une fausse religion n'a pas encore entièrement corrompu le cœur. Calvin se plaint, à la vérité, pour lui et pour les siens, qu'*on émeut de tous côtés des troubles contre eux ; mais pour eux*, qu'*ils n'en ont jamais ému aucuns*[2]. Mais il n'y a qu'à lire l'Histoire de Bèze, pour voir s'il y eut jamais rien de plus inquiet, de plus tumultueux, de plus hardi, de plus prêt à forcer les prisons, à envahir les églises, à se rendre maître des villes[3], en un mot à prendre les armes et à donner des batailles contre ses rois, que ce peuple réformé. Calvin, qui faisait à François Ier ces belles protestations, les a vues oubliées vingt ans après, et cette feinte douceur changée en fureurs civiles. Il ne s'en est point ému ; il ne s'est point plaint de se voir dédit de ce qu'il avait autrefois protesté aux rois, au nom de tout le parti. Bien plus, il a approuvé ces guerres sanglantes[4], lui qui se vantait que son parti n'était *pas seulement soupçonné* d'avoir causé la moindre émotion. « Nous sommes, dit-il en parlant des « émotions populaires, injustement accusés de tel- « les entreprises, desquelles nous ne donnâmes ja- « mais le moindre soupçon. Et il est bien vraisembla- « ble, poursuit-il en insultant ses accusateurs, il « est bien vraisemblable que nous, desquels n'a ja- « mais été ouïe une seule parole séditieuse, et des- « quels la vie a toujours été connue simple et pai- « sible, quand nous vivions sous vous, Sire, ma- « chinions de renverser les royaumes ! » Cependant on sait ce que firent *ces gens si simples et si paisibles*, à qui il n'était jamais échappé de *paroles séditieuses*, loin qu'ils fussent capables de songer à *renverser les royaumes*. Calvin les a vus changer lui-même. Il leur a vu commencer les guerres dont le royaume ne s'est sauvé que par miracle. Bèze, son fidèle disciple et le compagnon de ses travaux, se glorifie, *devant toute la chrétienté*, d'en avoir été l'instigateur, « en induisant tant M. le prince « de Condé que M. l'amiral, et tous autres seigneurs « et gens de toute qualité, à maintenir, par tous « moyens à eux possibles, l'autorité des édits et « l'innocence des pauvres oppressés[5]. » Il comprend nommément entre ces moyens possibles la prise

ıvııı, p. 112. — [2] *Præf. ad reg. Gall.* — [3] Init. *Epist. I.*

[1] *Epist. ad Franc. I.* sub fin. — [2] *Ibid.* init. — [3] *Var. lib.* x. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid. Hist. de Bez. l.* vi, *p.* 296.

des armes. Il impose aux princes du sang, aux officiers de la couronne, aux grands seigneurs du royaume, et afin que rien n'échappe à sa vigilance, aux *gens de toute qualité*, ce nouveau devoir d'entreprendre la guerre civile : elle devient juste et nécessaire, selon lui : il en a écrit l'histoire pour servir d'exemple aux siècles futurs; et il n'a point rougi de nous rapporter la protestation des ministres contre la paix conclue à Orléans, *afin que la postérité fût avertie comme ils se sont portés dans cette affaire*[1]. Il est constant qu'il ne s'agissait ni de la sûreté des personnes, ni même de celle des biens et des honneurs, puisque le prince de Condé y avait pourvu; mais seulement de quelques légères modifications qu'on apporta aux édits. Cependant les ministres réclamèrent, et ils ne voulurent pas, non plus que Bèze leur historien, que la *postérité* ignorât qu'ils étaient prêts à continuer la guerre civile, à rompre une négociation, tout commerce, tout traité de paix, et à mettre en feu tout le royaume, pour des causes si peu importantes. Voilà ces gens *si paisibles*, dont Calvin vantait la douceur. Mais il ajoutait encore : « Comment pourrions-nous songer à « renverser le royaume, puisque maintenant, étant « chassés de nos maisons, nous ne laissons point « de prier Dieu pour votre prospérité et celle de vo- « tre règne? » M. Jurieu et les réfugiés savent bien les vœux qu'ils font pour la prospérité de leur roi et du royaume, contre lequel ils ne cessent de soulever de tout leur pouvoir toutes les puissances de l'Europe, et ne méditent rien moins que sa ruine totale. Ils savent bien quels sentiments ont succédé à cette feinte douceur que Calvin vantait; et leur ministre nous a avoué que ce n'est rien moins que la fureur et que la rage. Enfin Calvin finissait l'apologie de nos réformés en adressant ces paroles à François Ier : « Si les détractions des malveillants empêchent tel- « lement vos oreilles, que les accusés n'aient aucun « lieu de se défendre; si ces impétueuses furies, sans « que vous y mettiez ordre, exercent toujours leur « cruauté par prisons, fouets, gênes, coupures, brû- « lures : » voilà toutes les extrémités prévues et rapportées par nos réformés; et Calvin, bien assuré dans Genève, les y envoyait sans crainte, à l'exemple des autres réformateurs, aussi tranquilles que lui. Mais que promettent-ils au roi en cet état? « Nous, « certes, comme brebis dévouées à la boucherie, se- « rons jetés en toute extrémité, tellement, néan- « moins, que nous posséderons nos âmes en patien- « ce, et attendrons la main-forte du Seigneur. » Ainsi il reconnaissait qu'il n'y avait que ce seul refuge contre son prince et sa patrie, ni d'autres armes à employer que la patience. Les protestants d'alors y souscrivaient, et se croyaient du moins obligés à soutenir le langage des premiers chrétiens, dont ils se vantaient de ramener l'esprit. Mais ou c'était fiction ou hypocrisie, ou en tout cas cette patience si tôt oubliée n'avait pas le caractère des choses divines, qui de leur nature sont durables; si ce n'est que nous voulions dire, avec M. Jurieu; que des paroles si douces sont bonnes lorsqu'on est faible, et qu'on veut se faire honneur de sa patience, en couvrant son impuissance de ce beau nom. Mais ce n'est pas ce qu'on disait au commencement, et ce que disait d'abord Calvin lui-même. Ainsi tout ce que lui et tous ses disciples, d'un commun accord, ont dit depuis; tout ce que les synodes ont décidé en faveur des guerres civiles; tout ce que M. Jurieu tâche d'établir pour donner des bornes à la puissance des souverains et à l'obéissance des peuples, n'est qu'une nouvelle preuve que la réforme, faible et variable, n'a pu soutenir ce qu'elle avait d'abord montré de chrétien, et ce qu'elle avait vainement tâché d'imiter des exemples et des maximes de l'ancienne Église.

[1] *Hist. de Bez. l.* XI, *pag.* 298.

DÉFENSE

DE

L'HISTOIRE DES VARIATIONS

CONTRE

LA RÉPONSE DE M. BASNAGE.

PREMIER DISCOURS.

Les révoltes de la réforme mal excusées : vaines récriminations sur le mariage du landgrave. M. Burnet réfuté.

AUX PRÉTENDUS RÉFORMÉS.

MES CHERS FRÈRES,

Un nouveau personnage va paraître; on est las de M. Jurieu et de ses discours emportés : la réponse que M. Burnet avait annoncée en ces termes, *dures réponses qu'on prépare à M. de Meaux*[1], est venue avec toutes les duretés qu'il nous a promises; et s'il ne faut que des malhonnêtetés pour le satisfaire, il a sujet d'être content : M. Basnage a bien répondu à son attente. Mais savoir si sa réponse est solide et ses raisons soutenables, cet essai le fera connaître. Nous reviendrons, s'il le faut, à M. Jurieu. Les écrits où l'on m'avertit qu'il répand sur moi tout ce qu'il a de venin, ne sont pas encore venus à ma connaissance; je les attends avec joie, non-seulement parce que les injures et les calomnies sont des couronnes à un chrétien et à un évêque, mais encore comme un témoignage de la faiblesse de sa cause. Quand j'aurai vu ces discours, je dirai ce qu'il conviendra : non pour ma défense, car ce n'est pas de quoi il s'agit; mais pour celle de la vérité, si on lui oppose quelque objection qui soit digne d'une réplique. En attendant, commençons à parler à M. Basnage, qui vient avec un air plus sérieux; nous pourrons le suivre pas à pas dans la suite, avec toute la promptitude que nous permettront nos autres devoirs; mais la matière où nous a conduits le cinquième Avertissement, je veux dire celle des révoltes de la

[1] *Crit. des Var. p.* 33. *n.* 11.

réforme, si souvent armée contre ses rois et sa patrie, mérite bien d'être épuisée pendant qu'on est en train de la traiter. Vous avez vu, mes chers frères, dans cet Avertissement, sur un sujet si essentiel, les excès du ministre Jurieu : ceux du ministre Basnage ne vous paraîtront ni moins visibles, ni moins odieux : et puisque sa réponse paraît justement dans le temps qu'une si grande matière nous occupe, nous la traiterons la première.

Voici comme ce ministre commence : « La guerre « n'a rien de commun avec l'Histoire des Varia« tions : mais il plaît à M. de Meaux de trouver « qu'elle est visiblement de son sujet[1]. » M. Jurieu en a dit autant : ces messieurs voudraient bien qu'on crût que ce prélat, embarrassé à trouver des variations dans leur doctrine, se jette sans cesse à l'écart, et ne songe qu'à grossir son livre de matières qui ne sont pas de son sujet; mais ils ne font qu'amuser le monde. La soumission due au prince ou au magistrat est constamment une matière de religion, que les protestants ont traitée dans leurs Confessions de foi, et qu'ils se vantent d'avoir éclaircie. Si, au lieu de l'éclaircir, ils l'ont obscurcie; si, contre l'autorité des Écritures, ils ont entrepris la guerre contre leur prince et leur patrie, et qu'ils l'aient fait par maxime, par principe de religion, par décision expresse de leurs synodes, comme l'Histoire des Variations l'a fait voir plus clair que le jour : qui peut dire que cette matière n'appartienne pas à la religion, et que varier sur ce sujet, comme on leur démontre qu'ils ont fait, non pas en particulier, mais en corps d'Église, ce ne soit pas varier dans la doctrine? Voilà donc, dès le premier mot, M. Basnage convaincu de vouloir faire illusion à son lecteur. Poursuivons. Ce ministre se jette d'abord sur la récrimination, et il objecte à l'Église qu'elle persécute les hérétiques. Il suffirait de dire que ce reproche est hors de propos : c'est autre chose que les souverains puissent punir leurs sujets hérétiques, selon l'exigence du cas; autre chose que les sujets aient droit de prendre les armes contre leurs souverains, sous prétexte de religion : cette dernière question est celle que nous traitons, et l'autre n'appartient pas à notre sujet. Voilà comme M. Basnage, qui m'accuse de me jeter sur des questions écartées, fait lui-même ce qu'il me reproche. Mais enfin, puisqu'il veut parler contre le droit qu'ont les princes de punir leurs sujets hérétiques, écoutons.

Il y a ici un endroit fâcheux à la réforme, qui se présente toujours à la mémoire lorsque ces messieurs nous reprochent la persécution des hérétiques : c'est l'exemple de Servet et des autres que Calvin fit bannir et brûler par la république de Genève, avec l'approbation expresse de tout le parti, comme on le peut voir sans aller loin dans l'Histoire des Variations[2]. La réponse de M. Basnage est surprenante : « On ne peut, dit-il[3], reprocher à Calvin que la mort d'un seul homme, « qui était un impie blasphémateur; et au lieu de « le justifier, on avoue que c'était là un reste du « papisme. » Il est vrai : c'est là un bon mot de M. Jurieu, et une invention admirable, d'attribuer au papisme tout ce qu'on voudra blâmer dans Calvin. Car cet hérésiarque était si plein de complaisance pour la papauté, qu'à quelque prix que ce fût il en voulait tenir quelque chose : quoi qu'il en soit, M. Basnage, qui peut-être n'a pas toujours pour M. Jurieu toute la complaisance possible, a pris de lui ce bon mot. Mais vous n'y pensez pas, monsieur Basnage : permettez-moi de vous adresser la parole : *Servet est un impie blasphémateur*, ce sont vos propres paroles; et néanmoins, selon vous, *c'est un reste de papisme de le punir :* c'est donc un des fruits de la réforme, de laisser l'impiété et le blasphème impunis; de désarmer le magistrat contre les blasphémateurs et les impies : on peut blasphémer sans craindre, à l'exemple de Servet, nier la divinité de Jésus-Christ avec la simplicité et la pureté infinie de l'Être divin, et préférer la doctrine des mahométans à celle des chrétiens. Mais écoutons tout de suite le discours de notre ministre, et la belle idée qu'il nous donne de la réforme. « On ne peut accuser Calvin que de la mort de Servet, « qui était un impie blasphémateur; et au lieu de « justifier cette action de Calvin, on avoue que c'é« tait là un reste du papisme : l'hérétique n'a pas « besoin d'édits pour vivre en repos dans les États « réformés; et si on lui en a donné quelques uns, « il n'est point troublé par la crainte de les voir « abolis : on est tranquille quand on vit sous la do« mination des protestants[1]. » Après cette pompeuse description, où M. Basnage prend le ton dont on célèbre l'âge d'or, il ne reste plus qu'à s'écrier : Heureuse contrée, où l'hérétique est en repos aussi bien que l'orthodoxe; où l'on conserve les vipères, comme les colombes et les animaux innocents; où ceux qui composent les poisons jouissent de la même tranquillité que ceux qui préparent les remèdes! qui n'admirerait la clémence de ces États réformés? On disait dans l'ancienne loi : *Chasse le blasphémateur du camp, et que tout Israël l'accable à coups de pierre*[2]. Nabuchodonosor est loué pour avoir prononcé dans un édit solennel : *Que toute langue qui blasphémera contre le Dieu de Sidrac, Misac et Abdenago, périsse, et que la maison des blasphémateurs soit renversée*[3]! Mais c'était là des ordonnances de l'ancienne loi; et l'Église romaine les a trop grossièrement transportées à la nouvelle : où la réforme domine, l'hérétique n'a rien à craindre, fût-il aussi *impie* qu'un Servet, et aussi grand *blasphémateur*. Jésus-Christ a retranché de la puissance publique la partie de cette puissance qui faisait craindre aux blasphémateurs la peine de leur impiété; ou si on perce la langue à ceux qui blasphèmeront par emportement, on se gardera bien de toucher à ceux qui le feront par maximes et par dogme : ils n'ont besoin d'aucuns édits pour être en sûreté; et si par force, ou par

[1] *L. t. II. part. ch.* VI, *p.* 491. — [2] *Var. liv.* X. — [3] *I. t. I. part. ch.* VI, *p.* 492

[1] *Basn.* ibid. — [2] *Levit.* XXIV, 14. — [3] *Dan.* IV, 96.

politique, ou par quelque autre considération, on leur en accorde quelques uns, ce seront les seuls qu'on tiendra pour irrévocables, et sur lesquels la puissance des princes qui les auront faits ne pourra rien. Que le blasphème est privilégié! que l'impiété est heureuse!

Voilà sérieusement où en viennent les fins réformés; ils prononcent sans restriction que le prince n'a aucun droit sur les consciences, et ne peut faire des lois pénales sur la religion : ce n'est rien de l'exhorter à la clémence; on le flatte, si on ne lui dit que Dieu lui a entièrement lié les mains contre toutes sortes d'hérésies, et que, loin de le servir, il entreprend sur ses droits, dès qu'il ordonne les moindres peines pour les réprimer. La réforme inonde toute la terre d'écrits où l'on établit cette maxime comme un des articles les plus essentiels de la piété. C'est où allait naturellement M. Jurieu, après avoir souvent varié sur cette matière. Pour M. Basnage, il se déclare ouvertement, non-seulement en cet endroit, mais par tout son livre : telle est la règle qu'il prétend donner à tous les *États protestants : L'hérétique*, dit-il, *y est en repos :* il parle en termes formels, et de l'hérétique indistinctement, et des États protestants en général : il n'y a qu'à être brouniste, anabaptiste, socinien, indépendant, tout ce qu'on voudra; mahométan, si l'on veut; idolâtre, déiste même ou athée : car il n'y a point d'exception à faire; et tous répondront également que le magistrat ne peut rien sur la conscience, ni obliger personne à croire en Dieu, ou empêcher ses sujets de dire sincèrement ce qu'ils pensent. Aveugles, conducteurs d'aveugles, en quel abîme tombez-vous? Mais du moins parlez de bonne foi : n'attribuez pas ce nouvel article de réforme à tous les États qui se prétendent réformés. Quoi! la Suède s'est-elle relâchée de la peine de mort qu'elle a décernée contre les catholiques? le bannissement, la confiscation et les autres peines ont-elles cessé en Suisse ou en Allemagne, et dans les autres pays protestants? Les luthériens du moins ou les calvinistes ont-ils résolu de s'accorder mutuellement le libre exercice de leur religion partout où ils sont maîtres? L'Angleterre est-elle bien résolue de renoncer à ses lois pénales envers tous les non-conformistes? Mais la Hollande elle-même, d'où nous viennent tous ces écrits, s'est-elle bien déclarée en faveur de la liberté de toutes les sectes, et même de la socinienne? Avouez de bonne foi qu'il n'était pas encore temps de nous dire indéfiniment : *L'hérétique n'a rien à craindre dans les États protestants*, ni de nous donner vos désirs pour le dogme de vos Églises. Mais quoi! il fallait conserver aux réfugiés de France ce beau titre d'orthodoxie, qu'on fait consister à souffrir pour la religion : il vaut mieux laisser en repos les sectes les plus impies, que de leur donner la moindre part à la persécution, qu'on veut nous faire passer pour le caractère le plus sensible de la vérité: et afin que Rome soit la seule persécutrice, il faut que tous les États ennemis de Rome ouvrent leur sein à tous les impies, et les mettent à l'abri des lois.

Après quelques autres récriminations qui ne sont pas plus du sujet, et dont nous parlerons ailleurs, M. Basnage vient au fond, et il rapporte les paroles des Variations, *où M. de Meaux*, dit-il [1], *oppose notre conduite à celle de l'ancienne Église. Pour détruire une opposition si odieuse*, il entreprend d'apporter des exemples de l'*ancienne Église*, et il allègue celui de Julien l'Apostat, tué, à ce qu'il prétend, par un chrétien, en haine des maux qu'il faisait souffrir à l'Église; celui de l'empereur Anastase, contraint de se renfermer dans son palais contre les fureurs d'un peuple soulevé; et celui des Arméniens, qui, tourmentés par Chosroès, se donnèrent aux Romains. Mais d'abord ces exemples lui sont inutiles pour deux raisons. La première, qu'ils ne prouvent rien; la seconde, qu'ils prouvent trop. Ils ne prouvent rien : car, en faisant l'Église infaillible, nous ne faisons pas pour cela les peuples et les chrétiens particuliers impeccables. Pour nous produire des exemples de l'ancienne Église, qui est notre question, il ne suffit pas de montrer des faits anciens; il faudrait encore montrer que l'Église les ait approuvés, comme nous montrons *à nos réformés* que leurs Églises en corps ont approuvé leurs révoltes par décrets exprès. Mais le ministre ne songe pas seulement à nous donner cette preuve, parce qu'il sait bien en sa conscience qu'elle est impossible.

Secondement, ces faits, qu'il allègue, prouveraient trop; puisqu'ils prouveraient, non qu'il soit permis à l'Église persécutée de prendre les armes pour se défendre, qui est le point dont il s'agit, mais qu'il est permis non-seulement de changer de maître et se donner à un autre roi, à l'exemple des Arméniens, ce que nos réformés protestaient, dans toutes leurs guerres civiles, qu'ils ne voulaient jamais faire; mais encore, à l'exemple de ce prétendu soldat chrétien, et du peuple de Constantinople, d'attenter sur la personne du prince, et de tremper ses mains dans son sang : ce qui est si abominable, que nos adversaires n'ont encore osé l'approuver; puisqu'ils font encore semblant de détester Cromwell et le cromwellisme [2]. Que prétend donc aujourd'hui M. Basnage, de nous alléguer des exemples manifestement exécrables, qu'il aurait honte de suivre, et qu'on voit bien aussi que l'ancienne Église ne peut jamais avoir approuvés, à moins d'avoir approuvé qu'on attentât sur la vie des princes : ce que je ne crois pas que ce ministre lui-même, quelque mépris qu'il ait pour elle, ose lui imputer?

Vous voyez, mes chers frères, qu'il n'en faudrait pas davantage pour lui fermer la bouche. Mais afin que vous connaissiez comment on vous mène, et avec quelle mauvaise foi on traite avec vous, il faut, en descendant au particulier de son discours, vous y montrer, sans exagérer, plus de faussetés que de paroles. Je commence par l'exemple de l'empereur Anastase, qui est le plus apparent des trois qu'il produit. Car voici comme il le raconte [3] : « M. de

[1] *Ubi supra. p.* 495. — [2] *Voyez* Ve Avertis. *p.* 410. — [3] *P.* 496.

gnore ou dissimule ce qui s'est fait sous
;e, où Macédonius, patriarche de Constan-
homme célèbre par ses jeûnes et par sa
oyant que les eutychiens voulaient insé-
s le Trisagion quelques termes qui sem-
favoriser leur opinion, se servit de son
our soulever le peuple : on tua, on brûla ;
ereur, qui n'était plus en sûreté dans son
ut obligé de paraître en public sans cou-
:t d'envoyer un héraut pour publier qu'il
ettait de l'empire. » Voilà le peuple, le
; moines émus, et le patriarche à la tête,
un saint patriarche, qui autorise la sédi-
plutôt qui l'excite lui-même : cela paraît
nt. Mais pour ne point répéter que cet
rouve trop, puisqu'il prouve qu'on peut
ur la personne du prince, et encore sans
raisse de persécution, il y a bien à rabattre
le ministre avance ; et d'abord il en faut
'il y a de plus essentiel, c'est-à-dire, tout
conte du clergé et du patriarche Macédo-
voici ce qu'en dit Évagre [1] : « Sévère écrit
Lettre à Soteric, que l'auteur et le chef
: sédition fut le patriarche Macédonius et
: de Constantinople. « Telles sont les pa-
et historien, le plus entier des anciens au-
nous restent sur cette matière. Il ne dit
ela soit, mais que Sévère l'écrit ainsi dans
à Soteric. Mais qui était ce Sévère ? Le
utychiens, qu'on appelle sévériens de son
st-à-dire, le chef du parti qu'Anastase sou-
ir conséquent l'ennemi déclaré du patriar-
lonius, du concile de Chalcédoine et des
s. Et à qui est-ce qu'il l'écrit ? A Soteric,
parti, à qui il ne faut point s'étonner qu'il
écit qui ne pouvait que lui plaire, puis-
it à rendre odieuse la conduite de leur en-
mun et celle de l'Église catholique dont
it séparés. Aussi n'ajouta-t-on aucune foi
ignage si suspect ; et après l'avoir rapporté,
joute ces mots : « Ce fut, à mon avis, par
mnies, outre les raisons que nous avons
ées, que Macédonius fut chassé de son
De cette sorte Sévère, auteur de ce récit,
alomniateur qui voulait rendre le patriar-
x à l'empereur, afin qu'il le chassât ; et le
a fondé tout son discours sur une calom-
s cela que lui reste-t-il d'une histoire qu'il
valoir, si ce n'est une émotion populaire
e n'a aucune part ? Voilà l'exemple de l'an-
glise, que M. Basnage nous a promis ;
me il lit les livres d'où il emprunte ce qu'il
ose.

as mieux examiné le fait de Julien l'Apos-
de Meaux, dit-il, est trop crédule, s'il
suadé que le trait qui le perça fut lancé
ain d'un ange ; les historiens ecclésiasti-
ieux instruits de ce fait que lui, ne nient
ce fut un chrétien, irrité des desseins que
pereur avait formés contre la religion
« chrétienne, qui le tua. » Quel raisonnement ! Ce n'est pas un ange : s'ensuit-il que ce soit un chrétien ? Les historiens ecclésiastiques ne le nient pas : donc cela est. Pour tirer cette conséquence, il faudrait auparavant nous faire voir que les historiens païens l'ont assuré ; et ce serait quelque chose alors, qu'un fait avancé par les historiens païens ne fût pas nié par les historiens ecclésiastiques. Mais nous allons voir qu'il est bien certain que ni les historiens païens, ni les historiens ecclésiastiques, ne le rapportent pas, et même qu'ils rapportent le contraire. Ne voilà-t-il pas une belle preuve ; et n'y a-t-il pas bien de quoi me reprocher ici ma crédulité, en supposant que je pourrais croire qu'un ange aurait fait ce coup ?

J'avouerai pourtant franchement que si j'en avais de bons témoignages, sans faire ici l'esprit fort, ni me soucier des railleries de M. Basnage, je le croirais de bonne foi. Car je sais non-seulement que Dieu a des anges, mais encore qu'il les emploie à punir les rois impies ; et je ne vois pas que depuis Hérode, qui fut frappé d'une telle main [1], Dieu se soit exclu de s'en servir. Ce qui m'empêche de croire déterminément que Julien ait péri de la main d'un ange, c'est que je n'en ai pas de témoignage suffisant. Mais, par la même raison, je crois encore moins qu'il ait péri de la main d'un chrétien ; parce qu'encore y eut-il des gens, et même quelques païens domestiques de cet empereur, par exemple un nommé Calliste, qui crurent que ce fut un ange, ou, comme parlaient les païens, un démon ou quelque autre puissance céleste, qui frappa cet apostat [2] ; et qu'il ne s'est trouvé personne qui assurât de bonne foi, et comme un fait positif, que ce fût un chrétien. « Mais, continue le ministre [3], « il y en a quelques uns (des historiens ecclésias- « tiques) qui louent celui qui fit le coup. On ne doit « pas, dit Sozomène, condamner un homme qui, « pour l'amour de Dieu et de la religion, a fait une « si belle action. » D'où M. Basnage conclut aussitôt après : « Voilà des mouvements fort violents « de l'Église sous Julien. » Ainsi ce particulier, qu'on fait auteur, sans raison, de cet attentat, c'est l'Église ; Sozomène, un historien qui n'est qu'un laïque, et qui n'est suivi de personne, c'est l'Église : et on ne craint point d'assurer, sur de si faibles témoignages, que l'Église, non contente de se révolter contre l'empereur (ce qui n'avait jamais été), a même trempé ses mains dans son sang : ce qu'on ne peut penser sans horreur. Tel est le raisonnement de notre ministre. Mais pour enfin venir au détail que j'ai promis, tout est faux dans son discours : il est faux d'abord qu'un soldat chrétien soit coupable de la mort de Julien. Aucun historien, ni païen ni chrétien, ne le dit. Zozime, l'ennemi le plus déclaré du christianisme et des chrétiens, ne le dit ni à l'endroit où il raconte la mort de Julien, ni en aucun autre [4]. Il eût eu honte de reprocher aux chrétiens un crime que personne ne leur imputait. Ammian Marcellin, auteur du temps,

. l. III, cap. 44.

[1] *Act.* XII, 23. — [2] *Socr.* III, 21. *Soz.* VI, 2. *Theodor.* III, 25. — [3] *Basn.* ibid. — [4] *Zoz.* III.

et païen aussi bien que Zozime, en rapportant avec soin tout ce qu'on a su de la mort de Julien [1], ne marque en aucune sorte cette circonstance, qu'il n'aurait pas oubliée; au contraire, on doit juger par son récit que le coup partit d'un escadron qui fuyait devant l'empereur, et ne cessait de tirer en fuyant : ce qui faisait qu'on criait de tous côtés à ce prince, qu'il prît garde à lui. Et quand on le vit tomber, toute l'armée ne douta pas d'où venait le coup, et ne songea plus qu'à venger sa mort sur les ennemis. Eutrope, qui l'avait suivi dans cette guerre, dit expressément que « cet empereur, en s'exposant inconsidérément, fut tué de la main d'un « ennemi, *hostili manu* [2]. » Aurélius Victor ajoute que ce fut « par un ennemi qui fuyait devant lui « avec les autres [3]. » C'était pourtant un païen, aussi bien qu'Eutrope. Voilà trois païens, auteurs du temps ou des temps voisins, qui justifient les chrétiens contre la calomnie de M. Basnage; et Rufus Festus, pareillement auteur du temps, et apparemment païen comme les autres, confirme leurs témoignages : « Comme il s'était, dit-il [4], éloigné « des siens, il fut percé d'un dard par un cavalier « ennemi qui vint à sa rencontre. » Loin qu'on pût soupçonner les siens d'avoir fait le coup, on voit, par cet historien, qu'il en était éloigné lorsqu'il le reçut. Philostorge raconte aussi « qu'il fut tué par « un Sarrasin qui servait dans l'armée de Perse; et « qu'après que ce Sarrasin eut fait son coup, un « des gardes de l'empereur lui coupa la tête [5]. » Quoique cet historien soit arien, il est aussi bon qu'un autre, hors les intérêts de sa secte, surtout étant soutenu par tant d'autres historiens aussi peu suspects. Toute l'armée, comme on vient de voir, n'en eut pas une autre opinion; Julien même, qui n'aurait pas ménagé les Galiléens, ne les accusa de rien [6], encore qu'après sa blessure il ait eu de longs entretiens avec ses amis, et même avec le philosophe Maxime, qui l'aigrissait le plus qu'il pouvait contre les chrétiens : mais il ne fut rien dit contre eux en cette occasion. Le seul qui attribue le coup à un chrétien c'est Libanius, que M. Basnage n'a osé citer parce qu'il sait bien que ce n'est pas un historien, mais un déclamateur et un sophiste, et, qui pis est, un sophiste calomniateur manifeste des chrétiens, qui porte par conséquent son reproche dans son nom; qu'aucun historien ne suit, que les historiens démentent; qui ne fait pas une histoire, mais une déclamation, où encore il ne dit rien de positif, et nous allègue pour toutes preuves ses conjectures et sa haine. Mais encore, quelles conjectures : « Personne, dit-il [7], ne s'est vanté, parmi les « Perses, d'un coup qui lui aurait attiré tant de ré« compenses » Comme si celui qui le fit en fuyant, comme on vient de voir, n'avait pas pu le faire au hasard, et sans le savoir lui-même, ou qu'il n'eût pas pu périr aussitôt après, à la manière que dit Philostorge, ou par cent autres accidents. Mais quand Libanius aurait bien prouvé que Julien fut tué par un des siens; pour en venir à un chrétien, il n'avait plus pour guide que sa haine : « On ne peut, « dit-il, accuser de cette mort que ceux à qui sa « vie n'était pas utile, et qui ne vivaient pas selon « les lois. » C'est ainsi qu'il désignait les chrétiens, « qui, dit-il, ayant déjà attenté sur sa per« sonne, ne le manquèrent pas dans l'occasion. » Il ose dire que les chrétiens avaient déjà souvent attenté sur la vie de l'empereur; chose dont aucun autre auteur ne fait mention, et dont personne, ni Julien même, ne s'est jamais plaint : au contraire, nous avons vu qu'encore qu'il haït l'Église au point que le monde sait [1], jamais il n'en a tenu la fidélité pour suspecte. Il est donc aussi vrai qu'il a été tué par un chrétien, qu'il est vrai que les chrétiens avaient déjà attenté sur sa vie. Libanius a dit l'un et l'autre, et n'est pas moins calomniateur dans l'un que dans l'autre.

Pour ce qui est des historiens ecclésiastiques, dont il semble que le ministre veuille s'appuyer, à cause seulement qu'ils n'ont pas *nié le fait*, il se trompe encore, car il cite en marge *Socrate* et *Sozomène*; mais voici ce que dit *Socrate* [2] : « *Pendant* « qu'il combat sans armes, se fiant à sa bonne for« tune, le coup dont il mourut vint on ne sait « d'où. Car quelques-uns disent qu'un transfuge « perse le donna; et d'autres, que ce fut un soldat « romain : et c'est le bruit le plus répandu, » *ajoute* cet historien; ce qui pourtant ne paraît pas véritable, puisqu'on voit tout le contraire dans plus d'historiens, et dans ceux mêmes qui étaient présents. « Mais Calliste, poursuit Socrate, un des gar« des de l'empereur, et qui a écrit sa vie en vers hé« roïques, dit qu'il fut tué par un démon : ce qu'il « a peut-être inventé par une fiction poétique, et peut« être la chose est-elle ainsi. » Voilà tout ce que dit Socrate, et il rejette assez clairement ce qu'on dit de ce prétendu chrétien, puisqu'il ne donne aucun lieu à cette opinion parmi les bruits incertains qu'ils racontent tous : sans même faire mention du sentiment de Libanius, que personne ne suivait. Théodoret en use de même [3], sans rien décider sur le fait; et sans même daigner répéter ce qu'avait imaginé Libanius, comme chose qui ne méritait et en effet n'avait trouvé aucune créance.

Il ne reste à examiner que Sozomène, dont le ministre fait son fort, mais sans raison. Car il raconte seulement qu'un « cavalier, en courant fort « vite, avait frappé l'empereur dans l'*obscurité*, « sans que personne le connût : qu'on ne sait point « qui le frappa : que les uns disent que ce fut un Per« san, et d'autre un Sarrasin : d'autres un soldat ro« main indigné contre l'empereur, qui jetait l'armée « romaine en tant de périls [4]. » Si cela est, ce ne fut donc pas le christianisme qui le poussa à faire ce coup : et tels étaient, selon Sozomène, les bruits populaires : après quoi il rapporte encore, pour ne rien omettre, le discours du sophiste Libanius; puis, en disant son avis, il se déclare pour l'opinion qui attribue cette mort à un coup du ciel, dont il

[1] *Lib.* XXV. — [2] *Lib.* X, *n.* 16. — [3] *Aur. in. Juliano.* — [4] *Ruf. Fest. Brev. ad Val. Aug.* — [5] *Philost. lib.* VII, *c.* 15. — [6] *Amm. Marc.* ibid. — [7] *Liban. Jul. Epitaph.*

[1] V° Avertiss. — [2] *Socr.* III, 2, *l.* — [3] *Theodor. Hist; lib.* III, 20, *édit.* 1642, *p.* 657. — [4] *Soz.* VI, 1, 2.

me pour garant « une vision où, dans une grande ssemblée des apôtres et des prophètes, après les laintes qu'on y fit contre Julien, on vit ceux de assemblée partir soudain, et peu après revenir omme d'une grande expédition, en disant que 'en était fait, et que Julien n'était plus. » Il ra- te à ce propos beaucoup d'autres choses qui ten- it à confirmer que Julien était mort par un coup aculeux; et ainsi le parti qu'il prend est directe- nt opposé à celui de M. Basnage, qui ne craint n tant que de voir les esprits célestes mêlés dans te mort. Il est vrai qu'en récitant le discours de anius qui accusait un chrétien, quoique ce ne soit là à quoi il s'en tient, il reconnaît que cela peut e; car en effet on ne prétend pas que tous les étiens soient incapables de faillir; et Sozomène use l'action par l'exemple de ceux qui ont été tant és, principalement *parmi les Grecs*, pour avoir les tyrans : discours qui peut avoir lieu contre anius et les païens, qui élevaient jusqu'au ciel tels attentats; mais que le christianisme ne re- jamais.

Voilà ces exemples de l'ancienne Église qu'on as avait tant vantés. Tout se réduit, dans le t, à la conjecture du seul Libanius, manifeste omniateur et ennemi juré des chrétiens; et dans logme, au sentiment du seul Sozomène, à qui, s *lui dénier dans les faits* l'autorité qu'il peut ir comme historien, nous refuserons hardiment le qui peut convenir à un docteur. Car enfin, est permis de mettre la main sur un empereur, s prétexte qu'il persécute l'Église, que deviennent déclarations qu'elle faisait durant la persécu- n, dans toutes ses apologies, lorsqu'elle y pro- tait solennellement qu'elle regardait dans les nces une seconde Majesté, que la première Ma- té, c'est-à-dire celle de Dieu, avait établie; en te qu'honorer le prince c'était un acte de reli- n, comme en violer la majesté c'était un sacri- e[1]? Que si M. Basnage a voulu penser que l'É- e du quatrième siècle, et sous Julien l'Apostat, dégénéré de cette sainte doctrine, il eût fallu nous guer un saint Basile, un saint Grégoire de Na- nze, un saint Ambroise, un saint Chrysostôme, saint Augustin, et les autres saints évêques elle reconnaissait pour ses docteurs, dont aussi sentiment unanime réglait celui de tous les fi- es. Mais le ministre n'a pas osé seulement les mmer; car il savait bien qu'en parlant souvent ntre Julien l'Apostat, et contre les autres prin- persécuteurs, ils n'ont eu et n'ont inspiré à tous peuples qu'un inviolable respect pour leur auto- . Je ne répéterai pas tout ce que j'ai dit sur cette tière dans le cinquième Avertissement[2], où il est plus clair que le jour que, loin de rien at- ter contre la personne des princes, l'Église, quoi- constamment la plus forte dans ce siècle, a sisté dans l'obéissance par maxime, par piété, par oir, autant que dans les siècles où elle était plus le. Seulement, pour fermer la bouche à notre ministre, je le ferai souvenir de ce témoignage de saint Augustin[1] : « Quand Julien disait à ses sol- « dats chrétiens : Offrez de l'encens aux idoles, ils « le refusaient : quand il leur disait : Marchez, « combattez, ils obéissaient sans hésiter. » Mais c'é- tait peut-être pour trouver plus commodément dans la mêlée l'occasion de l'assassiner. Laissons-le croire à M. Basnage, à Libanius, et aux autres ennemis de la piété. Saint Augustin dit tout autre chose de ces religieux soldats : « Ils distinguaient, dit-il, le Roi « éternel du roi temporel, et demeuraient assu- « jettis au roi temporel pour l'amour du Roi éter- « nel : parce que, poursuit le même Père, lorsque « les impies deviennent rois, c'est Dieu qui le « fait pour exercer son peuple. » Comment l'exer- cer, si ce n'est par la persécution? D'où ce grand homme conclut que, loin de rien entreprendre con- tre l'autorité et encore moins contre la personne du prince, *on ne peut pas refuser à cette puissance* établie de Dieu, comme il vient de le prouver, *l'o- béissance qui lui est due*. Saint Augustin fait deux choses en cette occasion, toutes deux entière- ment décisives : la première, il pose le fait cons- tant et public; c'est-à-dire l'obéissance que les sol- dats chrétiens rendirent toujours à Julien, sans s'être jamais démentis : secondement, il va au prin- cipe, selon sa coutume, et il montre que cette pra- tique constante et universelle des soldats chrétiens était fondée sur les maximes inébranlables de l'É- glise; « en sorte qu'on ne pouvait pas refuser à cette « puissance l'honneur qui lui était dû : » *Non pote- rat non reddi honos ei debitus potestati.* C'est d'un si grand évêque qu'il fallait apprendre la pra- tique inviolable aussi bien que la doctrine constante de l'Église sous Julien, et non pas de Libanius, ou même de Sozomène. Car, outre la différence qu'il y a entre un docteur si autorisé et un simple historien, Sozomène raisonne sur un récit en l'air, que lui-même croyait faux; et saint Augustin rap- porte un fait constant, dont il avait pour témoin tout l'univers : Sozomène répond à un païen selon les principes du paganisme, et saint Augustin propose les plus sûres et les plus saintes maximes du chris- tianisme; et, ce qui seul emporte la décision, So- zomène parle seul, sans qu'on puisse alléguer un seul chrétien qui ait parlé comme lui; et saint Au- gustin est soutenu, comme on l'a fait voir[2], par la tradition constante de tous les siècles passés, par le consentement unanime de tous les évêques de son temps.

Et puisque nous sommes tombés sur saint Au- gustin, pour ne m'en tenir pas ici seulement à ce que j'en avais rapporté ailleurs, vous serez bien aises, mes frères, de remonter avec lui jusqu'au principe qui peut rendre les guerres légitimes, afin d'en- tendre à fond combien sont injustes celles que les ministres ont fait entreprendre à vos pères, et qu'ils voudraient encore aujourd'hui vous faire imiter.

Saint Augustin, attaqué par diverses objections

Voyez Ve Avertiss. — [2] *Ibid.*

[1] *Ve Avertiss. Aug. in Psal.* CXXIV, *n.* 7; *tom.* IV, *col.* 1415. — [2] Ve Avert.

des manichéens, qui condamnaient beaucoup de pratiques et de lois de l'ancien Testament, comme contraires aux bonnes mœurs; pour connaître la règle des mœurs, consulte, avant toutes choses, *la loi éternelle*, c'est-à-dire, comme il la définit, *la raison divine et l'immuable volonté de Dieu, qui ordonne de conserver l'ordre naturel, et défend de le troubler*[1]. Puis venant à parler des guerres entreprises par l'ordre de Dieu, sous Moïse et les autres princes du peuple saint, il montre aux manichéens, qui les blâmaient, que si l'on peut entreprendre justement la guerre par l'ordre des princes, à plus forte raison le peut-on par l'ordre de Dieu, pour punir ou pour corriger ceux qui se rebellent contre lui[2]. Par ce moyen, il entre nécessairement dans le principe qui rend les guerres légitimes parmi les hommes; et là, en considérant la loi éternelle qui ordonne de conserver l'ordre naturel, il donne cette belle règle : « L'ordre naturel, dit-il[3], sur lequel est établie la tranquillité publique, demande « que l'autorité et le conseil d'entreprendre la guerre « soit dans le prince, et en même temps que l'exécution des ordres de la guerre soit dans les « soldats, qui doivent ce ministère au salut et à « la tranquillité publique. » Ainsi, selon l'ordre de la nature, que la loi éternelle veut conserver, saint Augustin établit dans le prince, comme dans le chef, la raison et l'autorité; et dans les soldats, comme dans les membres, un ministère qui lui est soumis : d'où il s'ensuit que quiconque n'est pas le prince ne peut commencer ni entreprendre la guerre. Autrement contre la nature il ôte à la tête l'autorité et le conseil, pour les transporter aux membres, qui n'ont que le ministère et l'exécution : il partage le corps de l'État : il y met deux princes et deux chefs : il fait deux États dans un État; et, rompant le lien commun des citoyens, il introduit dans un empire la plus grande confusion qu'on y puisse voir, et la prochaine disposition à sa totale ruine, conformément à cette parole de notre Sauveur : *Tout royaume divisé en lui-même sera désolé, et les maisons en tomberont l'une sur l'autre*[4].

Il ne faut donc pas s'étonner si saint Augustin n'a laissé aux soldats de Julien autre parti à prendre dans la guerre, que celui d'obéir à leur empereur, lorsqu'il leur disait : *Marchez;* s'ils marchent sans son ordre, et encore plus s'ils marchent contre son ordre, de membres ils se font les chefs, et renversent l'ordre public : ce qui va si loin, que qui combat même l'ennemi sans l'ordre du prince, se rend digne de châtiment : combien plus s'il tourne ses armes contre le prince lui-même, et contre sa patrie, comme on fait dans les guerres civiles!

Et de peur qu'on ne s'imagine qu'en combattant sous un prince injuste on ait part à l'injustice de ses entreprises, saint Augustin établit un autre principe[5]; ou plutôt du premier principe qu'il a établi, il tire cette conséquence : « qu'un homme « de bien qui en combattant suit les ordres d'un « prince impie, et ne voit pas manifestement l'injustice de ses desseins, ni une expresse défense « de Dieu dans ses entreprises, peut innocemment « faire la guerre en gardant l'ordre public et la « subordination nécessaire au corps de l'État; » c'est-à-dire en se soumettant à l'ordre du prince, qui seul en fait le lien : « en sorte, continue-t-il, « que l'ordre de la sujétion rend le sujet innocent, « lors même que l'injustice de l'entreprise rend le « prince criminel. » Tant il importe à l'ordre, dit le même Père, de *savoir ce qui convient à chacun*[1]; et tant il est véritable que l'obéissance peut être louée, encore même que le commandement soit injuste et condamnable.

Par là donc on voit clairement que dans les guerres on n'est assuré de son innocence que lorsque l'on combat sous les ordres de son prince; et qu'au contraire, lorsque l'on combat, ou sans son ordre, ou, ce qui est encore pis, contre son ordre et contre lui, comme dans les guerres civiles, la guerre n'est qu'un brigandage, et on commet autant de meurtres qu'on tire de fois l'épée.

Mais parce qu'on pourrait imaginer d'autres règles à suivre lorsqu'on est injustement opprimé par son prince légitime, saint Augustin fait voir dans la suite, par l'exemple de Jésus-Christ[2], qu'encore qu'il fût l'innocence même, et tout ensemble le plus parfait et le plus indignement opprimé de tous les justes, « il ne permet pas à saint « Pierre de tirer l'épée pour le défendre, et répare « par un miracle la blessure qu'il avait faite à un « des exécuteurs des ordres injustes qu'on avait « donnés contre lui : » montrant en toutes manières à ses disciples, et par ses exemples aussi bien qu'il avait fait par ses paroles, qu'il ne leur laissait aucun pouvoir ni aucune force contre la puissance publique, quand ils en seraient opprimés avec autant d'injustice et de violence qu'il l'avait été lui-même.

Ainsi, loin de conclure, comme a fait M. Jurieu, que Jésus-Christ, en commandant à ses disciples d'avoir des épées, avait intention de leur commander en même temps de s'en servir pour le défendre contre ses injustes persécuteurs[3], saint Augustin remarque, au contraire[4], « qu'il avait « bien ordonné d'acheter une épée; mais qu'il « n'avait pas ordonné qu'on en frappât, et même « qu'il reprit saint Pierre d'avoir frappé de lui-« même » et sans ordre : afin de lui faire entendre qu'il n'est permis aux particuliers d'employer l'épée qu'avec l'ordre ou la permission de la puissance publique, et qu'il est encore bien moins permis de l'employer contre elle-même, dans quelque abus qu'elle tombe. C'est aussi manifestement ce que Jésus-Christ nous fait voir, lorsqu'à l'occasion de ces épées et des coups que ses disciples en donnèrent : *Il faut*, dit-il[5], *que cette prophétie soit encore accomplie de moi : Il a été mis au nombre des scélérats;* mettant manifestement au

[1] *Cont. Faust. lib.* XXII, *cap.* 27; *tom.* VIII, *col.* 378. — [2] Ibid. *cap.* 74; *col.* 404 *et seq.* — [3] Ibid. *cap.* 75. — [4] *Matth.* XII, 25. *Luc.* XI, 17. — [5] Ibid, *cap.* 75.

[1] Ibid. *cap.* 73. — [2] Ibid. *cap.* 76, 77. — [3] V[e] *Avert.* — [4] Ibid. *cap.* 77. — [5] *Luc.* XXII, 37.

rang des crimes, la résistance que voulurent faire ses disciples à la puissance publique : encore que ce fût dans une occasion où l'injustice et la violence furent poussées au dernier excès, ainsi que nous l'avons plus amplement expliqué ailleurs[1].

Selon ces paroles de Jésus-Christ, il ne reste plus aux fidèles opprimés par la puissance publique, que de souffrir à l'exemple du Fils de Dieu, sans résistance et sans murmure, et de répondre comme lui à ceux qui voudraient combattre pour les en empêcher : *Ne voulez-vous pas que je boive le calice que mon Père m'a préparé*[2] ? C'est ce qu'a fait Jésus-Christ, et c'est ce qu'il prescrit aux siens : *Il leur présente*, dit saint Augustin[3], le calice qu'il a pris; et sans leur permettre autre chose, *il les oblige à la patience par ses préceptes et par ses exemples.* C'est pourquoi, dit le même Père[4], « quoique « le nombre de ses martyrs fût si grand, que s'il « avait voulu en faire des armées, et les protéger « dans les combats, nulle nation et nul royaume « n'eût été capable de leur résister, » il a voulu qu'ils souffrissent : parce qu'il ne convenait pas à ses enfants humbles et pacifiques de troubler l'ordre naturel des choses humaines, ni de renverser, avec l'autorité des princes, le fondement des empires et de la tranquillité publique.

Telle est la doctrine de saint Augustin, qui se trouve renfermée tout entière dans ce seul mot de saint Paul : *Ce n'est pas en vain que le prince porte l'épée comme ministre de Dieu, et comme vengeur des crimes*[5]; par où il montre que le prince est seul armé dans un État : qu'on n'a nulle force que sous ses ordres : que c'est à lui seul à tirer l'épée que Dieu lui a mise en main pour la vengeance publique : et que l'épée tirée contre lui est celle que Jésus-Christ ordonne de remettre dans le fourreau. Ainsi les guerres civiles, sous prétexte de se défendre de l'oppression, sont des attentats; et saint Augustin, qui a établi cette vérité par de si beaux principes, n'a été que l'interprète de saint Paul.

Selon ces lois éternelles qui ont réglé durant les persécutions la conduite de l'Église, et qu'elle n'a constamment jamais démenties, elle n'avait garde d'approuver le soulèvement du peuple de Constantinople contre l'empereur Anastase, où ce bel ordre et si naturel des choses humaines était si étrangement renversé, que les membres mettaient en péril non-seulement l'autorité, mais encore la vie de leur chef : encore moins eût-elle approuvé ce prétendu attentat d'un soldat chrétien contre Julien, qui selon les règles de l'Église, quoi que Sozomène en eût pu dire, eût passé pour une entreprise contre la loi éternelle, et même pour un sacrilége contre la seconde Majesté.

Pour ce qui regarde les Arméniens sujets à la Perse, ou, comme on les appelait, les Pers-Arméniens, qui, maltraités pour leur religion par le roi de Perse, se donnèrent à l'empereur Justin; il faudrait savoir, pour en juger, à quelles conditions le royaume d'Arménie était sujet à celui de Perse.

[1] I[re] Avert. — [2] *Joan.* XVIII, 11. — [3] *Aug.* ibid. *cap.* 76. — [4] *Cont. Faust. etc. cap.* 70. — [5] *Rom.* XIII, 4.

Car tous les peuples ne sont pas sujets à même titre; et il y en a dont la sujétion tient autant de l'alliance et de la confédération, que de la parfaite et véritable dépendance : ce qui se remarque principalement dans les grands empires et surtout dans leurs provinces les plus éloignées, au nombre desquelles était la Pers-Arménie, dans le vaste royaume de Perse. Elle avait été détachée du reste de l'Arménie; et tout ce royaume avait autrefois appartenu aux Romains, mais à des conditions bien différentes du reste des peuples sujets : puisque l'empire romain n'exerçait aucun droit sur ceux-ci, que celui de leur donner un roi de leur nation et du sang des Arsacides; sans au surplus en rien exiger, ni se mêler de leur gouvernement.

Après même qu'ils eurent cessé d'avoir des rois, ils conservaient de grands priviléges, et prétendirent en général devoir vivre selon leurs lois, et en particulier d'être exempts de tous impôts[1] : en sorte qu'en étant chargés, ils se donnèrent au roi de Perse. Si la partie de ce royaume qui fut depuis sujette à la Perse, en s'unissant à ce grand empire s'était réservé ou non quelque droit semblable, et avait fait ses conditions sur la religion chrétienne, qu'elle avait presque reçue dès son origine, c'est ce que les historiens de M. Basnage ne nous disent pas[2], ni aucune des circonstances qui pourraient nous faire juger jusqu'à quel degré on pourrait condamner ou excuser la défection de ces peuples. Mais comme ces historiens nous racontent dans le même temps, et pour la même cause, une semblable action des Ibériens, nous pouvons juger de l'une par l'autre. Or constamment les Ibériens, quoique sujets de la Perse, ne l'étaient pas si absolument qu'ils n'eussent leur roi, et n'usassent de leurs lois. C'est Procope qui nous l'apprend[3], et que le roi des Ibériens qui se retira d'avec les Perses pour s'attacher aux Romains, s'appelait Gurgène; ces peuples, qui avaient leurs rois, ordinairement étaient bien sujets du grand roi de Perse pour certaines choses, et devaient le suivre à la guerre : mais dans le reste le roi de Perse n'exerçait sur eux aucune souveraineté[4]. Ainsi on peut croire que les Ibériens et leur roi étaient soumis à l'empire persien à peu près aux mêmes conditions que les Laziens leurs voisins (c'était l'ancienne Colchos) l'étaient aux Romains; et tout le droit des Romains consistait à envoyer au roi de Colchos les marques royales, sans en pouvoir exiger d'autres services.

Telle était la condition de ces peuples. Mais, après tout, que nous importe; puisque dans le fond, et quoi qu'il en soit, si les Pers-Arméniens étaient sujets aux mêmes conditions que les Perses, leur sentence est prononcée dès le temps de la persécution de Sapor, où nous avons vu les évêques et les chrétiens, accusés d'intelligence avec les Romains, s'en défendre comme d'un crime, et repousser cette accusation comme une manifeste calomnie[5]. On sait aussi que Constantin ne fit autre chose que

[1] *Proc. Pers. l.* 1, *c.* 3. — [2] *Evag. lib.* V. *Theoph. Byzanc. apud Phot. Joan. Biclar. in Chron.* — [3] *Proc. Pers.* I, 12; II, 8, 15. — [4] *Ibid.* II, 16. — [5] I[re] *Avert.*

d'écrire en leur faveur, comme nous l'avons fait voir par Sozomène [1]; et nous y ajoutons maintenant le témoignage conforme de Théophane, qui assure en termes formels qu'ils *furent calomniés par les Juifs et par les Perses* [2]. Ainsi les Pers-Arméniens, s'ils étaient sujets comme les autres et à même condition, ne peuvent qu'augmenter le nombre des rebelles que la loi éternelle condamne.

On voit clairement par là que les exemples de M. Basnage, à la manière qu'il nous les propose, sont des exemples réprouvés. Ce ne sont donc pas des exemples de l'ancienne Église, dont aussi on ne nous fait voir aucune approbation.

Ainsi, ceux qui nous les proposent, au lieu d'autoriser leurs attentats, en prononcent la condamnation, et montrent qu'il ne leur reste plus aucune ressource.

On s'imaginera peut-être que la réforme, si souvent livrée au mauvais esprit qui la poussait à la révolte, n'aura qu'à la désavouer, et tous ceux qui l'ont excitée. Mais non : car on a vu, par des pièces qui ne souffrent aucune réplique, que ceux qui ont excité la révolte, et qui l'ont autorisée par leurs décrets, sont les ministres eux-mêmes, sans en excepter les réformateurs; et que le peuple réformé a été porté à prendre les armes contre son roi et sa patrie par les décrets des synodes les plus authentiques.

Telle a été l'accusation que j'ai intentée à la réforme : et il ne faut pas s'étonner si elle est tombée, en se défendant, dans de manifestes contradictions. Car voici la juste sentence du souverain Juge : Ceux qui combattent la loi éternelle de la vérité, sur laquelle est établi l'ordre du monde, par une suite inévitable de leur erreur sont forcés à se contredire eux-mêmes; et c'est ce qui a causé dans la réforme les variations infinies qu'on a vues dans cette matière. La loi de la vérité, gravée dans les cœurs, l'avait forcée à ne montrer au commencement que douceur et que soumission envers les puissances. Aussitôt qu'elle s'est senti de la force, elle a mis en évidence ce qu'elle portait dans le sein; elle a changé de langage comme de conduite : et le même esprit de vertige et de variation, qui a paru dans tout le parti, s'est fait sentir en particulier dans les auteurs qui ont écrit pour sa défense.

Nous avons vu dans l'Histoire des Variations [3] que la réforme, si souvent vaincue et tellement désarmée que la révolte était impossible, s'est tournée à faire voir, si elle pouvait, que ces guerres qu'on lui reprochait étaient guerres de politique, où la religion n'avait aucune part; et c'est à quoi les meilleures plumes du parti, les Bayle, les Burnet, les Jurieu même ont consumé leur esprit; mais on ne veut plus maintenant s'en tenir là : on veut que la réforme arme de nouveau, si elle peut; et le même Jurieu qui a condamné les guerres civiles, comme contraires à l'esprit du christianisme, sonne maintenant le tocsin, et n'oublie rien pour montrer que ces guerres sont légitimes : il méprise l'ancienne Église; il profane l'Ecriture en cent endroits; il dogmatise, il prophétise : tout lui est bon, pourvu qu'il vienne à son but de porter le flambeau de la rébellion dans sa patrie qu'il a renoncée.

[1] *Soz.* II, 8. — [2] *Theoph. Chronogr. an.* 5817, *p.* 19. — [3] *Var. liv.* X.

Qu'on ne s'imagine pas que le ministre Basnage soit moins agité de cet esprit de la secte, sous prétexte qu'il paraît plus modéré. Il a fait plus que le ministre Jurieu, puisqu'il n'a pas craint d'attribuer non-seulement des révoltes, mais encore des parricides à l'ancienne Église, ce que l'autre n'avait osé. Il ne faut pas s'étonner, après cela, s'il excuse toutes les guerres civiles, et jusqu'à la conjuration d'Amboise [1]; mais il ne peut pas demeurer ferme dans un sentiment si insoutenable : en même temps qu'il trouve justes tous ces attentats, il fait les derniers efforts pour en défendre la réforme et ses synodes; c'est-à-dire que toutes ces bonnes actions, au fond lui paraissent dignes d'être désavouées; et pendant que sa plume les justifie, sa conscience lui dicte au dedans que ce sont des crimes. C'est ce qui jette l'esprit de vertige et de contradiction dans sa défense; puisque les deux moyens *qu'il y emploie*, se combattent l'un l'autre : il soutient *que toutes les* guerres des prétendus réformés sont justes; et en même temps il fait violence à toutes les histoires, pour nous faire accroire que la religion n'y a point de part. Mais quelle difficulté de lui donner part à ce qui est juste? C'est ce qu'on ne comprend pas; et cependant, sans nous contenter de cet avantage, nous montrerons dans le reste de ce discours non-seulement que ces deux moyens sont incompatibles, mais encore que chacun des deux est mauvais en soi.

« Il est aisé, dit M. Basnage [2], de justifier notre premier attentat, malgré les démonstrations « que M. de Meaux a produites : car un prince du « sang était l'auteur de l'entreprise d'Amboise, « qui fut formée par tous les ennemis de la maison « de Guise, sans aucune distinction de religion. Je « ne sais, conclut-il ensuite, si cela se doit appeler « rébellion. » Mais d'abord, et sans encore entrer plus avant dans le fond, où trouve-t-il qu'un prince du sang, qui après tout est un sujet, puisse autoriser les ennemis du duc de Guise et du cardinal son frère à attenter sur leurs personnes, et à les enlever dans le palais du roi et entre ses bras? « Le « roi, faible et jeune, dit-il, ne gouvernait pas lui-« même. » S'il est permis, sous ce prétexte, de faire des coups de main, quels États sont en sûreté dans la jeunesse des rois? Le ministre, qui est né Français, et qui doit savoir les lois du royaume, n'ose nier que François II n'y fût reconnu majeur selon ces lois. Était-il donc permis d'usurper sur lui l'autorité souveraine, et de lui arracher l'épée que Dieu lui avait mise en main, pour la mettre entre les mains d'un prince du sang, qui n'était que plus obligé par sa naissance à respecter l'autorité royale? M. Basnage cite par deux fois Castelnau, *qui fut employé*, dit-il [3], *pour savoir le secret de*

[1] *T.* I, *l.* II, *ch.* 6, *p.* 512, 513. — [2] *Basn.* ibid. *p.* 512. — [3] *Basn.* ibid. *p.* 513, 514.

la conjuration, et qui assure qu'on avait dessein de procéder contre ceux de Guise *par toutes les formes de la justice*. Mais il supprime ce que dit le même auteur, que « les protestants conclurent « qu'il fallait se défaire du cardinal de Lorraine et « du duc de Guise par forme de justice, s'il était « possible, pour n'être estimés meurtriers [1]. » C'est dire assez clairement que le nom de la justice était le prétexte, et qu'à quelque prix que ce fût on les voulait faire périr. Mais puisqu'on allègue cet auteur, digne en effet de toute croyance par son désintéressement et son grand sens, écoutez, mes frères, comme il parle de vos ancêtres : écoutez vous-même, monsieur Basnage, qui en faites un de vos témoins, comme il explique les causes de la conjuration d'Amboise [2] : « Les protestants de France se « mettant devant les yeux l'exemple de leurs voisins, « c'est à savoir des royaumes d'Angleterre, de Da- « nemarck, d'Écosse, de Suède, de Bohême, etc., où « les protestants tiennent la souveraineté, et ont ôté « la messe; à l'imitation des protestants de l'Empire « se voulaient rendre les plus forts, pour avoir « pleine liberté de leur religion : comme aussi es- « péraient-ils et pratiquaient leur secours et ap- « pui de ce côté-là, disant que la cause était com- « mune et inséparable. » Ainsi les protestants de France pratiquaient dès lors le secours de ceux d'Allemagne [3], sous prétexte que la cause était commune. C'est ce qui avait déjà éclaté en diverses occasions; et depuis peu très-clairement, lorsque les princes de la Confession d'Ausbourg, sollicités par les huguenots à se mêler du gouvernement de ce royaume, *les obligèrent à demander qu'on donnât au roi* François II *un légitime conseil*. Étrange hardiesse pour des sujets, de vouloir qu'on gouvernât le royaume au gré des étrangers! mais ce n'était là qu'un commencement; et ce qui parut dans la suite, où les armes des étrangers furent ouvertement appelées, fit bien voir ce que la réforme méditait dès lors. Voilà donc, selon Castelnau, quel fut le *dessein des protestants* lorsqu'ils ourdirent ce noir attentat de la conspiration d'Amboise. Ils voulaient se rendre les maîtres, et *pratiquaient* déjà secrètement pour cela *le secours des étrangers*. Par quelle autorité, et de quel droit? Mais continuons la lecture de Castelnau : « Les chefs du parti « du roi, poursuit cet auteur, n'étaient pas igno- « rants des guerres avenues pour le fait de la re- « ligion ès lieux susdits; mais les peuples, ignorants « pour la plupart, n'en savaient rien, et beaucoup « ne pouvaient croire qu'il y en eût une telle mul- « titude en France, comme depuis elle se découvrit, « ni que les protestants osassent ou pussent faire « tête au roi, et mettre sus une armée, et avoir « secours d'Allemagne comme ils eurent. » Remarquez tous ces desseins, monsieur Basnage, et osez dire qu'il n'y a pas là de *rébellion*. Vous voyez en termes précis le contraire dans votre auteur : il prend soin de vous expliquer la disposition du peuple ignorant qui ne connaissait ni le pouvoir ni les desseins des protestants, ce qui leur donnait espérance de pouvoir engager le peuple dans leurs attentats sous d'autres prétextes; mais au fond le dessein était de rendre leur religion maîtresse en France, en opprimant, comme vous voyez, le *parti du roi* : car c'est ainsi *que le nomme* cet historien. Il poursuit : « Aussi ne s'assemblaient-ils pas seulement « (les protestants) pour l'exercice de leur religion, « ains aussi pour les affaires d'État, et pour essayer « tous les moyens de se défendre et assaillir, de « fournir argent à leurs gens de guerre, et faire des « entreprises sur les villes et forteresses pour avoir « quelques retraites. » Après cela vous ne voulez pas qu'on ait tenu ni qu'on tienne encore leurs assemblées pour suspectes, pendant que sous prétexte de religion ils font des menées secrètes contre l'État! Osez dire que tout cela n'est pas véritable, et qu'il ne fut pas résolu dans l'assemblée de Nantes de lever de l'argent et des troupes, et d'allumer la guerre civile par tout le royaume : dites que tout cela ne se fit pas à l'instigation de la Renaudie, ensuite des résolutions de cette assemblée : dites encore que la Renaudie, huguenot lui-même, ne fut pas établi par les huguenots et par leur chef pour être le conducteur de la conjuration d'Amboise, qui éclata quelques mois après. Par quelle autorité et par quel droit faisait-on toutes ces menées? La loi éternelle et l'ordre public les souffrent-ils dans les États? Mais écoutez comme conclut Castelnau : *Après donc avoir levé nombre de leurs adhérents par toute la France* (c'est toujours les protestants dont il parle), *et connu leurs forces et leurs enrôlements* : voilà, ce me semble, assez clairement prendre l'épée, contre le précepte de saint Paul, qui la met uniquement en la main du prince, ou qui assure plutôt que c'est Dieu qui l'y a mise. Mais continuons : *ils conclurent qu'il fallait se défaire du cardinal de Lorraine et du duc de Guise, et par forme de justice, s'il était possible, pour n'être pas estimés meurtriers*. Voilà la belle justice des protestants, selon cet auteur tant cité par M. Basnage : mais voilà, ce qui est pis, le fond du dessein; et sous le prétexte de punir les princes de Guise, c'était au *parti du roi* et à sa souveraineté qu'on en voulait, puisqu'on levait malgré lui des troupes et de l'argent dans tout le royaume, pour occuper ses places et ses provinces.

M. Basnage croit tout sauver en dissimulant le fond du dessein, et en disant « qu'il s'y agissait « seulement de savoir si les lois divines et humai- « nes permettaient d'arrêter un ministre d'État, « avant que d'avoir fait son procès : défaut de for- « malité, continue-t-il [1], qui se trouvait dans l'en- « treprise d'Amboise, auquel on tâcha de suppléer « par des informations secrètes. » Mais s'il ne veut pas écouter la loi éternelle, qui lui dira dans le fond du cœur que ces *informations secrètes* faites sans autorité, par les ennemis de ces princes, étaient

[1] *Cast. l.* I, *c.* 7, *édit. de Lab. p.* 15. — [2] *Ibid.* — [3] *Thu.* XXIII, *t.* I, *p.* 687.

[1] *Basn.* ibid. *p.* 514.

de manifestes attentats; qu'il écoute du moins son auteur, qui lui déclare que *telles informations et procédures, si aucunes y en avaient, étaient folies de gens passionnés contre tout droit et raison*[1].

Telles sont les défenses de M. Basnage, et celles de tout le parti, car il n'y en a point d'autres; et ce ministre en explique le mieux qu'il peut les raisons. Mais si ces raisons sont bonnes, il ne faut point parler de gouvernement, ni de puissance publique; et il n'y aura, pour tout oser, qu'à donner un prétexte au crime.

Mais en tout cas, nous dit-il[2], ce n'est pas un crime de la réforme, puisque « l'entreprise fut formée par tous les ennemis de la maison de Guise, « sans aucune distinction de religion. » Son auteur le dément encore; et si ce n'est pas assez de ce qu'on en a rapporté, pour montrer que les protestants étaient les auteurs de l'entreprise, le même historien raconte encore[3] « qu'il fut envoyé par Sa Majesté, pour apprendre quelle était la délibération des « conjurés; et qu'il fut vérifié qu'une assemblée de plusieurs ministres, surveillants, gentilshommes et au« tres protestants de toute qualité, s'était faite en la « ville de Nantes. » On voit donc, plus clair que le jour, que c'est l'entreprise et l'assemblée des protestants. Il continue: *La Renaudie*, protestant lui-même par dépit et par vengeance, comme on a vu[4], « communiqua le secret à des Avenelles, qui trouva « cet expédient fort bon; aussi était-il protestant. » C'est donc, encore une fois, l'affaire de la secte. Dans la suite de l'entreprise, Castelnau parle toujours du *rendez-vous des protestants*, et de la requête que les conjurés devaient présenter au roi, « pour être assurés par le moyen de cette requête, « qui se devait présenter pour la liberté de leurs con« sciences, de quelque soulagement au reste de la « France[5]. » C'était donc, pour la dernière fois, une requête des protestants; mais il ne faut pas oublier que cette requête se devait prétenter à main armée, et par des gens soutenus d'un secours de cavalerie dispersée aux environs[6] : ce que le même Castelnau trouve avec raison « fort étrange, et du tout « contre le devoir d'un bon sujet, principalement « d'un Français obéissant et fidèle à son prince, de « lui présenter une requête à main armée[7]. » Mais enfin le fait est constant, non-seulement par Castelnau, mais encore unanimement parmi les auteurs, sans en excepter les protestants; et cependant ce n'est pas là une rébellion, ni une entreprise de la réforme, si nous en croyons M. Basnage.

Mais, dira-t-il, dans cette requête on demandait aussi le soulagement du peuple. Il n'y a donc qu'à le demander *à main armée*, pour être innocent, et la réforme sera lavée d'une rébellion si ouverte, à cause qu'à la manière des autres rebelles, ceux-ci l'auront revêtue d'un prétexte du bien public? Mais qui ne voit au contraire que les plus noirs attentats deviendraient légitimes par ce moyen, et que le comble de l'iniquité c'est de donner un beau nom au crime?

Mais, dit-on, il y entra quelques catholiques. Quoi donc! quelques mauvais catholiques, entraînés dans un parti de protestants, le feront changer d'esprit, de dessein et de nom même? on oubliera que le chef du parti était un prince huguenot; que la Renaudie, huguenot, en était l'âme; que le ministre Chandieu était son associé; que ceux à qui on se fiait étaient de même secte; que les huguenots composaient le gros du parti; que l'action devait commencer par une requête pour la liberté de conscience[1]; qu'après la conjuration découverte, l'amiral, interrogé par la reine sur ce qu'il y avait à faire pour en prévenir les suites, ne lui proposa que la liberté de conscience[2]? On oubliera tout cela; et on aura tant de complaisance pour les protestants, qu'on croira la conjuration entreprise pour toute autre fin.

Mais l'affaire fut découverte par deux protestants, qui se repentirent d'y être entrés[3]. *Il y eut deux hommes fidèles dans tout un parti. Donc il est absous.* Qui fit jamais un raisonnement si *pitoyable?*

Il ne sert de rien de nous dire encore que les conjurés avaient protesté de ne point attenter sur la vie du roi, ni des personnes royales[4]. Car aussi aurait-on pu espérer de trouver autant qu'il fallait de conjurés, en leur déclarant un dessein si exécrable? Mais enfin, sans attenter sur la vie du roi, n'était-ce pas un crime assez noir que d'entrer dans son palais à main armée, soulever toutes ses provinces, le mettre en tutelle, se rendre maître de sa personne sacrée et de celle des deux reines, sa mère et sa femme, jusqu'à ce qu'on eût fait tout ce qu'on voulait? M. Basnage dissimule toutes ces choses, parce qu'elles ne souffrent point de repartie, et croit la réforme assez innocente, pourvu qu'elle soit exempte d'avoir attenté sur la vie du roi. Mais qui répondait aux complices de ce qui pouvait arriver dans un si grand tumulte, et de toutes les noires pensées qui auraient pu entrer dans l'esprit d'un prince devenu maître de son roi et de tout l'État? Comment peut-on justifier de tels attentats? et n'est-ce pas se rendre sourd à la vérité éternelle, qui établit l'ordre des empires et consacre la majesté des souverains?

C'est se moquer ouvertement, après cela, que de dire qu'on voulait tout faire contre les princes de Guise et dans tout le reste *par l'ordre de la justice et par les états-généraux*[5]. Mais si le roi ne voulait pas les convoquer; si les états, plus religieux que les protestants, refusaient de s'assembler au nom du prince de Condé, qui ne pouvait les convoquer qu'en se faisant roi; qu'aurait-on fait? Les conjurés auraient-ils posé les armes, et remis non-seulement le roi et les reines, mais encore les princes de Guise, en liberté? On insulte à la foi publique, lorsqu'on s'imagine pouvoir persuader au

[1] *Casteln.* ibid. *ch.* 7, *p.* 16. — [2] *Basn.* ibid. *p.* 512. — [3] *Cast. ibid. p.* 8. — [4] *Var. liv.* X, *p.* 8. — [5] *Ch.* 8, 9. — [6] *Th.* XXIII, t. I, 675. — [7] *Liv.* II, *c.* I, *pag.* 25.

[1] Ibid. *Th.* XXV, 675. — [2] *Thuan.* ibid. *p.* 676. *Cas. l.* II, *p.* 24. *Bez.* III, 264. — [3] *Basn.* ibid. — [4] *Ibid.* — [5] *Basn.* ibid., *p.* 514, 515.

nonde de tels contes. Aussi l'histoire dit-elle nettement que sans hésiter on aurait massacré le duc le Guise et son frère le cardinal, s'ils ne promettaient de se retirer de la cour et des affaires[1]. On sait le nom de celui qui s'était chargé de tuer le duc[2] : et après un si beau commencement, qui peut répondre de tous les excès où se serait emporté un peuple appâté de son sang? Telle fut la résolution que fit prendre la Renaudie dans l'assemblée de Nantes, après avoir invoqué le nom de Dieu. Car Bèze sait bien remarquer que c'est par là qu'il commença[3] : après cela tout est permis; et pourvu qu'on donne à l'assemblée un air de réforme, on peut destiner des assassins à qui l'on veut, fouler aux pieds toutes les lois, forcer le roi dans son palais, et mettre en feu tout le royaume.

Que si à la fin on est forcé d'avouer que cette conjuration est un crime abominable, il faut avouer encore avec la même sincérité que c'est un crime de la réforme, un crime entrepris par dogme, par expresse *délibération de jurisconsultes et de théologiens protestants*, comme l'assure M. de Thou en termes formels[4]; un crime approuvé des ministres et en particulier de Bèze, qui en avait fait l'éloge dans son Histoire ecclésiastique[5]. Les passages en sont rapportés dans le livre des Variations[6] : le prince de Condé, selon Bèze[7], est un héros chrétien, pour avoir en cette occasion *postposé toutes choses* AU DEVOIR *qu'il avait à sa patrie, à Sa Majesté et à son sang :* la province de Saintonge est louée d'*avoir fait* SON DEVOIR *comme les autres; combien qu'*UNE SI JUSTE *entreprise, par la* DÉLOYAUTÉ *de quelques hommes, ne succédât comme on le désirait.* Ainsi ces réformateurs renversent tout : ils appellent *justice* une affreuse conspiration, et *déloyauté* le remords de ceux qui se repentent d'un crime; ils sanctifient les attentats les plus noirs, et ils en font un *devoir*, tant pour les princes du sang que pour les autres sujets.

M. Basnage a vu cet endroit de Bèze dans l'Histoire des Variations, et il fait semblant de ne le pas voir. C'est sa perpétuelle coutume : ce ministre croit tout sauver, en dissimulant ce qui ne souffre point de repartie; en récompense, il soutient que parmi les consultants qui autorisèrent la conjuration il y avoit des *jurisconsultes papistes :* du moins il n'ose avancer qu'il y eût des théologiens de notre religion; ni démentir M. de Thou, qui n'y admet que des protestants. Mais si le ministre veut mettre les nôtres parmi les jurisconsultes, qu'il les nomme : qu'il nomme un seul auteur catholique qui ait approuvé cette entreprise; comme nous lui nommons Bèze, qui en fait l'éloge. Mais pourquoi lui nommer ce réformateur et les autres de même temps? Je nomme à M. Basnage M. Basnage lui-même, et je lui demande devant Dieu quel intérêt il peut prendre à excuser, comme il fait, une si noire entreprise, si la réforme, comme il le prétend, n'y a point de part.

Enfin, pour dernière excuse, on nous dit que plusieurs des chefs du parti improuvèrent ce dessein. M. Bayle nomme l'amiral, à qui on n'osa jamais le confier; et s'il l'eût su, dit Brantôme, *il aurait bien rabravé les conjurateurs et révélé le tout*[1]. Calvin même, qui sut l'entreprise, dit M. Basnage[2], déclara une et deux fois *qu'il en avait de l'horreur*, et il le prouve par ses lettres, que j'ai aussi alléguées dans l'Histoire des Variations[3]. Mais si Calvin et l'amiral ont en effet et de bonne foi détesté un crime si noir, comment ose-t-on aujourd'hui le justifier? Qui ne voit ici qu'on se moque, et qu'il n'y a dans les réponses des ministres ni sincérité ni bonne foi? Calvin, je l'avoue, improuva beaucoup l'entreprise après qu'elle eut manqué, et s'en disculpe autant qu'il peut : mais si Bèze avait remarqué, dans le fond et dès l'origine, qu'elle lui eût paru criminelle plutôt que mal concertée, en aurait-il entrepris si hautement la défense? Y avait-il si peu de concert entre ces deux chefs de la réforme sur la règle des mœurs, et sur le devoir des sujets? Bèze aurait-il proposé comme une chose approuvée *par les plus doctes théologiens*, ce que Calvin aurait détesté jusqu'à en avoir de l'horreur? Calvin tenait-il un si petit rang parmi les théologiens de la réforme? M. Basnage, selon sa coutume, dissimule tout cela, et se contente de dire que *M. de Meaux fait éclater son injustice contre Calvin d'une manière trop sensible*[4]. Pourquoi? Parce que je dis que ce prétendu réformateur, à prendre droit par lui-même, agit trop mollement en cette occasion, et qu'il devait dénoncer le crime[5]. Mais l'amiral lui en donnait l'exemple; puisqu'on vient de voir qu'il était en disposition de tout révéler, s'il l'eût su : il ne fallait pas qu'un réformateur sût moins son devoir qu'un courtisan. M. Basnage devait répondre à cette raison, avant que de m'accuser d'une injustice si *sensible* envers Calvin. Mais il ne pénètre rien, et ne fait que supprimer les difficultés. Cependant, comme s'il avait satisfait à celle-ci, qui est si pressante et si clairement exposée dans l'Histoire des Variations, il demande avec un ton de confiance : *Que pouvait faire Calvin, qu'il n'ait fait?* Ce qu'il pouvait? Rompre absolument l'entreprise, en la faisant déclarer au roi ou à la justice. L'ordre des empires le veut, la loi éternelle l'ordonne : si Calvin en ignorait les règles sévères, pourquoi prenait-il le titre de *réformateur?* Il était Français, et faisait semblant de conserver dans Genève les sentiments d'un bon citoyen et d'un bon sujet[6]. Quand donc il l'en faudrait croire, et se persuader, sur sa parole, qu'il a fait véritablement tout ce qu'il raconte, après que le coup a failli; toujours de son aveu propre il demeurera impliqué dans le crime, puisqu'il l'a su sans le révéler. Lorsqu'on sait un complot d'assassinat, on n'en est pas quitte pour l'improuver : il faut avertir

[1] *Thuan.* 675. — [2] *Brant. Vie de Guise; le Labour. Add. à Casteln. t.* I, *l.* I. *p.* 398. — [3] *Liv.* III, 252. — [4] *Thuan. Ib.* — [5] *Hist. Eccles.* III, 251. — [6] *Var. liv.* X, *n.* 26. — [7] *Bez. ibid.*, *p.* 313.

[1] *Var. liv.* X. — [2] *P.* 516. — [3] *Var. liv.* X. — [4] *Basn.* ibid. — [5] *Var. liv.* X. — [6] *Ve Avert.*

celui qui est en péril; et en matière d'État, il faut du moins faire entendre au coupable que, s'il ne se désiste d'un si noir dessein contre son roi et sa patrie, on en avertira le magistrat : autrement on y participe. Et voilà le chef de la réforme, quoi qu'en dise M. Basnage, complice manifestement, selon la loi éternelle, du crime des conjurés.

Il l'a été beaucoup davantage des guerres civiles. Que diriez-vous d'un docteur, si, écrivant à un chef de rebelles ou de voleurs, qui se glorifierait d'être son disciple; au lieu de lui faire sentir l'horreur de son crime, il lui prescrivait seulement, comme à un homme autorisé par le public, les lois d'une milice légitime ? C'est précisément ce qu'a fait Calvin. J'ai rapporté une lettre qu'il écrit au baron des Adrets, le plus ardent et le plus cruel de tous les chefs de la réforme. Dans cette lettre, il ne blâme que les viol nces, la déprédation des reliquaires, et les autres choses de cette nature faites *sans l'autorité publique*. Mais il se garde bien de lui dire que le titre même du commandement, qu'il usurpait, était destitué de cette autorité : par conséquent que la guerre, entreprise de cette sorte, était non-seulement dans ses excès, mais encore dans son fond, une révolte, un attentat, et en un mot un brigandage plutôt qu'une guerre légitime. Au lieu de lui reprocher son impiété à tourner ses armes infidèles contre sa patrie et contre son prince, il se contente de lui dire, comme saint Jean faisait aux soldats légitimement enrôlés sous les étendards publics : *Ne faites pas de violence, et contentez-vous de votre paye*[1]. Les catholiques et les protestants concluent d'un commun accord de cette décision de saint Jean, avec saint Augustin et les autres Pères, que la guerre sous un légitime souverain est permise : puisque saint Jean n'en reprenant que les excès, il s'ensuit qu'il en approuve le fond. Mais, par la même raison, on démontre manifestement à Calvin qu'il autorisait la guerre civile. M. Basnage répond premièrement, qu'*on ne dit pas toujours tout dans une lettre*[3]; et que Calvin avait assez expliqué ailleurs[4] qu'*il fallait obéir aux rois, lors même qu'ils étaient méchants et indignes de porter le sceptre*. Le ministre voudrait nous donner le change. La question n'était pas s'il fallait obéir aux mauvais rois. La réforme ne prenait pas pour prétexte de sa révolte leur injustice en général, mais en particulier la seule persécution : c'était donc contre cette erreur que Calvin la devait munir, pour lui ôter les armes des mains; et il fallait lui montrer qu'à l'exemple de l'ancienne Église, on doit obéir même aux princes persécuteurs. C'est ce que devait faire un réformateur : mais c'est de quoi Calvin ne dit pas un mot dans le passage allégué par notre ministre ; et s'il eût eu ce sentiment dans le cœur, il le fallait expliquer en écrivant à un chef de la révolte : car c'est le cas d'appliquer les grandes maximes au fait particulier, et d'instruire à fond de ses devoirs celui qu'on entreprend d'enseigner.

[1] *Var. liv.* x. — [2] *Luc.* III, 14. — [3] *Ibid.* 516. — [4] *Calv. Inst.* IV, *c.* 20, *art.* 25.

Mais M. Basnage répond en second lieu[1] : que « c'était assez entreprendre contre le baron des « Adrets, que de vouloir d'abord réprimer sa fureur : « on n'obtient rien, poursuit-il, quand on demande « beaucoup. » Je vous entends, monsieur Basnage : en effet, c'est trop demander à la réforme, que de lui prescrire de *poser les armes* qu'elle a prises contre sa patrie. Mais si Calvin n'eût rien obtenu, si ses disciples avaient persisté contre son avis dans une guerre criminelle; la protestation qu'il eût faite contre leur infidélité eût servi de témoignage à son innocence. Je crois ici que M. Basnage se moque en son cœur de notre simplicité, de demander à Calvin de semblables déclarations. Ce n'est pas le style des ministres : nous trouvons bien dans Bèze les protestations qu'ils firent contre la paix d'Orléans, *afin que la postérité fût avertie comme ils s'étaient portés dans cette affaire*[2]; mais des protestations contre la guerre civile, on n'en trouve point dans leur histoire : ce n'était pas là leur esprit, ni celui de la réforme.

M. Basnage ose soutenir cette protestation des ministres; mais la raison qu'il en *rend* est admirable. « Les ministres, dit-il[3], avaient raison de « s'opposer à ce traité, puisque le prince voulait « les sacrifier à sa grandeur. » Sans doute, il valait bien mieux que les ministres le sacrifiassent à leurs intérêts, avec toute la noblesse et le peuple qui le suivait, et que toute la France fût en sang, plutôt que de blesser la délicatesse de ces docteurs, qui voulaient être les maîtres de tout. L'aveu au moins est sincère ; « mais, poursuit M. Basnage, « leurs demandes étaient justes dans le fond, puis« qu'ils souhaitaient seulement qu'on obervât un « édit qu'on leur avait donné : il ne s'agissait pas de « décider si la guerre était juste ou non. » Quelle erreur de prêcher la guerre, sans avoir auparavant décidé qu'elle était juste! M. Basnage se moque-t-il d'alléguer de telles raisons? Mais les ministres *ne songeaient*, continue-t-il, *qu'à pourvoir à la sûreté de leurs troupeaux*. Nous avons fait voir ailleurs[4] que le prince y avait pourvu, et que toute la question n'était que du plus au moins; mais, en quelque façon qu'on le prenne, c'était donc un point résolu par le sentiment des ministres, que la guerre était légitime, puisqu'à quelque prix que ce fût, et aux dépens du sang de tous les Français, ils voulaient qu'on la continuât.

Voyons maintenant les raisons par lesquelles notre auteur ose soutenir que cette guerre était juste : il les réduit à trois principales; la première : « qu'il « s'agissait de la punition du massacre de Vassi, « commis par le duc de Guise, laquelle la reine, « avec son conseil, avait solennellement promise, « malgré les oppositions du roi de Navarre et du « cardinal de Ferrare; et qu'ainsi les protestants « avaient droit de la demander, et de se plaindre « si on ne la faisait pas[5]. » La seconde raison de

[1] *Basn.* 516. — [2] *Hist. t.* II, *liv.* VI, *p.* 282. *Var. liv.* X. — [3] *Ibid. p.* 520. — [4] *Var. liv.* X. — [5] *Ibid., p.* 519.

I. Basnage, « c'est qu'on ne s'unissait que pour un édit que les parlements de France et les états avaient vérifié[1]. » La troisième, qui paraît la plus raisemblable, c'est que le prince, sous la conduite uquel la réforme se réunit, agissait par les ordres e la reine régente : c'était donc lui qui était muni le l'autorité publique; et il ne regardait le duc de Guise, qui était le chef du parti contraire, que comme un *particulier* contre lequel on avait droit de 'élever, comme contre un ennemi de l'État[2]. Au este, M. Basnage déclare d'abord : « qu'il ne prétend pas traiter cette matière, épuisée par d'autres auteurs, et qu'il touchera seulement les réflexions que M. de Meaux a faites. » Mais c'est ustement ce qu'il oublie. Sur le pretendu *massacre de Vassi*, ma principale remarque a été que *ce n'était pas une entreprise préméditée ;* ce que j'établis en un mot[3], mais d'une manière invincible, par le consentement unanime des historiens non suspects. Ma preuve est si convaincante, que M. Burnet s'y est rendu. Je lui avais fait le reproche *d'avoir pris le désordre de Vassi pour une entreprise préméditée*[4], et voici comme il y répond : « Il m'accuse (M. de Meaux) de m'être mépris « sur le but du massacre de Vassi. Mais il n'y a « rien, dans l'anglais, qui marque que j'aie cru que « ce fût un dessein formé, et je ne suis responsable « que de l'anglais[5]. » Je n'en sais rien, puisqu'il a donné à la version française une approbation si authentique. Quoi qu'il en soit, je le prends au mot, et je le loue de désavouer de bonne foi ce qu'il dit que son traducteur avait ajouté du sien. M. Basnage n'a qu'à l'imiter : puisqu'il le comble de tant de louanges en lui dédiant sa réponse, il ne doit pas avoir honte de suivre son exemple. Qu'il avoue donc de bonne foi que ce qu'on appelle *le massacre de Vassi* ne fut qu'une rencontre fortuite; et que c'est un fait avéré par l'Histoire de M. de Thou, et par celle de la Popelinière, auteurs non suspects : qu'il ajoute, sur la foi des mêmes auteurs, que le duc de Guise fit ce qu'il put pour empêcher le désordre; et qu'ainsi c'était à la réforme une manifeste injustice d'exiger par tant de clameurs, ensuite par une guerre déclarée, que sans connaissance de cause, et sur la seule accusation de ses ennemis, on le punît d'un crime dont il était innocent. Mais, après tout, quand le duc de Guise serait aussi criminel que les protestants le publiaient, le faible du raisonnement de M. Basnage n'en est pas moins clair, puisque, même en lui accordant tout ce qu'il demande, on voit qu'il ne conclut rien, et qu'enfin tout ce qu'il conclut c'est que *la reine, avec son conseil, ayant promis la punition* de ce prétendu massacre, *les protestants avaient droit de la demander, et de se plaindre si on ne la faisait. Mais qu'ils eussent droit de la demander* par la force ouverte et par une guerre déclarée, *ou de se plaindre* les armes à la main, c'est précisément de quoi il s'agit : c'est ce qu'il fallait établir, pour justifier la réforme. Mais M. Basnage lui-même ne l'a osé dire : il a senti la loi éternelle qui lui criait, dans sa conscience, qu'on renverse l'ordre du monde, lorsque des sujets entreprennent de se faire justice à eux-mêmes contre les plus criminels, et à plus forte raison contre un innocent.

[1] *Basn.*, 519. — [2] *Ibid.*, 517, 518. — [3] *Var. liv.* x. — [4] *Ibid.* — [5] *Crit. de l'Hist. des Variat.*

La même raison détruit encore le vain prétexte tiré des édits. Car, sans se tourmenter vainement l'esprit par la discussion des faits, dans une occasion où l'on s'accusait mutuellement d'avoir manqué à la foi donnée ; la règle invariable de la vérité décide que les sujets doivent conserver les édits qu'on leur accorde, par les mêmes voies dont ils ont dû se servir pour les mériter, c'est-à-dire par d'humbles supplications et de fidèles services. Ainsi, de quelque contravention qu'on ait à se plaindre, cette règle de la vérité et de l'ordre public revient toujours : qu'on ne se doit pas faire justice à soi-même : que les sujets n'ont point de force contre la puissance publique, et que le glaive n'est donné qu'aux souverains. Nos ancêtres les martyrs n'ont pas fait la guerre à Sévère et à Valérien, pour rappeler en usage les favorables édits d'Adrien et de Marc-Aurèle; ni à Julien l'Apostat, en faveur de ceux de Galère et de Maximin, de Constantin et de Constance. Le bel ordre dans un État, si toutes les plaintes de contravention aux libertés et aux droits de chaque corps se tournaient en guerre civile! Mais quel prodige d'égarement de s'imaginer qu'en donnant des priviléges, le prince donne le droit d'armer contre lui, partage son autorité, et se dégrade lui-même : ou que les grâces qu'il accordera, en faveur d'une religion contraire à la sienne, soient plus inviolables et plus sacrées que les autres! Que si l'on nie que ces édits fussent des grâces, c'était donc de deux choses l'une, ou un effet de la violence faite au souverain, ce qui est un attentat manifeste, ou un droit légalement acquis, et une justice due à toutes les sectes; ce qui est une prétention trop nouvelle, encore même parmi les protestants, pour faire une loi.

Il n'y a donc plus aucune ressource, pour la réforme si souvent rebelle, que de dire qu'elle a armé par l'autorité publique, et d'en revenir à ces ordres secrets donnés par la reine au chef du parti. Mais d'abord il est manifeste que cette excuse n'est bonne, en tout cas, que pour les premières guerres commencées durant la régence de Catherine de Médicis. Car ce n'est qu'en cette occasion qu'on peut alléguer de tels ordres; et il n'y en a pas le moindre vestige dans les guerres qui ont suivi, depuis Charles IX jusqu'à Louis XIII de triomphante mémoire. Quelle misérable défaite, qui, dans la vaste étendue qu'ont occupée ces guerres civiles, ne trouve à justifier qu'une seule année, puisque la première guerre ne dura pas davantage! Mais, après tout, que peut-on conclure de ces lettres de la reine? J'y ai donné deux réponses[1], la première entièrement décisive : « Que la reine, qui appelait en secret le prince de « Condé au secours du roi son fils, n'en avait pas « le pouvoir; puisqu'on est d'accord que la régence

[1] *Var. liv.* x.

« lui avait été déférée à condition de ne rien faire de « conséquence que dans le conseil, avec la participation « et de l'avis d'Antoine de Bourbon, roi de Navarre, « comme premier prince du sang et lieutenant géné« ral du roi dans toutes ses provinces et dans toutes « ses armées, durant sa minorité. » C'est ce que portait l'acte de tutelle arrêté dans les états généraux : le fait est constant par l'histoire[1]. Cette réponse ferme la bouche aux protestants : aussi M. Basnage, qui avait promis de *répondre à mes réflexions*, demeure muet à celle-ci, comme il fait dans tout son ouvrage à celles qui sont les plus décisives : on appelle cela répondre à l'*Histoire des Variations*, comme si répondre était faire un livre, et lui donner un vain titre.

Le ministre, qui passe sous silence un endroit si essentiel de ma réponse, en touche un autre, mais pour le corrompre. *M. de Meaux soutient que le duc de Guise ne faisait rien que par l'ordre du roi*[2]. Il m'impose : il n'était pas même question des ordres du roi, qui était mineur, et qui avait à peine douze ans : je parle du roi de Navarre, et je dis, ce qui est certain, que le duc de Guise *ne fit rien que par les ordres du roi*[3], comme il devait. Le ministre, qui n'a rien à dire à une réponse si précise, change mes paroles : est-ce là répondre, ou se moquer et insulter à la foi publique? Il poursuit : « Maimbourg ne « chicane point; et il avoue que la reine écrivit coup « sur coup quatre lettres extrêmement fortes, où « elle conjure le prince de Condé de conserver la « mère, les enfants et le royaume, en dépit de ceux « qui voulaient tout perdre[4]. » On dirait, à entendre le ministre, que je dissimule ces lettres; mais j'en rapporte tous les termes qu'il a relevés, et je reconnais que la reine les écrivit pour prier ce prince de *vouloir bien conserver la mère et les enfants, et tout le royaume, contre ceux qui voulaient tout perdre*[5]. Est-ce chicaner sur ces lettres que de les rapporter de si bonne foi? Mais j'ajoute ce que vous taisez, monsieur Basnage : que la reine, qui écrivait en ces termes, et qui semblait vouloir se livrer avec le roi et ses enfants au chef d'un parti rebelle et aux huguenots, n'en avait pas le pouvoir : répondez, si vous pouvez; et si vous ne pouvez pas, comme vous l'avouez assez par votre silence, cessez de tromper le monde par une vaine apparence de réponse.

J'avais fait une autre remarque qui n'était pas moins décisive : « que ces sentiments de la reine ne « durèrent qu'un moment; qu'après qu'elle se fut « rassurée, elle rentra de bonne foi dans le senti« ment du roi de Navarre, et qu'elle fit ce qu'elle « put, par de continuelles négociations avec le prin« ce de Condé, pour le ramener à son devoir. » Tous ces faits, que j'avais rapportés dans l'Histoire des Variations[6], sont incontestables, et en effet ne sont pas contestés par M. Basnage. J'ajoute encore, dans le même endroit, que la reine écrivit ces lettres « en secret, par ses émissaires, de peur qu'en « favorisant la nouvelle religion, elle ne perdît l'a« mitié des grands et du peuple, et qu'on ne lui ôtât « enfin la régence. » Ce sont les propres termes de M. de Thou : et voilà ce qui fit prendre de meilleurs conseils à cette princesse, que son ambition avait jetée d'abord dans des conseils désespérés. M. Basnage n'a rien à répondre, sinon que *la reine changea, parce qu'elle se vit opprimée par les Guises, qu'il fallut flatter*[1]. Il dissimule que tout se faisait par les ordres du roi de Navarre, selon l'acte de tutelle autorisé par les états; et qu'à la réserve du prince de Condé et de l'amiral, ce roi avait avec lui les autres princes du sang, les grands du royaume, le connétable et les principaux officiers de la couronne, la ville et le parlement de Paris, les parlements, les provinces, et en un mot toutes les forces de l'État. M. Basnage oublie tout cela, et il appelle *oppression* les ordres publics : tout cela étaient *les rebelles et les ennemis de l'État* : et le prince de Condé fut le seul fidèle, à cause qu'il avait pour lui les huguenots seuls, et qu'il était à leur tête. Peut-on s'aveugler soi-même jusqu'à cet excès, sans être frappé de l'esprit d'étourdissement?

Si l'on se souvient maintenant de ce qu'entreprit peu de temps après, et dans les secondes guerres, ce *parti fidèle* et si obéissant à la reine, on sera bien plus étonné. Il appela l'étranger au sein du royaume : il livra le Havre-de-Grâce, c'est-à-dire la clef du royaume, aux Anglais, anciens ennemis de l'État, et les consola de la perte de Calais et de Boulogne. Il n'y avait point là de lettres de la régente : elle fut contrainte de prendre la fuite avec le roi, devant ce *parti fidèle* : on les attaqua dans le chemin, au milieu de ce redoutable bataillon de Suisses : il fallut fuir pendant la nuit, et achever le voyage avec les terreurs qu'on sait : cependant ceux qui poursuivaient le roi et la reine, sans garder aucune mesure, étaient les fidèles sujets; et ceux qui les gardaient étaient les rebelles.

M. Basnage, qui se tait à tous ces excès, croit excuser la réforme en nous alléguant en tout cas d'autres rébellions : il n'a que de tels exemples pour se soutenir. Mais toutes les rébellions sont faibles, à comparaison de celles de la réforme : les rois, pour ne pas ici répéter le reste, s'y sont vus assiégés dans leurs palais, comme François II à Amboise, et au milieu de leurs gardes, comme Charles IX dans la fuite de Meaux à Paris. Quelle rébellion poussa jamais plus loin son audace? Oubliera-t-on cette réponse de Montbrun à une lettre où Henri III lui parlait naturellement avec l'autorité convenable à un roi envers son sujet? Que lui répondit ce fier réformé : « Quoi, dit-il[2], le roi m'écrit comme roi, « et comme si je devais le reconnaître? Je veux « bien qu'il sache que cela serait bon en temps de « paix, et que lors je le reconnaîtrais pour tel; « mais en temps de guerre, qu'on a le bras armé « et le cul sur la selle, tout le monde est compa« gnon. » C'est l'esprit qui régnait dans le parti; et

[1] *Thuan. l.* I, *lib.* XXVI, 719. *Édit.* 1606. — [2] *Basn. ibid. p.* 517. — [3] *Var. liv.* X. — [4] *Basn. p.* 518. — [5] *Var liv.* X. — [6] *Var. liv.* X. *Thuan. l.* II, *lib.* XXIX.

[1] *Ibid.* 518. — [2] *Brant. L. Lab. Addit. aux Mém. de Casteln., tom.* II. *p.* 643.

is jamais, si je commençais à raconter et, ce qui est pis, les actions insolentes le la réforme.

sont là des rébellions et des félonies ma- n'en connais plus dans les histoires. r les autres révoltes, on en rougit; mais ·ci, on les soutient, on les loue, on les faut bien, puisqu'elles ont été faites , et autorisées par les synodes.

age ose le nier, et nous avons déjà dit il se réfute lui-même. Car si ces conju- es guerres sont légitimes, pourquoi en l'oser y faire entrer les synodes? Mais niquité se dément toujours elle-même; s couvrent de honte ceux qui les sou- ce sont de bonnes actions, disent les mais que chacun serait plus aise de n'a- faites, et dont on voudrait du moins ver les synodes.

tre le tente vainement, et il est encore et plus faux dans cet endroit de sa ré- dans tous les autres : on le va voir. La is décisive contre la réforme est un dé- node national de Lyon en 1563, dès es guerres. Nous en avons produit deux ue, malgré leur ennuyeuse longueur, je ii pas de remettre encore devant les yeux . Car il faut une fois confondre ces infi- ains, qui osent nier les faits les plus J'ai donc produit deux articles de ce XXXVIII[e], où il est écrit « qu'un minis- mosin, qui AUTREMENT S'ÉTAIT BIEN a écrit à la reine-mère qu'il n'avait ja- senti au port des armes, jaçoit qu'il y ait et contribué ; item : qu'il promettait de prêcher, jusqu'à ce que le roi le lui per- Depuis, connaissant sa faute, il en a ession publique devant tout le peuple; r de cène, en la présence de tous les mi- u pays et de tous les fidèles : on demande rentrer dans sa charge? On est d'avis suffit : toutefois il écrira à celui qui l'a r, pour lui faire connaître sa pénitence : s-t-on qu'on le fasse entendre A LA REINE, il adviendrait que le scandale en arrivât glise : et sera en la prudence du synode ain de le changer de lieu. »

article du même synode, qui est le 'est pas moins exprès : « Un abbé venu, la connaissance de l'Évangile, a brûlé ses t n'a pas permis depuis six ans qu'on é messe en l'abbaye; ains s'est toujours FIDÈLEMENT, et a porté LES ARMES intenir L'ÉVANGILE : il doit être reçu à » conclut tout le synode national.

i est clair : il n'y faut point de notes, nentaire : c'est le décret d'un synode na- on a en forme authentique avec tous les est l'acte d'un de ces synodes où, selon ie de nos réformés, se fait la suprême et finale résolution, tant au dogme qu'en la discipline, et il n'y a rien au-dessus dans la réforme : tout y enseigne, tout y autorise, tout y respire la guerre et la désobéissance. Que fera ici M. Basnage? ce que font les avocats des causes déplorées : ce que lui-même il fait partout dans sa réponse, comme on a vu, et comme on verra dans toute la suite. C'est de passer sous silence ce qui ne souffre aucune réplique; et si on trouve un petit mot par où l'on puisse embrouiller la matière, de s'y accrocher par une basse chicane. L'article de l'abbé est d'une nature à ne point souffrir de repartie : les circonstances du fait sont trop bien marquées : c'est un abbé huguenot, qui garde six ans son abbaye, sans en acquitter aucune charge, ni faire dire aucune partie de l'office; les revenus l'accommodaient, et c'est assez pour garder le bénéfice : ce qui l'excuse envers la réforme, c'est qu'il a brûlé tous les titres, pour abolir la mémoire de l'intention des fondateurs, et toutes les marques de la papauté, dans son abbaye. Car, au reste, un homme de main comme lui n'avait besoin que de la force pour se maintenir dans la possession : et un abbé de cette trempe, *qui sait se porter fidèlement et prendre les armes pour l'Évangile*, n'a que faire de titre. Voilà au moins le cas bien posé, la cause de la guerre bien expliquée, l'abbaye en très-bonnes mains : on reçoit l'abbé à la cène, et la guerre qu'il fait à son roi et à sa patrie lui en ouvre les entrées. Il n'y a ici qu'à se taire, comme fait M. Basnage.

Personne ne peut douter que l'article du même synode sur le ministre limosin, ne soit de même esprit et de même sens : mais parce qu'il y est parlé du déni, que fait le ministre, d'avoir consenti au port des armes, *jaçoit qu'il y eût consenti et contribué*, et de la promesse qu'il fait de ne prêcher plus *sans la permission du roi;* M. Basnage s'attache à ces derniers points : « Il suffit, dit-il[1], de « savoir lire pour voir que la censure tombe sur « deux choses : la première, que le ministre avait « proféré un mensonge public en écrivant à la reine « qu'il n'avait jamais consenti au port des armes, « quoiqu'il y eût consenti et contribué : et la se- « conde, parce qu'il abandonnait son ministère. Il « ne s'agissait donc pas de la repentance de ce mi- « nistre, et encore moins d'une décision en faveur « de la guerre. » Quoi! le ministre n'est pas loué de *s'être bien porté d'ailleurs*, et d'*avoir contribué* comme les autres au port des armes? Ce n'est pas là tout l'air du décret; et cet homme n'est pas continué dans le ministère, encore qu'il ait *consenti et contribué* à la guerre : en sorte que *tout le scandale* qu'il a donné à l'Église, c'est d'avoir eu honte de sa révolte, et d'avoir promis, sur ce fondement, de ne prêcher plus? J'en appelle à la conscience des sages lecteurs. Car aussi, pourquoi le synode aurait-il refusé à ce ministre la louange de consentir à la guerre, puisqu'on a bien loué l'abbé de l'avoir faite lui-même? Et quand nous voudrions nous attacher à ce que M. Basnage reconnaît pour

. I. Ve *Avert.*

[1] *Basn. l.* II, *art.* VI, *p.* 518, *et Jurieu.*

« un seul qui ne quittât ses maisons et ses biens, « au lieu de les défendre. » Ainsi, conclut le ministre « on ne peut parler d'une manière plus con- « traire à M. de Meaux. » Il est vrai, si ces belles résolutions avaient duré. Mais le ministre déguise d'une étrange sorte ce qu'ajoute M. de Thou. « Il « ajoute, dit M. Basnage, que dans la suite quelques « ministres varièrent, s'imaginant qu'on pouvait « se défendre, parce qu'il ne s'agissait point de la « religion, mais de la conservation de ses femmes « et de ses enfants, qui allaient être immolés à la « violence des persécuteurs; et que d'ailleurs on « ne faisait pas la guerre à son souverain, mais au « pape, qui était l'auteur de cette violence. Mais, « continue M. Basnage, ces raisons, qui étaient sou- « tenues par les mouvements de la nature, ne « furent point suivies, et on demeura ferme dans la « première décision. La Popelinière rapporte pré- « cisément la même chose que M. de Thou : et ces « deux historiens font voir que M. de Meaux est « souverainement injuste dans ses accusations. »

Où me cacherai je, si j'ai falsifié si honteusement les deux historiens que je produis? Mais aussi que répondra M. Basnage, si c'est lui qui les a tronqués? La chose n'est pas douteuse, puisqu'il ne fallait que continuer un moment la lecture de M. de Thou pour y trouver, trois pages après[1], « que les pasteurs d'Angrogne CHANGÈRENT D'AVIS, « et résolurent, d'un commun consentement, « qu'on dé fendrait dorénavant la religion par les « armes. »

Après une si honteuse dissimulation de M. Basnage, où un passage si clair est entièrement retranché de l'histoire de M. de Thou, il n'y aura plus que les aveugles qui ne verront pas que les ministres, lorsqu'ils nous répondent, ne songent qu'à faire dire qu'ils ont répondu, et entretenir la réputation du parti, sans au reste se mettre en peine de répliquer rien de sincère ni de sérieux. Ne laissons pas de faire voir à M. Basnage la conduite des nouveaux martyrs dont il nous vante la constance. M. de Thou lui apprendra que cette courageuse résolution de *tout perdre, jusqu'à sa vie*[2], plutôt que de résister à son souverain, ne dura que peu de jours, puisqu'un peu après, l'armée du duc de Savoie s'étant avancée sous la conduite du comte de la Trinité, les habitants prirent les armes, qu'ils avaient auparavant rejetées; qu'ils combattirent jusqu'à la nuit, résolus de maintenir leur religion jusques au dernier soupir; qu'ils envoyèrent demander secours à ceux de Pérouse, et même à ceux de Pragelas, dans le royaume de France : que le comte de la Trinité, craignant de les pousser au désespoir, les porta à entrer en quelque accommodement; qu'ils présentèrent une requête au prince, où ils lui promettaient une prompte et inviolable fidélité, et lui demandaient pardon pour ceux qui avaient pris les armes par une extrême nécessité et comme par désespoir, le suppliant de leur

[1] *Thuan. t.* II, *lib.* XXVII, *p.* 15. — [2] *Ibid.* p. 12.

laisser la liberté de leurs consciences[1] : que les députés n'ayant rapporté de la part du duc que des ordres qui parurent trop rigoureux à ceux de Luzerne et de Bobio, ils écrivirent à Pragelas et aux autres vallées du royaume de France, pour leur demander conseil et secours[2]; qu'il se fit un traité entre eux de s'entre-secourir mutuellement, sans jamais pouvoir traiter d'accommodement les uns sans les autres : que les habitants, enflés du succès de ce traité, résolurent de refuser les conditions imposées par le duc, et désavouèrent leurs députés qui les avaient accordées : que, pour confirmer l'alliance par quelque entreprise mémorable, *ils pillèrent les vallées voisines*, et, sous prétexte d'aller entendre le sermon dans une église, *en renversèrent les autels et les images :* qu'un corps de troupes du duc, qui venaient exécuter le traité que les députés des vallées avaient conclu, trouvèrent, au lieu de la paix qu'ils attendaient, *tous les habitants armés*, qui les poussèrent jusque dans la citadelle, où ils les contraignirent de se rendre à discrétion; et qu'enfin le comte de la Trinité étant venu à Luzerne avec son armée, et ayant mis garnison dans Saint-Jean, *ce fut alors qu'on changea d'avis*, comme on a vu, *et qu'après avoir conclu qu'on prendrait les armes contre le duc, on confirma l'accord arrêté avec ceux de Pragelas.*

M. Basnage a raison de dire que la Popelinière a raconté précisément la même chose[3]. Voilà comme ces deux auteurs *disent positivement le contraire de ce que M. de Meaux en a rapporté.* Les vaudois de l'obéissance de Savoie, par le commun avis de leurs pasteurs, ont renoncé à la patience et au martyre, dont d'abord ils avaient eu quelque idée : ceux de Pragelas, sujets du roi, qui font de telles confédérations avec des étrangers sans la permission de leur prince, ne sont pas moins criminels; et voilà tout ce qui restait de vaudois coupables manifestement de la rébellion, dont le ministre avait entrepris de les excuser, jusqu'à dire qu'on n'en trouva pas même l'ombre parmi eux.

Cependant c'était ici cette réponse dont on me menaçait il y a deux ans, et qui devait me convaincre d'énormes infidélités. Les ministres ne manquent pas de se vanter les uns les autres, et ils éblouissent les simples par cet artifice. M. Jurieu a publié qu'on saurait bien me montrer que j'avais falsifié beaucoup de passages dans l'Histoire des Variations, sans néanmoins en marquer un seul. Dans sa petite critique de trente-six pages, M. Burnet, qui se vante d'avoir détruit toute mon histoire, ajoute qu'*une belle plume, et trop belle à son gré pour la matière où elle s'emploie*, me fera voir mon peu de sincérité. A la vérité, ces messieurs n'ont pas voulu se charger de cette recherche; et M. Burnet me passe tous les faits que j'ai rapportés sur sa réforme anglicane et sur son Cranmer, aussi bien que sur ses autres héros[4], sans en contredire aucun : aussi ne le peut-il pas, puisque

[1] *Thuan. t.* II, *lib.* XXVII, *p.* 13. — [2] *Ibid.* 14. — [3] *Prep. l* IV.VII. — [4] *Burn. Crit. des Var. n.* XI, *p.* 32.

je les ai pris de lui-même. La gloire de découvrir mes prétendues faussetés dans la conduite variable dont j'ai convaincu la réforme, était laissée à M. Basnage, qui répète aussi à toutes les pages que je n'ai rien vu par moi-même ; que j'ai suivi en aveugle mes compilateurs, en relisant tout au plus les endroits qu'ils m'avaient marqués, sans considérer tout le reste, et qu'aussi je suis convaincu de faux par tous les auteurs que je produis : mais c'est principalement dans le fait des guerres civiles, qu'il prétend m'avoir convaincu de ces honteuses falsifications; et son frère, qui fait ce qu'il peut dans son Histoire des Ouvrages des Savants pour lui préparer un théâtre favorable, a remarqué en particulier que c'est sur les guerres de France et d'Allemagne, qu'*on accuse M. de Meaux de bien des infidélités*[1]. On a vu les principales dont on m'accusait, et on peut juger maintenant de la sincérité de M. Basnage.

Ce ministre, trop aisément ébloui par la belle résolution que les vaudois avaient fait paraître, n'a pas voulu passer outre, ni pousser plus loin son récit. La décision des vaudois était en effet plus forte encore que M. Basnage ne nous l'a représentée; puisqu'au lieu de dire simplement que la défense n'était pas permise contre son prince, M. de Thou leur fait dire : loin qu'on pût défendre sa maison et ses biens, qu'*il n'était pas même permis de défendre sa vie contre son souverain.* Mais ces courageuses maximes, si promptement démenties par des maximes contraires, ne servent qu'à justifier ce que j'ai dit des variations de la réforme, qui d'une part a été forcée par la vérité à reconnaître ce qu'on doit au prince et à la patrie; et de l'autre y a renoncé par d'expresses décisions.

On peut voir encore en cette occasion ce qu'on doit attendre de notre ministre sur l'histoire des albigeois et des vaudois, où il prend le ton de vainqueur, d'une manière qui, à ce qu'on dit, a ébloui tout le parti : mais j'espère qu'il faudra bientôt déposer cet air superbe; et dès à présent on peut voir combien l'histoire vaudoise est inconnue à cet auteur, en la reprenant dès son origine, puisqu'il en ignore même ce qui s'est passé du temps de nos pères : jusqu'à nous donner les vaudois de ce dernier temps comme des gens où l'on cherche en vain une ombre de rébellion, et leurs barbes comme des docteurs qui n'ont jamais varié dans une partie si essentielle de la doctrine chrétienne.

Après leur décision, qui fut prononcée en 1561, toute la réforme retentit de décrets semblables, où la domination fut ravilie, et la majesté blasphémée. En 1562, *une assemblée* tenue à Paris, où *étaient les principaux de l'Église, résolut qu'on prendrait les armes, si la nécessité amenait les Églises à ce point*[2] : c'est Bèze qui le raconte dans son Histoire ecclésiastique[3]. Pour excuser l'Église de cet attentat, M. Basnage fait semblant de vouloir douter *si ces principaux de l'Église étaient ecclésiastiques, ou plutôt laïques*[1]. Sans doute, il y avait beaucoup de laïques; puisque les assemblées de la réforme les plus ecclésiastiques sont composées d'anciens, c'est-à-dire de purs laïques, plus que de ministres. Mais enfin s'il y eut de l'ordre dans cette assemblée, où la question proposée regardait la religion et la conscience, les ministres y devaient tenir le premier rang : et sans s'arrêter à ces chicanes de M. Basnage, Castelnau, dont il loue l'histoire, nous apprend qu'au commencement de la guerre civile « les huguenots firent assembler « le synode général en la ville d'Orléans, où il fut « délibéré des moyens de faire une armée, d'amasser de l'argent, lever des gens de tous côtés, et « enrôler tous ceux qui pourraient porter les armes. Puis ils firent publier jeûnes et prières solennelles par toutes leurs Églises, pour éviter les « dangers et persécutions qui se présentaient contre eux[2]. »

Qu'on dise encore que ce *synode général* n'était pas une assemblée ecclésiastique, ou qu'on n'y approuva pas la prise des armes contre le roi et la patrie. On n'en demeura pas là : il se tint encore un synode à Saint-Jean-d'Angely, où la question étant proposée « s'il était permis par la parole de Dieu « de prendre les armes pour la liberté de conscience, et pour délivrer le roi et la reine, contre « ceux qui violent les édits et contre les perturbateurs du repos public; il fut décidé qu'on « le pouvait[3]. » Laissons à part les prétextes qui ne manquent jamais à la révolte, et dont aussi nous avons vu la vanité. Enfin le fait est constant, et un synode résolut, *par la parole de Dieu*, que des sujets peuvent armer sans ordre du prince, et se soulever contre lui, sous prétexte de le délivrer. Car on voulait le tenir pour captif entre les bras des princes du sang, à qui les états généraux l'avaient confié, et dans le sein, pour ainsi parler, de son parlement et de sa ville capitale. C'était là qu'il était captif selon la réforme, et il eût été entièrement libre entre les mains du prince de Condé et des huguenots. Le synode le décide ainsi; et afin que rien ne manque à l'iniquité, la parole de Dieu y est employée. La même chose fut résolue dans un synode de Saintes, pour raffermir ceux qui doutaient « si cette guerre était licite; attendu que le roi et la reine sa mère ayant l'administration du royaume par les états, et le roi « de Navarre, lieutenant général, représentant la « personne du roi, tenaient le parti contraire[4]. » Voilà du moins le fait bien posé; et on supposait la régente bien revenue de l'erreur où son ambition inquiète l'avait plongée. *Elle tenait le parti contraire,* et demeurait bien unie avec le roi de Navarre, *représentant la personne du roi* par l'autorité des états. Mais le prince de Condé, son cadet, avait lui seul plus d'autorité que tout cela, parce

[1] *Hist. des Ouv. des Sav. mois de Déc.* 89, *Janv. et Fév.* 90, *p.* 250. — [2] *Var. liv.* X. — [3] *Liv.* VI.

[1] *T.* I, *II. part. ch.* VI, *p.* 519. — [2] *Mém. de Castelnau, l.* III. — [3] *Thu. t.* II, *l.* XXX, *p.* 104, *an.* 1562. — [4] *Thu. ibid. La Pop. l.* VIII, *f.* 632.

qu'il se disait réformé, et qu'il était le chef du parti : en sorte que ce synode, où il y avait soixante ministres, résolut *par la parole de Dieu* (sans laquelle on ne résout rien dans la réforme) que *la guerre n'était pas seulement* PERMISE ET LÉGITIME, *mais encore* ABSOLUMENT NECESSAIRE; ce qui fut ainsi décidé, pour user de leurs propres termes, *toutes objections et doutes bien débattus par tout droit divin et humain.* Voilà, ce me semble, assez de synodes, assez d'assemblées et assez de décrets pour autoriser la guerre civile ; et néanmoins on en vint encore à la résolution du synode national de Lyon, que nous avons rapportée, qui confirma et exécuta toutes les résolutions précédentes, en leur donnant la dernière force qu'elles pouvaient recevoir dans le parti. Et après cela je suis un faussaire d'accuser toute la réforme d'avoir entrepris la guerre civile par principe de religion, et en corps d'Église!

Il n'y a encore qu'à se souvenir des décisions de Calvin. Il n'y a qu'à rappeler celles de Bèze, qui se glorifie « d'avoir averti de leur devoir, tant « en public par ses prédications, que par lettres « et de parole, tant M. le prince de Condé que M. « l'amiral et tous autres seigneurs et gens de tou« tes qualités, faisant profession de l'Évangile, « pour les induire à maintenir, par tous moyens à « eux possibles, l'autorité des édits du roi et l'in« nocence des pauvres opprimés : et depuis, pour« suit ce réformateur, il a toujours continué dans « la même volonté, exhortant toutefois un chacun « d'user des armes en la plus grande modestie qu'il « est possible, et de chercher après l'honneur de « Dieu la paix sur toutes choses, POURVU QU'ON « NE SE LAISSE DÉCEVOIR [1]. » C'est assez, en autorisant la révolte, que d'y recommander la modestie; comme si on pouvait être à la fois et modeste et rebelle contre son roi.

Les ministres étaient si ardents à prêcher la guerre, que les Rochelois, résolus au commencement à demeurer dans l'obéissance, furent contraints de chasser Ambroise Faget, dont les prêches séditieux les animaient à prendre les armes. Le fait est constant par Aubigné [2] et par d'autres historiens. Il fallait bannir les ministres, lorsqu'on voulait demeurer dans son devoir; et nous avons vu qu'on ne put conclure la paix, après le siége d'Orléans, qu'en excluant les ministres de toutes les délibérations [3]. Il ne faut donc plus demander si l'assemblée de Paris, où l'on résolut de prendre les armes, était gouvernée par les ministres; et la protestation qu'ils publièrent contre cette paix fit bien voir de qui venaient les conseils de la guerre.

Je ne dois pas omettre ici la lettre que la prétendue Église de Paris écrivit à la reine Catherine [4], parce qu'elle est d'un style extraordinaire envers une reine, et confirme admirablement tout ce qu'on a vu de l'esprit de la réforme. Elle fut écrite en 1560, un peu avant la condamnation d'Anne du Bourg : et la lettre porte « que si on « attentait plus outre contre lui et les autres chré« tiens, il y aurait grand danger de troubles et « émotions, et que les hommes, pressés par trop « grande violence, ne ressemblassent aux eaux « d'un étang, la chaussée duquel rompue, les eaux « n'apportaient par leur impétuosité que ruine et « dommage aux terres voisines : non, poursui« vaient-ils, que cela avînt par ceux qui dessous « leur ministère avaient embrassé la réformation « de l'Évangile, car elle devait attendre d'eux toute « obéissance; mais pour ce qu'il y en avait d'autres, « en plus grand nombre cent fois, qui connaissant « les abus du pape, et ne s'étant encore rangés à « la discipline ecclésiastique, NE POURRAIENT SOU« FRIR la persécution : de quoi ils avaient bien « voulu l'avertir, afin qu'avenant quelque méchef, « elle ne pensât celui procéder d'eux. »

Bèze nous a conservé cette lettre, et on y remarque deux choses contraires. En apparence, on y promettait une obéissance inviolable. Le royaume n'a rien à craindre, disent les ministres, de ceux qui se sont soumis *à leur ministère :* il n'y a que ceux des réformés qui ne sont pas encore rangés à la discipline, *qui ne pourront souffrir la persécution :* les autres, à les ouïr, sont à toute épreuve. Voilà parler en sujets, à qui la loi éternelle fait sentir leur devoir. Mais ils ne demeurent pas longtemps sur ce ton soumis : on les aurait crus trop endurants; et ils ajoutent aussitôt après qu'il y en a beaucoup d'autres parmi eux de qui tout est à craindre, jusqu'aux plus grands excès et jusqu'aux débordements les plus furieux : ainsi ils diront, si vous voulez, avec saint Paul, pour exagérer leur patience : *Nous sommes comme des brebis destinées à la boucherie* [1] : mais si vous les pressez, ils tiendront bientôt un autre langage, et vous diront hardiment : Ne vous y trompez pas : nous ne sommes pas si brebis ni si patients que vous pourriez croire : il est vrai qu'il y en a parmi vous dont vous n'avez rien à craindre : mais le nombre en est petit, le nombre des emportés est *cent fois plus grand.* Que ne devait-on craindre de cette réforme ? Au lieu que les premiers chrétiens disaient aux empereurs et à tout l'empire, comme on a vu dans le précédent Avertissement [2] : Vous n'avez rien à craindre de nous; ceux-ci écrivent à la reine : Tout est à craindre. Leurs menaces ne furent pas vaines : tôt après on les vit suivies de la conjuration d'Amboise, de la prise universelle des armes, des décrets de trente synodes qui les autorisaient : tout, et peuples et ministres même, et synodes et consistoires, passa aux rangs de ces *âmes indisciplinées* dont on avait menacé la reine : on vit cette prétendue Église de Paris, qui promettait selon l'Évangile une soumission à toute épreuve, sonner le tocsin pour animer toutes les autres à la guerre; et les ministres, qui avertissaient que les peuples, comme les eaux d'un étang, pourraient enfin rompre leurs digues, furent les premiers à les lever.

[1] Ci-dessus, et *Var. liv.* X. *Bez. Hist. liv.* VI. — [2] *Liv.* III, c. 6. — [3] Ci-dessus. — [4] *Bez liv.* II, *p.* 227.

[1] *Rom.* VIII, 39. — [2] *Ve Avert.*

pouvait-il croire que ce fût un crime de
le duc de Guise, après avoir vu tout le
er par conjuration dans un semblable des-
re ce prince, avec l'*approbation des plus*
éologiens de la réforme, et de Bèze lui-
ii en trouve, comme on a vu [1], le des-
uste? C'est à quoi il fallait répondre ; mais
e ne l'entreprend pas. J'avais encore ajouté,
hors de tout doute, que *Bèze, devant l'ac-*
fit rien pour l'empêcher, encore qu'il
l'ignorer, puisque la déclaration en était
et qu'*après qu'elle eut été faite, il n'ou-*
pour lui donner toute la couleur d'une
pirée. Pour en être entièrement convaincu,
que lire l'Histoire des Variations, et voir
temps le profond silence de M. Basnage.
isfait ce ministre sur ce qui regarde la
et le lecteur peut juger si son livre, où il
s réplique ce qu'il y a de plus convain-
où il déguise le reste avec des faussetés si
, mérite le nom de réponse. Il ne faut
r croire à M. Burnet que sa petite criti-
'Histoire des Variations soit meilleure. Il
du juste reproche que je lui ai fait, de
s affaires de France comme un protes-
té et un étranger mal instruit. Je fais plus,
fais voir qu'il a pris pour le droit français
ures et les libelles des mécontents. Com-
n peut-il laver, puisqu'après avoir été si
ti, il tombe encore dans la même faute?
qu'entendre sa Critique, où il parle ainsi :
il [2], M. de Meaux s'était donné la peine
courir le XXIII[e] livre de M. de Thou,
ite de l'administration des affaires sous
is II, il y aurait trouvé tout ce que j'ai
concernant les opinions des jurisconsultes
s.» Sans doute je l'aurais trouvé; mais dans
es sans nom. Car, continue notre docteur,
Thou fait un long extrait d'un livre écrit
fin du mois d'octobre de l'an 1559, con-
rt qu'une femme et des étrangers prenaient
vernement du royaume. » Il est vrai que
se trouve dans cet extrait, et on y trouve
ne « les rois de France ne sont en âge de
par eux-mêmes qu'à vingt-cinq ans [3]. »
y trouve en même temps, que ce livre
it tant valoir, est *un libelle* sans nom d'au-
'on sema parmi le peuple pour l'émouvoir,
L. de Thou a rapporté comme un fidèle his-
le même qu'il a apporté dans le même en-
les discours licencieux qu'on répandait ar-
ssement parmi le peuple, sous prétexte de
lre la liberté publique. » Voilà les juris-
s de M. Burnet, et les sources où il a puisé
mes du droit public des Français.
puisque cent ans après que tous ces petits
nt dissipés, et que l'histoire en a reconnu
ité, M. Burnet se met encore à la tête de
més pour les défendre : venons au fond.
fait constant que François II était reconnu pour majeur dans tout le royaume; la reine sa mère présidait à tous ses conseils; Antoine, roi de Navarre, premier prince du sang, qui fut sollicité de troubler le gouvernement, ne se laissa pas ébranler, non plus que les autres princes du sang [1] : le seul prince de Condé, que ses liaisons avec l'amiral et les huguenots rendaient suspect dès lors, fit quelques démarches qui n'eurent aucun effet, et qu'on traita de séditieuses : tout était tranquille : on murmurait contre les princes de Guise, comme on fait contre les autres favoris, bons ou mauvais : que sert ici de parler des prétextes dont on se servit? le fond était que les mécontents voulaient obliger le roi à former son conseil à leur gré. Cependant on ne niait pas que le duc de Guise n'eût sauvé l'État en plusieurs rencontres, et qu'au grand bonheur de la France il n'eût été bien avant dans les affaires sous le règne précédent. Metz et Calais sont des témoins immortels de son zèle pour le bien de l'État : on s'obstinait néanmoins à lui trouver le cœur étranger malgré ses services, et encore que la branche d'où il était issu eût fait tige en France. Quoi qu'il en fût, ce qui décidait contre les auteurs du libelle, c'est que le gouvernement était reconnu par les armées et par les provinces, dans toutes les compagnies et dans tous les ordres du royaume : en sorte que les affaires allaient leur train sans contradiction jusqu'au tumulte d'Amboise, auquel tous ces libelles préparaient la voie.

Tous ces faits sont bien constants dans notre histoire, et en particulier dans celle de M. de Thou. Disons plus : M. Burnet ne nie pas lui-même que dès l'an 1374 il n'y eût une ordonnance de Charles V, surnommé le Sage, et en effet le plus avisé et le plus prévoyant de tous nos rois, qui réglait les majorités à quatorze ans, ou pour mieux dire à la quatorzième année. Notre auteur fait semblant de croire que cette ordonnance ne fut pas suivie; mais c'est nier, non quelques faits particuliers, mais une suite de faits si constants, qu'il n'y a pas moyen de les désavouer; puisqu'on sait non-seulement que cette ordonnance de Charles V a été souvent confirmée par ses successeurs, mais encore, dans le fait, que toutes les minorités arrivées depuis ont été réglées sur ce pied-là. Et d'abord Charles VI, fils de Charles V, fut déclaré majeur à l'âge qui y était porté. Les autres rois, jusqu'à Charles VIII, étaient venus à la couronne en âge viril : mais Charles VIII avait seulement treize ans et demi à la mort de Louis XI son père. Cependant *il fut ordonné, dans les états de Tours, qu'il n'y aurait aucun régent en France* [2] : sa personne fut confiée à madame de Beaujeu, sa sœur aînée, *de quoi Louis, duc d'Orléans, ne fut pas content;* mais la majorité du jeune roi n'en fut pas moins reconnue. Après les règnes de Louis XII, de François I[er] et de Henri II, François II fut le premier qui tomba dans le cas de l'ordonnance de Charles V; et encore qu'il n'eût que quinze ans, il fut naturellement et

...ms. — [2] *Crit. p.* 35. — [3] *Thuan.* XXIII, *p.* 626.

[1] *Thuan.* XXIII. *p.* 634. — [2] *Du Tillet, Chron. abrég. des rois de France.*

aussi à colorer les rébellions de son pays. C'est ce qu'il est bon d'examiner pendant que nous sommes sur cette matière. Il est constant, dans le fait, que l'esprit de sédition et de révolte parut en Écosse, comme en France et partout ailleurs, dès que la nouvelle réforme y fut portée. Elle se contint, comme en France, sous les règnes forts, tel que fut celui de Jacques V. Comme en France, elle s'emporta aux derniers excès sous les faibles règnes et dans les minorités; telle que fut celle de Marie Stuart, qui avait à peine six jours lorsqu'elle vint à la couronne. Une si longue minorité, et l'absence de la jeune reine, qui était en France, où elle épousa le dauphin François, donnèrent lieu aux réformés de son royaume de tout entreprendre contre elle. Ils commencèrent à s'autoriser par l'assassinat du cardinal David Beton, archevêque de Saint-André, et primat du royaume. Il est constant, de l'aveu de tous les auteurs, et entre autres de M. Burnet [1], que le prétendu martyre de Georges Vischard, un des prédicants de la réforme, donna lieu à la conjuration par laquelle ce cardinal perdit la vie. On répandit une opinion qu'il était digne de mort, pour avoir fait mourir Vischard contre les lois [2]; que si le gouvernement n'avait pas assez de force alors pour le punir, c'était aux particuliers à prendre ce soin, et que les assassins d'un usurpateur avaient de tout temps été estimés dignes de louanges. C'est ce que raconte M. Burnet. On reconnaît le génie de la réforme, qui a toujours de bonnes raisons pour se venger de ses ennemis et usurper la puissance publique. Les conjurés, prévenus de ces sentiments, entrèrent dans le château du cardinal; et l'ayant engagé à leur ouvrir la porte de sa chambre, où il s'était barricadé, ils le massacrèrent sans pitié. Ainsi ils joignirent la perfidie à la cruauté. « La mort de Beton, dit M. « Burnet, fit porter des jugements assez opposés. « Il se trouva des personnes qui voulurent justifier « les conjurés, en disant qu'ils n'avaient rien fait « que tuer un voleur insigne. D'autres, bien aises « que le cardinal fût mort, condamnaient pour« tant la manière dont on l'avait assassiné, et y « trouvaient TROP DE PERFIDIE et de cruauté. » S'il y en eût eu un peu moins, l'affaire aurait pu passer. C'est sur cet acte sanguinaire que la réformation a été fondée en Écosse : et il est bon de remarquer comment il est raconté dans un livre imprimé à Londres, qui a pour titre : *Histoire de la Réformation d'Écosse* [3]. Après s'être saisis du château et de la chambre du cardinal, par la perfidie qu'on vient de voir, les conjurés « le trouvèrent assis « dans une chaire, qui leur criait : Je suis prêtre, « je suis prêtre, ne me tuez pas! Jean Leslé, sui« vant ses anciens vœux, frappa le premier, et « lui donna un ou deux coups, comme fit aussi « Pierre Carmichaelle. Mais Jacques Malvin, HOMME « D'UN NATUREL DOUX ET TRÈS-MODESTE, croyant « qu'ils étaient tous deux en colère, les ar« rêta en disant : Cet œuvre et jugement de Dieu « doit être fait avec une plus grande gravité. Alors « présentant la pointe de l'épée au cardinal, il lui « dit : Repens-toi de ta mauvaise vie passée, et en « particulier d'avoir répandu le sang de ce nota« ble instrument de Dieu, Georges Vischard, qui, « consumé par le feu devant les hommes, crie néan« moins vengeance contre toi; et nous sommes « envoyés de Dieu pour en faire le châtiment. Car « je proteste ici, en présence de mon Dieu, que « ni la haine de ta personne, ni l'amour de tes « richesses, ni la crainte d'aucun mal que tu « m'aurais pu faire en particulier, ne m'ont porté « ou ne me portent à te frapper; mais seulement « parce que tu as été et que tu es encore un en« nemi obstiné de Jésus-Christ et de son Évan« gile. Ensuite il lui donna deux ou trois coups « d'épée au travers du corps. » On n'avait jamais vu encore de douceur ni de modestie de cette nature, ni la pénitence prêchée à un homme en cette forme, ni un assassinat si religieusement commis. On voit combien sérieusement tout cela est raconté dans l'*Histoire de la Réformation d'Écosse*. C'est en effet par cette action que les réformés commencèrent à prendre les armes; et on lui donne partout dans cette histoire l'air d'une action inspirée pour l'honneur de l'Évangile. Tout le monde fut persuadé que les ministres étaient du complot : mais, pour ne raconter ici que les choses dont M. Burnet demeure d'accord, il est certain que les conjurés s'étant emparés du château où ils avaient fait le meurtre, et y ayant soutenu le siége pour éviter la juste vengeance de leur sacrilége, *quelques nouveaux prédicateurs allèrent s'y réfugier avec eux* [1]. Cette marque d'intelligence et de complicité est manifeste : les coupables du même crime cherchent naturellement un même refuge. Mais il faut voir de quelle couleur M. Burnet a voulu couvrir cette honteuse action de ses prédi« cants. Ces nouveaux prédicateurs, dit-il [2], lorsque « le coup eut été fait, allèrent véritablement se ré« fugier dans le château où les assassins s'étaient « mis à couvert; mais aucun d'eux n'était entré « dans cette conjuration, pas même par un simple « consentement; et si plusieurs tâchèrent ensuite « de pallier l'énormité de ce crime, je ne trouve « point qu'aucun entreprît de le justifier. » On voit déjà deux faits constants : l'un, que *ces nouveaux prédicateurs* eurent le même asile que les meurtriers; et l'autre, qu'ils pallièrent l'énormité du meurtre. Voilà, de l'aveu de M. Burnet, les premiers fruits de la réforme : on y pallie, selon lui, les crimes les plus énormes. Hé, que voulaient-ils qu'ils fissent? qu'ils donnassent ouvertement leur approbation, pour se rendre exécrables à tout le genre humain! C'est ainsi que la réforme commence. Tout ce qu'on peut dire en faveur de ses auteurs, c'est qu'en palliant les assassinats les plus barbares ils n'en étaient pas venus jusqu'à l'excès de les approuver ouvertement. M. Burnet ajoute que « comme ces nou« veaux prédicateurs appréhendèrent que le clergé

[1] *Hist. de la Réf. t.* I, *liv.* III, *p.* 461 *et suiv.* — [2] *Ibid.* — [3] *Hist. de la Réf. d'Écosse*, à Londres, 1644, *p.* 72.

[1] *Burn.* ibid. — [2] *Ibid.*

cesseurs, archevêque de Saint-André, et primat d'Écosse comme lui. Les proclamations du meurtrier[1] et celles des autres fanatiques, contre les rois et l'État, n'ont point eu d'autres fondements que ceux que Jean Knox et Buchanan ont établis en Écosse contre les rois et contre ceux qui en soutenaient l'autorité; et tout ce qu'ont fait ces fanatiques plus que les autres, a été de prêcher sur les toits ce que les autres se disaient mutuellement à l'oreille. Tels ont été, encore un coup, les fruits de la réforme et de la prédication de Jean Knox et des calvinistes; et M. Burnet, qui les imite, a donné lieu à cette addition de l'Histoire des Variations de la réforme.

Afin de remonter à la source, il faut aller jusqu'à Luther, et, malgré les vaines défaites de M. Basnage, faire voir l'esprit de révolte dans l'Allemagne protestante. Cette dispute ira plus vite, parce qu'il y a moins de faits : mais d'abord il y en a un absolument décisif contre Luther, dans ses thèses de 1540, toutes pleines de sédition et de fureur, comme on le peut voir par la simple lecture[2]. M. Basnage excuse Luther, en disant « qu'il y établit « l'obéissance due au magistrat, lors même qu'il per« sécute; et qu'il y a décidé qu'on devait abandon« ner toutes choses plutôt que de lui résister[3]. » Je l'avoue; mais ce ministre ne connaît guère l'humeur de Luther, qui, après avoir dit quelques vérités pendant qu'il est un peu de sens rassis, entre tout à coup en ses furies aussitôt qu'il nomme le pape, et ne se possède plus. C'est pourquoi à ces belles thèses, où il avait si bien établi l'autorité du magistrat, il ajoute celles-ci, dont la fureur est sans exemple[4] : « Que le pape est un loup-garou « possédé du malin esprit; que tous les villages et « toutes les villes doivent s'attrouper contre lui : « qu'il ne faut attendre l'autorité, ni de juge ni de « concile, ni se soucier du juge qui défendrait de le « tuer : que si ce juge ou les paysans sont tués eux« mêmes dans le tumulte par ceux qui poursui« vent ce monstre, ils n'ont que ce qu'ils méritent : « on ne leur a fait aucun tort, *nihil injuriæ illis « illatum est.* » Ne voilà-t-il pas le juge ou le magistrat bien en sûreté sous l'autorité de Luther! Il poursuit : « Qu'il ne faut point se mettre en peine si le « pape est soutenu par les princes, par les rois, « par les Césars mêmes : que qui combat sous un « voleur est déchu de la milice aussi bien que du « salut éternel : et que ni les princes, ni les rois, « ni les Césars ne se sauvent pas de cette loi, sous « prétexte qu'ils sont défenseurs de l'Église; parce « qu'ils sont tenus de savoir ce que c'est que l'É« glise. » M. Basnage passe tout cela, et ne craint pas d'assurer que Luther n'attaque *que l'autorité usurpée et tyrannique des papes*[5]; sans seulement daigner remarquer qu'il n'attaque pas moins violemment, non-seulement les juges et les magistrats, mais encore et nommément les rois et les princes, et même les empereurs qui le soutiennent : qu'il les dégrade de la milice : qu'il les met au rang des bandits qui combattent sous un chef de voleurs, et qu'il abandonne leur vie au premier venu. Ce n'est pas là seulement permettre de prendre les armes pour se défendre des persécuteurs : c'est ouvertement se rendre agresseurs, et contre le pape et contre les rois qui défendront de le tuer; et on ne peut pas pousser la révolte à un plus grand excès. Le chef des réformateurs a introduit ces maximes.

Ces thèses, soutenues d'abord en 1540, furent jugées dignes par Luther d'être renouvelées en 1545, quelques mois avant sa mort : et ce cygne mélodieux (car c'est ainsi qu'on prétend que le prophète Jean Hus a nommé Luther) répéta cette chanson en mourant. Elle fut suivie des guerres civiles de Jean-Fridéric, électeur de Saxe, et de Philippe, landgrave de Hesse, contre l'empereur, pour soutenir la ligue de Smalcalde[1]. M. Basnage fait semblant de me vouloir prendre par mes propres paroles, à cause de ce que j'ai dit[2] : que l'empereur témoignait que ce n'était pas pour la religion qu'il prenait les armes. C'était donc, dit M. Basnage[3], une guerre politique. Il raisonne mal : pour savoir le sentiment des protestants, il ne s'agit pas de remarquer ce que disait Charles V, mais ce que disaient les protestants eux-mêmes. Or j'ai fait voir[4], et il est constant par leur manifeste, et par Sleidan qui le rapporte[5], qu'ils s'autorisaient du prétexte de la religion et de l'Évangile, que l'empereur, disaient-ils, attaquait en leurs personnes; mêlant partout l'Antechrist romain, comme les thèses de Luther et tous ses autres discours le leur apprenaient : c'était donc, dans l'esprit des protestants, une guerre de religion, et on pouvait se révolter par ce principe.

M. Basnage en convient[6]; mais il croit sauver la réforme en disant qu'outre le motif de la religion, les princes alléguaient encore les raisons d'État. Il raisonne mal, encore un coup; car il suffit, pour ce que je veux, sans nier les autres prétextes, que la religion en ait été l'un, et même le principal, puisque c'était celui-là qui faisait le fondement de la ligue, et dont les armées rebelles étaient le plus émues.

Le raisonnement du ministre a un peu plus d'apparence, lorsqu'il dit que les princes d'Allemagne sont des souverains[7]; d'où il conclut qu'ils peuvent légitimement faire la guerre à l'empereur. Néanmoins il se trompe encore; et sans entrer dans la discussion des droits de l'Empire, dont il parle très-ignoramment, aussi bien que du droit des vassaux, Sleidan dit expressément en cette occasion, comme il a été remarqué dans l'Histoire des Variations[8], que le duc de Saxe, le plus consciencieux des protestants, « ne voulait pas que Char-

[1] *Proclam. de Jean Russel.* — [2] *Luth. t.* I, *p.* 407. *Sleid.* XVI. *Var. liv.* VIII. — [3] *Basn. t.* I, II. *part. ch.* VI, *p.* 16. — [4] *Ibid. th.* 58 *et seq.* — [5] Ibid. *p.* 506.

[1] *Sleid. lib.* XVI. — [2] *Var. liv.* VIII, *n.* 651. — [3] *Basn.* ibid. 501. — [4] *Var. liv.* VIII. — [5] *Sleid. liv.* XVII. — [6] *Basn.* ibid. 505. — [7] *Basn.* ibid. *p.* 501 *et suiv.* — [8] *Sleid. liv.* XVIII. *Var. liv.* VIII.

la fin il s'y laisse aller, quoiqu'en tremblant et comme malgré lui. « Je ne crois pas, dit-il[1], qu'il faille « blâmer les précautions de nos gens : il peut y « avoir de justes raisons de faire la guerre. Luther « a écrit très-modérément, et on a bien eu de la « peine à lui arracher son écrit : je crois que vous « voyez bien, mon cher Camérarius, que nous « n'avons point de tort. » Tout le reste, qu'on peut voir dans l'Histoire des Variations, est de même style. Ainsi, quoiqu'ils eussent peine à apaiser leur conscience, Luther et Melanchton même franchirent le pas : toutes les villes suivirent, et la réforme se souleva contre l'empereur par maxime.

M. Basnage m'objecte que « le passage de Me« lanchton que je cite est falsifié[2] : Melanchton « se plaint, poursuit-il, qu'on a publié cet écrit « dans toute l'Allemagne, après l'avoir tronqué; « M. de Meaux efface ce mot, qui détruit sa preu« ve : car on sait bien que l'écrit le plus pacifique « et le plus judicieux peut produire de mauvais ef« fets quand il est tronqué. » Voyons si ce mot ôté affaiblit ma preuve, ou même s'il sert quelque chose à la matière. Je ne cherchais pas dans Melanchton le sentiment de Luther : il n'en parle qu'obscurément à un ami qui savait le fait d'ailleurs. C'est de Sleidan que nous l'apprenons; et ce sentiment de Luther était, en termes formels, de *permettre de se liguer pour prendre les armes même contre l'empereur.* On en a vu le passage, qui ne souffre aucune réplique : aussi M. Basnage n'y en fait-il pas. De cette sorte ma preuve est complète : la doctrine de Luther est claire, et nous n'avons besoin de Melanchton que pour en apprendre les mauvais effets. Il nous les découvre en trois mots, lorsqu'il se plaint que *l'écrit donna le signal à toutes les villes pour former des ligues ;* ces ligues qu'il se glorifiait d'*avoir dissipées*, ces ligues *que les gens de bien devaient tant haïr.* Les ligues étaient donc comprises dans cet écrit de Luther, et les ligues contre l'empereur, puisque c'était celles dont il s'agissait, et pour lesquelles on était assemblé; l'écrit n'était pas *tronqué* à cet égard, et c'est assez. Qu'on en ait, si vous voulez, retranché les preuves dont Luther soutenait sa décision, ou que Melanchton se plaigne qu'on la laisse trop sèche et trop crue en lui ôtant les belles couleurs dont sa douce et artificieuse éloquence l'avait peut-être parée : quoi qu'il en soit, le fait est constant; et le mot que j'ai omis ou par oubli ou comme inutile, l'était en effet. Mais enfin rétablissons ce mot oublié, si M. Basnage le souhaite : quel avantage en espère-t-il? Si cet écrit *tronqué*, qui soulevait toutes les villes contre l'empereur, déplaisait à Luther, que ne le désavouait-il? si la fierté de Luther ne lui permettait pas un tel désaveu, où était la modération dont Melanchton se faisait honneur? Était-ce assez de se plaindre à l'oreille d'un ami d'un écrit tronqué, pendant qu'il courait toute l'Allemagne, et y soulevait toutes les villes? Mais ni Luther, ni Melanchton même ne le désavouent; et malgré toutes les chicanes de M. Basnage, ma preuve subsiste dans toute sa force, et la réforme est convaincue par ce seul écrit d'avoir passé la rébellion en dogme.

[1] *Epist.* 110, 111. - [2] *Basn.* ibid. *p.* 506.

Le ministre revient à la charge; et il fait dire à Melanchton, que *Luther ne fut point consulté sur la ligue*[1]. Mais, à ce coup, c'est lui qui tronque, et d'une manière qui change le sens. Melanchton ne dit pas au lieu qu'il cite, c'est-à-dire dans la lettre CXI, que Luther ne fut pas consulté sur la ligue; voici ses mots : « Personne, dit-il[2], « ne nous consulte maintenant, ni Luther ni moi, « sur les ligues. » Il ne nie pas qu'ils n'aient été consultés : il dit qu'on ne les consulte plus *maintenant;* il avait dit dans la lettre précédente : « On « ne nous consulte plus tant sur la question, s'il « est permis de se défendre par les armes[3]. » On les avait donc consultés; on les consultait encore, mais plus rarement, et peut-être avec un peu de détour : mais toujours la conclusion était qu'on pouvait faire des ligues, c'est-à-dire prendre les armes contre l'empereur.

Ce n'était plus là le premier projet, ni ces beaux desseins de la réforme naissante, lorsque Melanchton écrivit au landgrave, c'est-à-dire à l'architecte de toutes les ligues : *Il vaut mieux périr,* que d'émouvoir des guerres civiles, *ou d'établir l'Évangile,* c'est-à-dire la réforme, *par les armes*[4]; et encore : *Tous les gens de bien doivent s'opposer à ces ligues*[5]. On dit que Melanchton était faible et timide; mais que répondre à Luther, qui ne voulait que souffler pour détruire l'Antechrist romain sans guerre, sans violence, *en dormant à son aise dans son lit, et en discourant doucement au coin de son feu?* Tout cela était bien changé, quand il sonnait le tocsin contre l'empereur, et qu'il donnait le signal pour former les ligues qui firent nager toute l'Allemagne dans le sang.

Mais, après tout, à quoi aboutit tout ce discours du ministre? Si on a eu raison de faire ces ligues, comme il le soutient, pourquoi tant excuser Luther de les avoir approuvées? N'oserait-on approuver une bonne action? Ou bien est-ce, malgré qu'on en ait, qu'on sent en sa conscience que l'action n'est pas bonne, et que la réforme, qui la défend le mieux qu'elle peut, ne laisse pas dans le fond d'en avoir honte?

Il ne me reste qu'à dire un mot sur les guerres des paysans révoltés, et sur celles des anabaptistes qui se mêlèrent dans ces troubles. Le ministre s'échauffe beaucoup sur cette matière, et se donne une peine extrême pour prouver que Luther n'a point soulevé ces paysans; qu'au contraire, il a improuvé leur rébellion; qu'il a défendu l'autorité du magistrat légitime, même dans son livre de la Liberté chrétienne, et ailleurs, jusqu'à soutenir qu'il n'est pas permis de lui résister, lors même qu'il est injuste et persécuteur; qu'il a toujours détesté

[1] *Basn.* ibid. *p.* 506. — [2] *Mel. lib.* IV, *Ep.* 111. — [3] *Ibid.* 110. — [4] *L.* III, *Ep.* 16. — [5] *L.* IV, *Ep.* 85. — [6] *Basn.* ibid.

les anabaptistes et leurs fausses prophéties, qu'il a traitées de folles visions; qu'il a combattu de tout son pouvoir Muncer, Pfifer, et les autres séducteurs de cette secte. Il emploie un long discours à cette preuve : en un mot, il est heureux à prouver ce que personne ne lui conteste. Il a voulu avoir le plaisir de me reprocher deux ou trois fois hardiment *mes calomnies;* mais c'a été en me faisant dire ce que je ne dis pas, et en laissant sans réplique ce que je dis.

Et d'abord pour ce qui regarde les anabaptistes, pourquoi s'étendre à prouver que Luther les a détestés, et s'opposa avec chaleur à leurs visions [1] ? Je le savais bien, et je l'ai marqué en plus d'un endroit de l'Histoire des Variations [2]. Comment Luther n'aurait-il pas rejeté Muncer et les siens, qui le traitaient de second pape et de second Antechrist, autant à craindre que le premier contre lequel il se soulevait? J'ai reconnu toutes ces choses, et je n'ai pas laissé pour cela d'appeler les anabaptistes *un rejeton de la doctrine de Luther* [3] : non en disant qu'il ait approuvé leurs sentiments, à quoi je n'ai pas seulement songé; mais parce qu'encore qu'il les improuvât, il était vrai néanmoins que *les anabaptistes ne s'étaient formés qu'en poussant à bout ses maximes.*

C'est ce qu'il fallait attaquer; mais on n'ose. Car qui ne sait que les anabaptistes n'ont condamné le baptême des petits enfants, et le baptême sans immersion, qu'en poussant à bout cette maxime de Luther, que toute vérité révélée de Dieu est écrite, et qu'en matière de dogmes les traditions les plus anciennes ne sont rien sans l'Écriture? Disons plus : Luther a reproché aux anabaptistes de s'être faits pasteurs sans mission : il s'est bien déclaré évangéliste par lui-même [4]; et il n'a fait non plus de miracles pour autoriser sa mission extraordinaire, que les anabaptistes à qui il en demandait [5]. Si Muncer et ses disciples se sont faits prophètes sans inspiration, c'est en imitant Luther, qui a pris le même ton sans ordre; et on n'a qu'à lire les Variations pour voir qu'il est le premier des fanatiques [6].

M. Basnage me fait dire que Luther *n'était pas innocent des troubles de l'Allemagne* [7]. Déjà, ce n'était pas dire qu'il les eût directement excités : mais j'ai dit encore quelque chose de moins; voici mes paroles : « On ne croyait pas Luther innocent « des troubles de l'Allemagne [8] : » il fallait me faire justice, en reconnaissant que je ménageais les termes envers Luther comme envers les autres, et que je prenais garde à ne rien outrer. Car, au reste, on croyait si peu Luther innocent de ces troubles, je veux dire de ceux des paysans révoltés, comme de ceux des anabaptistes, que l'empereur en fit le reproche aux protestants en pleine diète, leur disant que « si on avait obéi au décret de Vormes, « où le luthéranisme était proscrit du commun

[1] *Basn.* 498. — [2] *Var liv.* II. — [3] *Ibid.* — [4] *Var. liv.* I. 14. — [6] *Ibid.* — [7] *Basn.* 497. — [8] *Var. liv.* II.

« consentement de tous les États de l'Empire, on « n'aurait pas vu les malheurs dont l'Allemagne « avait été affligée, parmi lesquels il mettait au « premier rang la révolte des paysans et de la secte « des anabaptistes. » C'est ce que raconte Sleidan, que j'ai pris à garant de cette plainte [1]. M. Basnage est si subtil, qu'il ne veut pas que Charles V ait chargé Luther des désordres qu'il imputait au luthéranisme. « M. de Meaux, dit-il [2], ajoute du « sien que Luther fut chargé particulièrement de « ce crime dans l'accusation de l'empereur; ce qui « n'est pas : » et sur cela il s'écrie : « Est-il per« mis d'ajouter et de retrancher ainsi à l'histoi« re? » Sans doute, lorsqu'on trouve dans l'histoire les malheurs attribués au luthéranisme, il sera toujours permis d'ajouter que c'est à Luther qu'il s'en faut prendre. Quoi qu'en dise M. Basnage, les protestants répondirent mal à ce reproche de l'empereur, lorsqu'ils se vantèrent *d'avoir condamné et puni les anabaptistes,* comme ils firent les paysans révoltés; car l'empereur ne les accusait pas d'*avoir trempé dans leur révolte,* comme le veut notre ministre [3]; mais *d'y avoir donné lieu* en rejetant le décret de Vormes, et en soutenant Luther et sa doctrine, que l'Empire avait proscrite. Les effets parlaient plus que les paroles : l'Empire était tranquille avant Luther : depuis lui on ne vit que troubles sanglants, que divisions irrémédiables. Les paysans qui menaçaient toute l'Allemagne étaient ses disciples, *et ne cessaient de le réclamer.* Le fait est constant par Sleidan [4]. Les anabaptistes étaient sortis de son sein, puisqu'ils s'étaient élevés en soutenant ses maximes et en suivant ses exemples : qu'y avait-il à répondre, et que répondront encore aujourd'hui les protestants?

Diront-ils que Luther réprimait les rebelles par ses écrits, en leur disant que *Dieu défendait la sédition?* On ne peut pas me reprocher de l'avoir dissimulé dans l'Histoire des Variations, puisque j'ai expressément rapporté ces paroles de Luther [5]. Mais j'ai eu raison d'ajouter en même temps, « qu'au commencement de la sédition il avait autant « flatté que réprimé les paysans soulevés [6] : » c'est-à-dire, en les réprimant d'un côté, qu'il les incitait de l'autre, tant il écrivait sans mesure. Est-ce bien réprimer une populace armée et furieuse, que d'écrire publiquement qu'on « exerçait sur elle une « tyrannie qu'elle ne pouvait, ni ne voulait, ni ne « devait plus souffrir [7] ? » Après cela, prêchez la soumission à des gens que vous voyez en cet état, ils n'écoutent que leur passion, et l'aveu que vous leur faites, qu'*ils ne peuvent ni ne doivent pas souffrir davantage* les maux qu'ils endurent. Mais Luther passe plus avant, puisqu'après avoir écrit séparément aux seigneurs et à leurs sujets rebelles; dans un écrit qu'il adressait aux uns et aux autres, il leur « criait qu'ils avaient tort tous deux; et que

[1] *Sleid. lib.* VIII. *Var.* lib. II. — [2] *Basn.* ibid. — [3] *Ibid.* — [4] *Sleid. l.* V. *Var. liv.* II. — [5] *Ibid.* — [6] *Var. liv.* II. *Sleid. l.* V. — [7] *Var.* ibid.

« s'ils ne posaient les armes, ils seraient tous « damnés[1]. » Parler en cette sorte, non pas aux sujets rebelles seulement comme il fallait, mais aux sujets et aux seigneurs indifféremment, à ceux dont les armes étaient légitimes et à ceux dont elles étaient séditieuses; c'est visiblement enfler le cœur des derniers et affaiblir le droit des autres. Bien plus, c'est donner lieu aux rebelles de dire : Nous désarmerons quand nous verrons nos maîtres désarmés : c'est-à-dire qu'ils ne désarmeront jamais: à plus forte raison les princes et les seigneurs ne désarmeront pas les premiers. Ainsi cet avis bizarre de Luther était propre à faire qu'on se regardât l'un l'autre, et que, loin de désarmer, on en vînt aux mains; ce qui en effet arriva bientôt après. Qui ne voit donc qu'il fallait tenir un autre langage, et, en ordonnant aux uns de poser les armes, avertir les autres d'en user avec clémence, même après la victoire? Mais Luther ne savait parler que d'une manière outrée : après avoir flatté ces malheureux jusqu'à dire les choses que nous venons d'entendre, il conclut à les passer tous dans le combat au fil de l'épée, même ceux *qui auront été entraînés par force dans des actions séditieuses*[2], encore qu'ils tendent les mains ou le cou aux victorieux. On en pourra voir davantage dans l'Histoire des Variations. Il y fallait répondre ou se taire, et ne se persuader pas que Luther eût satisfait à tous ses devoirs en parlant en général contre la révolte. Mais encore, d'où lui venaient des mouvements si irréguliers, si ce n'est qu'un homme, enivré du pouvoir qu'il croit avoir sur la multitude, fait paraître partout ses excès; ou, pour mieux dire, qu'un homme qui se croit prophète, sans que le bon esprit du Seigneur soit tombé sur lui, s'imagine qu'à sa parole les bataillons hérissés baisseront les armes, et que tous, grands et petits, seront atterrés?

Pour ce qui regarde le livre de la Liberté chrétienne; je reconnais avoir écrit « qu'on prétendait que « ce livre n'avait pas peu contribué à inspirer la ré« bellion à la populace[3]. » M. Basnage s'en offense[4], et entreprend de prouver que Luther y a bien parlé de l'autorité des magistrats. Loin de le dissimuler, j'ai remarqué en termes exprès : qu'en parlant indistinctement en plusieurs endroits de son livre « contre les législateurs et les lois, il s'en sauvait en « disant qu'il n'entendait point parler des magistrats, « ni des lois civiles. » Mais cependant dans le fait deux choses sont bien avérées, tant par les demandes des rebelles, que par Sleidan qui les rapporte[5] : l'une, que ces malheureux, entêtés de la *liberté chrétienne* que Luther leur avait tant prêchée, se plaignaient « qu'on les traitait de serfs, quoique tous « les chrétiens soient affranchis par le sang de Jésus« Christ. » Il est bien constant qu'ils appelaient servitudes, beaucoup de droits légitimes des seigneurs; et quoi qu'il en soit, c'était pour soutenir cette liberté chrétienne qu'ils prenaient les armes. Il n'en faudrait pas davantage pour faire voir comment ils prenaient ces belles propositions de Luther : « Le « chrétien est maître de tout : le chrétien n'est sujet « à aucun homme : le chrétien est sujet à tout « homme[1]. » On voit assez les idées que de tels discours mettent naturellement dans les esprits. Ce n'est rien moins que l'égalité des conditions, c'est-à-dire la confusion de tout le genre humain. Quand après on veut adoucir par des explications ces paradoxes hardis, le coup est frappé, et les esprits qu'on a poussés dans des excès n'en reviennent pas à votre gré. M. Basnage excuse ces propositions en disant que selon Luther « le chrétien, selon l'âme, « est libre et ne dépend de personne; mais qu'à l'é« gard du corps et de ses actions, il est sujet à tout « le monde. » Tout cela est faux à la rigueur : car ni tout homme n'est sujet à tout homme selon le corps, puisqu'il y a des seigneurs et des souverains, sur le corps desquels les sujets ne peuvent attenter sans crime en quelque cas que ce soit; ni l'indépendance de l'âme n'est si absolue, qu'il ne soit vrai en même temps que *toute âme doive être soumise aux puissances supérieures* et à leurs commandements, jusqu'au point d'en être liée même *dans la conscience*, selon saint Paul[2]. Ce n'est donc point enseigner, mais tromper les hommes, que de leur tenir en cette sorte de vagues discours; et on peut juger de ce qu'opéraient ces propositions toutes crues, comme Luther les avançait, puisqu'elles sont encore si irrégulières avec les excuses et les adoucissements de M. Basnage.

Mais le livre de la Liberté chrétienne produisit encore un autre effet pernicieux. Il inspirait tant de haine contre tout l'ordre ecclésiastique, et même contre les prélats qui étaient en même temps souverains, qu'on croyait rendre service à Dieu lorsqu'on en secouait le joug, qu'on appelait tyrannique. L'erreur passait aisément de l'un à l'autre : je veux dire, comme il a été remarqué dans l'Histoire des Variations[3], que mépriser les puissances soutenues « par la majesté de la religion, était un moyen d'af« faiblir les autres. » C'est précisément ce qui arriva dans la révolte de ces paysans : ils commencèrent par les princes ecclésiastiques, comme il paraît par Sleidan[4]; et la révolte attaqua ensuite sans mesure et respect tous les seigneurs. C'en est trop pour faire voir qu'on avait raison de *prétendre* que le livre de la Liberté chrétienne *n'avait pas peu contribué à inspirer la rébellion*[5].

Et puisque M. Basnage nous met sur cette matière, il faut encore qu'il voie un beau discours de Luther. Lorsque les séditieux semblaient n'en vouloir qu'aux seuls ecclésiastiques, et qu'ils n'avaient même pas encore pris les armes, Luther leur parlait en cette sorte : *Ne faites point de sédition :* il fallait bien commencer par ce bel endroit; car sans cela qui aurait pu le supporter? Mais voici comme il continue[6] : « Bien que les ecclésiastiques paraissent « en évident péril, je crois ou qu'ils n'ont rien à « craindre, ou qu'en tout cas leur péril ne sera pas

[1] *Sleid. ibid. Var. lib.* II. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Basn. ibid. p.* 507. — [5] *Sleid. lib.* V.

[1] *Luth. de Lib. Christ.* — [2] *Rom.* XIII, 1, 5. — [3] *Liv.* II, *p.* 536. — [4] *Sleid. lib.* V. — [5] *Var. lib.* II. — [6] *Sleid. liv.* V.

« tel, qu'il pénètre dans tous leurs États, ou qu'il « renverse toute leur puissance. Un bien autre péril « les regarde; et c'est celui que saint Paul a prédit « après Daniel, qui est que leur tyrannie tombera, « sans que les hommes s'en mêlent, par l'avénement « de Jésus-Christ et par le souffle de Dieu : c'était « là, poursuivait-il, son fondement; c'est pour cela « qu'IL NE S'ÉTAIT PAS BEAUCOUP OPPOSÉ à ceux « qui prenaient les armes : car il savait bien que leur « entreprise serait vaine; et que si on MASSACRAIT « quelques ecclésiastiques, cette BOUCHERIE ne s'é- « tendrait pas JUSQU'A TOUS. »

On voit, en passant, l'esprit de la réforme dès son commencement : chaque temps a son prophète, et Luther faisait alors ce personnage : tout était alors dans saint Paul et dans Daniel, comme tout est présentement dans l'Apocalypse : sur la foi de la prophétie, il n'y avait qu'à laisser faire les séditieux contre les ecclésiastiques : ils n'en tueraient guère : et Luther se consolait de les voir périr d'abord en si petit nombre, parce qu'il était assuré d'une vengeance plus universelle qui allait éclater d'en-haut sur eux. Si c'est dans cette vue qu'il les épargne, que deviendront-ils, hélas! pour peu que tarde la prophétie? Quoi! le saint nom des prophètes sera-t-il toujours le jouet de la réforme, et le prétexte de ses violences et de ses révoltes? Mais laissons ces plaintes, et renfermons-nous dans celles de notre sujet. On nous demande quelquefois la preuve des séditions causées par la réforme, et poussées dès son commencement contre les catholiques et contre les prêtres jusqu'à la pillerie : les voilà poussées jusqu'au meurtre; et c'est Luther, témoin non suspect, qui le dépose lui-même. On l'accuse d'y avoir du moins connivé : on n'a pas besoin de preuve; et c'est lui-même qui nous avoue qu'*il ne s'y est opposé* que faiblement, sans se mettre *beaucoup* en peine d'arrêter le cours de la *sédition armée*. Il lui laissait massacrer un petit nombre d'ecclésiastiques, et c'était assez *que la boucherie ne s'étendit pas sur tous*. Peut-on nier, sous couleur de réprimer la sédition, que ce ne soit là lui lâcher la bride? Je n'avais point rapporté cet étrange discours de Luther dans l'Histoire des Variations : on pense me faire accroire que j'y exagère les excès de la réforme : on voit, loin d'exagérer, que je suis contraint de supprimer beaucoup de choses; et on verra dans tous les endroits qu'on attaquera de cette Histoire, qu'on a si peu de moyens d'en affaiblir les accusations, que la réforme au contraire paraîtra toujours plus coupable que je ne l'ai dit d'abord, à cause que j'étais contraint à donner des bornes à mon discours.

Cependant on ne rougit pas de m'accuser de *mauvaise foi*[1], et même de calomnie. Ces reproches m'ont fait horreur, je l'avoue : j'écris sous les yeux de Dieu; et on a pu voir que je tâche de mesurer toutes mes paroles, en sorte que mes expressions soient plutôt faibles qu'outrées. S'il faut user de termes forts, la force de la vérité me les arrache. M. Basnage m'objecte une *contradiction sensible*[1], en ce que *je veux que* Luther, *dès l'an 1525, ait soulevé ou entretenu la rébellion des paysans*, pendant que *j'avoue ailleurs*[2] *que jusqu'à la ligue de Smalcalde, qui se fit longtemps après, il n'y avait rien de plus inculqué dans ses écrits que cette maxime, qu'on ne doit jamais prendre les armes pour la cause de l'Évangile.* Je reconnais mes paroles. Certainement je n'avais garde d'accuser Luther d'avoir au commencement rejeté l'obéissance due au magistrat, et même au magistrat persécuteur : puisqu'au contraire j'avoue que, bien éloigné d'en venir d'abord à cet excès, il enseigna les bonnes maximes; et c'est par où je le convaincs d'avoir varié lorsqu'il en a pris de contraires. Il fallait que la réforme fût confondue par elle-même dès son principe; et que la loi éternelle la forçât d'abord à établir l'obéissance, qu'elle devait rejeter dans la suite. Le bien ne se soutient pas chez elle; il n'y prend point racine, pour ainsi parler, parce qu'il n'y a jamais toute sa force : de là vient aussi qu'elle se dément dans le temps même qu'elle dit la vérité. Luther fomentait la rébellion qu'il semblait vouloir éteindre; et en un mot, comme on vient de voir, il inspirait plus de mal qu'il n'en conseillait en effet dans ce temps-là. Mais dans la suite il ne garda point de mesure : il enseigna ouvertement qu'on peut armer contre les souverains, sans épargner ni rois, ni Césars; toute l'Allemagne protestante entre dans ces sentiments; la contagion gagne l'Écossse et l'Angleterre : la France ne s'en sauve pas : la réforme remplit tout de sang et de carnage; dans les vains efforts qu'elle fait pour effacer de dessus son front ce caractère si visiblement antichrétien, elle succombe, et ne trouve plus de ressource qu'à chercher même parmi nous de mauvais exemples : comme si réformer le monde était seulement prendre un beau titre, sans valoir mieux que les autres.

Mais si on ne voulait pas éviter soi-même les abus qu'on reprenait dans l'Église, il ne fallait pas du moins approuver ses propres égarements, ni s'en faire honneur. Nous détestons parmi nous tout ce que nous y voyons de mauvais exemples, en quelque lieu qu'ils paraissent et de quelque nom qu'ils s'autorisent : les rébellions des protestants sont passées en dogmes et autorisées par les synodes : ce n'est point un mal qui soit survenu à la réforme vieillie et défaillante : c'est dès son commencement et dans sa force, c'est sous les réformateurs et par leur autorité, qu'elle est tombée dans cet excès; et des abus si énormes ont les mêmes auteurs que la réforme.

On peut voir beaucoup d'autres choses également convaincantes sur cette matière dans un livre intitulé *Avis aux Réfugiés*, qui vient de tomber entre mes mains, quoiqu'il ait été imprimé en Hollande au commencement de l'année passée. Cet ouvrage semble être bâti sur les fondements de l'*Apologie des Catholiques*, qui n'a laissé aucune réplique aux

[1] *Basn.* ibid.

[1] *Basn.* ibid. *p.* 500. — [2] *Var. l.* IV.

ts; mais, pour leur ôter tout prétexte, on
n ce livre non-seulement ce qui s'est passé
nais encore tant d'autres preuves de ces
a réforme, et une si vive réfutation de ses
ts, qu'elle ne peut plus couvrir sa confu-
'auteur de ce bel ouvrage est un protes-
nme la préface et beaucoup d'autres rai-
ient sujet de le croire, on ne peut assez
u de le voir si désabusé des préventions
é nourri, et de voir que sans concert nous
mbés lui et moi dans les mêmes senti-
r tant de points décisifs. Je ne dois pas
tte preuve de la vérité; elle se fait sentir
i plaît; et lorsqu'elle veut faire concourir
es des hommes au même but, nulle diver-
nions ou de pensées ne lui fait obstacle.
estants peuvent voir dans cet ouvrage[1]
le témérité M. Jurieu les vantait, il y a
comme les plus assurés et les plus fidèles
On leur montre dans cet ouvrage l'affreuse
le leurs auteurs contre la majesté des rois
a tranquillité des États. Toute la ressource
orme était autrefois de désavouer, quoi-
peu de sincérité, tous ces livres que l'esprit
on avait produits, ceux d'un Buchanan,
a Paré, ceux d'un Junius Brutus, et tant
de cette nature; mais maintenant on leur
ement cette vaine excuse, en leur montrant
confirmé, et qu'ils confirment encore par
que constante, cette doctrine qu'ils désa-
et que l'Église anglicane, qui de toutes les
tes avait le mieux conservé la doctrine de
e majesté des rois, se voit contrainte au-
de l'abandonner[3]. On n'oublie pas que M.
même qui nous vantait il y a dix ans la
s protestants à toute épreuve, jusqu'à dire
s les hugenots étaient prêts de signer de
g que nos rois ne dépendent pour le tem-
e qui que ce soit que de Dieu, et que sous
prétexte que ce soit les sujets ne peuvent
ous du serment de fidélité[4]; » à la fin a
le parti de ceux qui donnent tout pouvoir
les sur leurs rois : qu'il leur laisse par
nt le pouvoir de s'absoudre eux-mêmes,
tendre personne, de tout serment de fidé-
toute obligation d'obéir à leurs souverains;
est par ce moyen réfuté lui-même, plus que
t jamais pu faire tous ses adversaires en-
ar là on découvre clairement que la réforme
e sincère ni de sérieux dans ses réponses,
s accommode au temps, et les fait au gré
l'elle veut flatter. Ce qui donnait prétexte
stants de préférer leur fidélité à celle des
s, était la prétention de papes sur la
té des rois. Mais outre qu'on leur a fait
ce livre que toute la France, une aussi
rtie de l'Église catholique, fait profession
e la rejeter[5]; on montre encore plus clair que le jour que s'il fallait comparer les deux sentiments, celui qui soumet le temporel des souverains aux papes, et celui qui le soumet au peuple; ce dernier parti, où la fureur, où le caprice, où l'ignorance et l'emportement domine le plus, serait aussi sans hésiter le plus à craindre. L'expérience a fait voir la vérité de ce sentiment; et notre âge seul a montré, parmi ceux qui ont abandonné les souverains aux cruelles bizarreries de la multitude, plus d'exemples et plus tragiques contre la personne et la puissance des rois, qu'on n'en trouve durant six à sept cents ans parmi les peuples qui en ce point ont reconnu le pouvoir de Rome. Enfin la réforme, poussée à bout pour ses révoltes, produisait pour dernière excuse l'exemple des catholiques sous Henri le Grand : mais on l'a encore forcée dans ce dernier retranchement[1], non-seulement en lui faisant voir combien il était honteux, en se disant réformés, de faire pis que tous ceux qu'on était venu corriger; mais encore en montrant dans le bon parti, qui était celui du roi, des parlements tout entiers composés de catholiques, une noblesse infinie de même croyance, et presque tous les évêques, desquels nulle autorité et nul prétexte de religion n'avait rien pu obtenir contre leur devoir : au lieu que parmi les protestants, lorsqu'on y a attaqué les souverains, la défection a été universelle et poussée jusqu'aux excès qu'on a vus. Joignez à toutes ces choses, si évidemment démontrées par un protestant dans l'*Avis aux Réfugiés*, ce que j'ai dit dans ces deux derniers Avertissements en me renfermant, comme je devais, dans la défense des Variations contre M. Jurieu et M. Basnage qui les attaquaient, l'histoire de la réforme paraîtra affreuse et insupportable, puisqu'on y verra toujours l'esprit de révolte, en remontant depuis nos jours jusqu'à ceux des réformateurs.

Ainsi, par un juste jugement, Dieu livre au sens réprouvé, et à des erreurs manifestes, ceux qui prennent des noms superbes contre son Église, et entreprennent de la réformer dans sa doctrine. Témoin encore le mariage du landgrave, l'éternelle confusion de la réforme, et l'écueil inévitable où se briseront à jamais tous les reproches qu'elle nous fait des abus de nos conducteurs. Car y en a-t-il un plus grand que de flatter l'intempérance jusqu'à autoriser la polygamie, et d'introduire parmi les chrétiens des mariages judaïques et mahométans? Vous avez vu les égarements du ministre Jurieu sur ce sujet, si étranges et si excessifs, que plusieurs bons protestants en ont eu honte. J'ai vu les écrits de M. de Beauval, que M. Jurieu tâche d'accabler par son autorité ministrale; j'ai vu la lettre imprimée d'un ministre sur ce sujet. J'ai cru que c'était M. Basnage, confrère de M. Jurieu dans le ministère de Roterdam : on m'assure que c'est un autre, je le veux; et quoi qu'il en soit, ce ministre, qui m'est inconnu, pousse vigoureusement M. Jurieu, qui de son côté ne l'épargne pas. Le mariage du landgrave et l'erreur prodigieuse des réformateurs a excité ce

lc. *p.* 77. — [2] *Politiq. du Clergé.* — [3] *Avis, p.*
— [4] *Avis, p.* 81 *et suiv. Politiq. du Clergé, p.* 217.
lc., *p.* 210, 211, 214.

[1] *Avis, p.* 282 *et suiv.*

l'homme, et sur le bras de la chair, ne peut résister à de semblables violences. C'est ainsi que Luther, Bucer et Melanchton, ces colonnes de la réforme, sont violentés selon M. Basnage; et cela, qu'est-ce autre chose qu'avouer en autres termes qu'ils sont violentés par la corruption de leur cœur?

Elle fut si grande et leur assoupissement si prodigieux, qu'ils ne se réveillèrent jamais : ils sentaient qu'ils laissaient un acte de célébration de mariage, la première femme vivante, où il était énoncé qu'on le faisait : « en présence de Melanchton, de Bucer et de Mélander [1], le propre pasteur « et prédicateur du prince, » et de l'avis de plusieurs autres prédicateurs, dont la consultation était jointe au contrat de mariage, signé en effet de sept docteurs, à la tête desquels étaient *Luther, Melanchton* et *Bucer*, et à la fin le même *Denis Mélander*, le propre pasteur du landgrave [2]. Ces deux actes furent déposés dans les registres publics, attestés authentiquement par des notaires, « pour éviter le scan« dale et conserver la réputation de la fille que le « landgrave épousait, et de toute son honorable pa« renté [3]. » Ces actes étaient donc publics, et on supposait qu'ils devaient paraître un jour, comme regardant tout ensemble et l'honneur d'une famille considérable, et même l'intérêt d'une maison souveraine. Cependant, loin de les avoir jamais révoqués, Luther et ses compagnons y persistent. Ce secret honteux ne fut pas si bien gardé, qu'on en ait fait le reproche au landgrave et à Luther de leur vivant : ils s'en sauvent par des équivoques; et Luther y ajoute fièrement, à son ordinaire, que *le landgrave est assez puissant, et a des gens assez savants, pour le défendre* [4] : ce qui est joindre la menace au crime et insulter à la raison, à cause que le mépris en est soutenu par la puissance. Tout cela est démontré si clairement dans l'Histoire des Variations, qu'on n'a rien eu à y répliquer : telle a été la conduite de ces *grands hommes*, et il faut du moins avouer qu'il n'y en a de cette figure que dans la réforme.

Grâce à Dieu, ceux que nous reconnaissons parmi nous pour de grands hommes ne sont pas tombés dans des excès où l'on voie de la perfidie, de l'impiété, une corruption manifeste, et une lâche prostitution de la conscience. Mais, sans parler des grands hommes, je pose en fait, parmi tant de fautes dont les protestants ont chargé quelques papes à tort ou à droit, qu'ils n'en nommeront jamais un seul, dans un si grand nombre, et dans la suite de tant de siècles, qui soit tombé dans un abus de cette nature. Qu'ainsi ne soit : M. Basnage, qui pousse en cette occasion la récrimination le plus loin qu'il peut, n'a eu à nous objecter que deux décrets des papes : l'un de Grégoire II, et l'autre de Jules II. Or, pour commencer avec lui par le dernier, il nous objecte *la dispense que ce pape accorda à Henri VIII* [5], pour épouser la veuve de son frère Arthus; et comme s'il avait prouvé qu'il fût constant que cette dispense fût illégitime, il s'écrie en cette sorte : « Faut-il « moins de sainteté pour être vicaire de Jésus-Christ « et le chef de l'Église, que pour réformer quelque « abus? ou l'inceste est-il un crime moins énorme « qu'un double mariage? » Il renouvelle ici le fameux procès du mariage de Henri VIII avec Catherine d'Aragon; mais visiblement il n'y a nulle bonne foi à comparer ces deux exemples. Afin qu'ils fussent égaux, il faudrait qu'il fût aussi constant que le mariage contracté avec la veuve de son frère est réprouvé dans l'Évangile, qu'il est constant que le mariage contracté avec une seconde femme, la première encore vivante, y est rejeté. Mais M. Basnage sait bien le contraire; il sait bien, dis-je, qu'il est constant entre lui et nous que la polygamie est défendue dans l'Évangile, et qu'une femme surajoutée à celle qu'on a déja ne peut être légitime. Oserait-il dire qu'il soit de même constant, entre nous, que l'Evangile ait défendu d'épouser la veuve de son frère, ou que le précepte du Lévitique, qui défend de tels mariages, ait lieu parmi les chrétiens? Mais il sait, loin que cela soit constant parmi nous, qu'il ne l'est pas même parmi les protestants. Nous en avons rapporté, dans l'Histoire des Variations [1], les témoignages favorables au mariage de Henri VIII et à la dispense de Jules II. Melanchton et Bucer ont approuvé cette dispense, et conséquemment ont improuvé le divorce de Henri VIII. Castelnau, dont nous avons vu l'autorité alléguée par M. Basnage, dit expressément que « ce roi en« voya en Allemagne et à Genève, offrant de se faire « chef des protestants, mener dix mille Anglais à « la guerre, et contribuer cent mille livres sterling, « qui valent un million de livres tournois; mais ils « ne voulurent jamais approuver la répudiation [2]. » Selon le témoignage de ce grave auteur, la répudiation fut improuvée non-seulement en Allemagne, mais encore à Genève même; c'est-à-dire dans les deux partis de la nouvelle réforme. Si Calvin a introduit depuis ce temps un autre sentiment parmi les siens, il ne laisse pas demeurer pour constant que la dispense de Jules II était si favorable, qu'elle fut même approuvée de ceux qui cherchaient le plus à critiquer la conduite des papes.

M. Basnage reproche à Jules II d'avoir accordé cette dispense hautement et à la face du soleil; au lieu que Luther a eu honte de celle qu'il a donnée, et tâcha de la cacher : ce qui est, selon ce ministre, bien moins criminel. Sans doute quand le crime est manifeste, l'audace de le publier en fait le comble. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Jules II n'avait garde de rougir de sa dispense, ou de la cacher, à l'exemple des chefs de la réforme, puisqu'au contraire il la donnait hautement comme légitime; qu'elle fut publiquement acceptée par tout le royaume d'Angleterre, où elle demeura sans contradiction durant vingt ans; et qu'en effet les fondements s'en trouvèrent si solides, que les plus passionnés ennemis des papes les crurent inébranlables. Voilà ce que l'on compare à la scandaleuse consultation de Luther.

[1] *Var. liv.* VI. — [2] *Instrum., copul.*, à la fin du même livre, *tom.* XIX, *p.* 396 *et suiv.* — [3] *Ibid. p.* 398, 399. — [4] *Var. liv.* VI. — [5] *Basn.* ibid. 443.

[1] *Var. liv.* VII. — [2] *Mém. de Castelnau, l.* I, *ch.* II, *p.* 22. *Le Lab.*

Le ministre n'a point trouvé de pape : il a cru trouver un empereur. « Valentinien, dit-il [1], fit « publier dans toutes les villes de l'empire une loi « en faveur de la bigamie ; et, en effet, il eut deux « femmes, sans encourir l'excommunication de « son clergé. » Qu'appelle-t-il son clergé ? Ce sont les évêques du quatrième siècle. N'est-ce pas aussi le clergé de M. Basnage ; et veut-il, à l'exemple de M. Jurieu, livrer à l'Antechrist ce clergé auguste, qui comprend les colonnes du christianisme ? Veut-il dire que tant de saints, et un siècle si plein de lumière, ait approuvé une loi si étrange et si inouïe, je ne dis pas seulement dans l'Église catholique, mais dans l'empire romain ; ou qu'on ait pu douter un seul moment que la polygamie fût défendue ? Il n'oserait l'avoir dit, et il sait bien qu'on l'accablerait de passages qui lui prouveraient le contraire. Mais enfin il y a une loi ? Je n'en crois rien, non plus que Baronius et M. Valois, et tous nos habiles critiques. Socrate, qui le dit seul [2], ne mérite pas assez de croyance pour établir un fait si étrange ; M. Basnage sait bien qu'il en hasarde bien d'autres, dont il est dédit par tous les savants. Sozomène, qui le suit presque partout, se tait ici ; Théodoret de même : en un mot, tous les auteurs du temps ou des temps voisins gardent un pareil silence, et on ne trouve ce fait que dans ceux qui ont copié Socrate quatre à cinq cents ans après. Il ne faut pas oublier deux auteurs païens qui ont écrit vers les temps de Valentinien. C'est Ammian Marcellin et Zozime : le premier est constamment peu favorable à ce prince, qu'il semble même vouloir déprimer, en haine du mépris qu'il témoignait pour Julien l'Apostat, le héros de cet historien [3] : et néanmoins parmi toutes ses fautes, qu'il marque avec un soin extrême, non seulement il ne marque pas celle-ci, mais il semble même qu'il ait dessein de l'exclure, puisqu'il rend ce témoignage à Valentinien : que ce prince, « toujours attaché aux règles d'une vie pu- « dique, a été chaste au dedans et au dehors de sa « maison, sans avoir jamais souillé sa conscience « par aucune action malhonnête et impure ; ce qui « même le rendait sévère à réprimer la licence de « la cour [4]. » Aurait-on rendu ce témoignage à un prince qui eût entrepris de faire une loi, et de donner un exemple pour autoriser la polygamie que les Romains, même païens, ne jugeaient digne que des Barbares ; que Valérien, que Dioclétien et les autres princes avaient réprimée par des lois expresses qu'on trouve encore dans le Code ?

Si Valentinien en avait fait une contraire, Zozime n'aimait pas assez cet empereur pour nous le cacher. En parlant de Valentinien et du dessein qu'il avait de composer un corps de lois, il en remarque une qu'il fut contraint d'abolir [5] ; c'était le cas de parler de celle-ci, si elle avait jamais été. Aussi ne se trouve-t-elle ni dans le Code ni nulle part : ni on ne voit qu'elle ait jamais été reçue, ni on n'écrit qu'elle ait été abolie : il n'en est resté ni aucun usage dans l'empire, bien qu'on prétende qu'elle ait été publiée dans toutes les villes, ni aucune marque parmi les jurisconsultes, ni enfin aucune mémoire parmi les hommes. Jamais les Pères ne l'ont reprochée, ni durant la vie ni après la mort, ni à Valentinien ni à Justine, cette prétendue seconde femme, quoique, devenue arienne et persécutrice des catholiques, elle n'avait pas mérité d'être flattée. Quand nous n'aurions aucune autre preuve contre cette fable, le nom même d'un empereur si grave, si sérieux, si chrétien, y résisterait : il n'aurait pas déshonoré son empire, si glorieux d'ailleurs, par une loi non-seulement si criminelle même dans l'opinion des païens, mais encore si impertinente. Qui en voudra voir davantage sur ce sujet peut consulter Baronius, qui même convainc de faux cette historiette de Socrate en plusieurs de ses circonstances, comme par exemple lorsqu'il nous donne cette Justine pour fille dans le temps que Valentinien l'épousa, elle qu'on sait avoir été veuve du tyran Magnence. C'est Zozime qui le rapporte au quatrième livre de son histoire : « Le jeune fils de Valentinien, que ce « prince avait eu de la veuve de Magnence, fut, dit- « il [1], fait empereur à l'âge de cinq ans. » Et encore vers la fin du même livre : « Le jeune Valentinien « se retira auprès de Théodose avec sa mère Justine, « qui, comme nous avons dit, avait été femme de « Magnence, et épousée après sa mort par Valen- « tinien pour sa beauté. » Trouver deux fois dans un historien, plutôt ennemi que favorable à Valentinien, ce mariage avec Justine, sans qu'il en marque cette honteuse circonstance, ce serait, quand nous n'aurions autre chose, une preuve plus que suffisante de sa fausseté. Était-il permis à M. Basnage de dissimuler toutes ces choses : de nous donner comme un fait constant ce qu'il sait avoir été rejeté par tant d'habiles gens, et par des raisons si solides : et encore de me reprocher l'ignorance de l'antiquité, parce que, lorsque j'en marquais les sentiments sur la pluralité des femmes, je n'avais daigné tenir compte, ni d'un fait si mal fondé, ni de cette prétendue loi de Valentinien ? Et, après tout, que peut-il conclure de tout ce fait, quand il serait aussi véritable qu'il est manifestement convaincu de faux ? Le public n'en verrait pas moins de quelle absurdité il était à trois prétendus réformateurs de remettre en usage, après tant de siècles, une loi entièrement oubliée d'un empereur.

M. Basnage nous cite pour dernier passage celui des Constitutions apostoliques, où *il est ordonné*, dit-il [2], *de recevoir paisiblement à la communion la concubine d'un infidèle, qui n'a commerce qu'avec lui*. Il croit donc que les Églises de Jésus-Christ ont approuvé de tels commerces hors du mariage, et ne craint point de souiller la sainteté des mœurs chrétiennes, et dans les temps les plus purs, par ces indignes soupçons. Faut-il apprendre à ce faux savant la distinction triviale des femmes épousées solennellement, et d'autres femmes qu'on appelait *concubines*, parce qu'elles étaient épousées

[1] *Basn.* ibid. *p.* 444. — [2] *Socr. lib.* IV, *cap.* 31. — [3] *Amm. Marc. lib.* XXVI, *sub fin.* XXVII. — [4] *Ibid.* XXX. — [5] *Lib.* IV, *init.*

[1] *Lib.* IV, *circæ med.* — [2] Ibid. *Const. Ap.* VIII, 32.

n, c'est-à-dire par le sang : que toutes les ons qu'on vient de dire, sont la cause des maes de nos pères les patriarches, à commencer iis Abraham, qui devait être le père de tant de ons : que Jacob, en qui devait commencer la tiplication du peuple saint par la naissance des ze patriarches pères des douze tribus, usa de e loi, et fut suivi par tous ses descendants et le peuple de Dieu : que le désir de revivre s une longue et nombreuse postérité fut fortiar celui de voir enfin sortir de sa race ce Christ promis : qu'après même qu'il fut déclaré qu'il irait de Juda et de David, chacun pouvait esr d'avoir part à sa naissance par les filles de ace, qu'on pourrait marier dans ces familles ites ; et qu'ainsi le même désir de multiplier sa : subsistait toujours dans l'ancien peuple, nonlement par l'espérance de revivre dans ses ents, mais encore par celle d'avoir en leur nomle Désiré des nations. Les saintes femmes ent touchées du même désir, tant de celui de ivre dans leur postérité, que de celui d'être iptées parmi les aïeules du Christ, ce qui, ime on sait, a illustré Thamar, Ruth et Bethée. Par ces raisons, et par la constitution de icien peuple, la stérilité était un opprobre, et virginité était sans gloire : c'était la cause du ir qu'on voit dans les saintes femmes qui avaient emble un seul époux, de devenir mères ; et ome ce désir des femmes pieuses était chaste et essaire en ce temps, les saints patriarches leurs ux avaient raison d'y condescendre. C'est aussi : là qu'on doit conclure que la jalousie ne régnait nt en elles, non plus que la sensualité qui en la source, mais le seul désir d'être mères, natudans son fond et raisonnable en ses manières, on la disposition de ces temps-là : on voit paraî: ce même esprit dans les saints patriarches leurs ux ; et ainsi, comme le remarquent saint Chrystôme et saint Augustin[1], et comme l'apercent aisément ceux qui regarderont de près toute r conduite, ce n'était pas le désir de satisfaire : sens, mais l'amour de la fécondité, qui présiit à ces chastes mariages, lesquels aussi étaient figure de la sainte union de Jésus-Christ avec : âmes fidèles, qui s'unissant avec lui portent des iits éternels. Par une raison contraire, depuis que Synagogue eut enfanté Jésus-Christ, que les ciennes figures furent accomplies, et qu'on : paraître le peuple qui ne devait plus se multiier par la trace du sang, mais par l'effusion du int-Esprit, les choses devaient changer : rien empêchait plus que le mariage ne fût rétabli, mme il l'a été en effet par Jésus-Christ, en sa preière forme, et tel qu'il était en Adam et en re, où deux seulement, et non davantage, deaient une seule chair. Par une suite infaillie de cette institution, la stérilité n'était plus une nte, et la virginité était comblée de gloire, d'autant plus qu'en la personne de la sainte Vierge elle avait fait une mère, et une mère de Dieu. Il devait aussi paraître alors, d'une manière éclatante, que toutes les âmes que le Saint-Esprit rendrait fécondes, seraient unies en Jésus-Christ, et composeraient toutes ensemble une seule Église, figurée dans le mariage chrétien, par la seule et fidèle épouse d'un seul et fidèle époux. On a vu depuis ce temps, et selon ces chastes lois du mariage réformé par Jésus-Christ, que partout où son Évangile fut reçu, les anciennes mœurs furent changées : les Perses qui l'ont embrassé, dit un chrétien des premiers siècles, n'épousent plus leurs sœurs ; les Parthes ont renoncé à la coutume d'avoir plusieurs femmes ; *comme les Égyptiens, à celle d'adorer Apis et des animaux*. Ainsi parlait Bardesane, ce savant astronome, dans l'admirable discours qu'Eusèbe rapporte[1] : ainsi parlent les autres auteurs ecclésiastiques, d'un commun consentement ; et le mariage, réduit à la parfaite société de deux cœurs unis, a été un des caractères du christianisme : ce qui a fait dire à saint Augustin[2], que *ce n'était pas un crime d'avoir plusieurs femmes lorsque c'était la coutume*. La disposition des temps y convenait : *la loi ne le défendait pas ;* mais maintenant *c'est un crime, parce que cette coutume est abolie*. Les temps sont changés : les mœurs sont autres ; *et on ne peut plus se plaire dans la multitude des femmes, que par un excès de la convoitise*.

On peut voir maintenant, non-seulement par l'autorité, mais encore par l'évidence de la doctrine céleste, combien est digne d'être détestée la Consultation de Luther, qui, non contente de nous ramener à l'imperfection des anciens temps, nous met encore beaucoup au-dessous ; puisque même dans ces temps-là, où le mariage plus libre unissait plusieurs épouses à un seul époux par un même lien conjugal, on a vu que ce n'était pas la licence, mais la seule fécondité, qui dominait : au lieu que, dans ce nouveau mariage, autorisé par Luther et les autres réformateurs, le landgrave, content de la lignée des princes que lui avait donnés sa première femme, ne recherchait, dans la seconde qu'on lui accordait, qu'un moyen d'assouvir l'ardeur que l'Évangile lui ordonnait de modérer.

La réforme, peu régulière, et, on le peut dire sans hésiter, peu délicate sur cette matière, a introduit dans la chrétienté un tel abus. On l'a poussé plus loin qu'on ne pense. M. Jurieu, qui a établi ces honteuses nécessités, que je ne veux pas répéter, pour apprendre aux chrétiens à multiplier leurs femmes, les a soutenues par la discipline de tous les États réformés[3]. M. de Beauval et les autres s'y opposent en vain ; M. Jurieu lui déclare, « qu'il « ne changera pas de sentiment pour ses méchantes « plaisanteries ; qu'au reste, ce n'est pas à lui à dé« cider avec cet air de maître[4] ; » que lui et tous

[1] *Chrys. hom.* XXXVIII, LII, *in Genesim, etc. tom.* IV, *p.* & *et seq. S. Aug. cont. Faust. lib.* XXII, *cap.* 46 *et seq.* m. VIII, *col.* 587 *et seq.*

[1] *Eus. Præp. Ev. l.* VI, *cap.* 10. — [2] *Cont. Faust. lib.* XXII, *cap.* 4. — [3] *Lett. pastor.* — [4] *Avis de l'Aut. des Lett. pastor. à M. de Beauval, p.* 7.

tumulte parmi les ministres. M. Basnage lui-même, qui ne veut pas être l'auteur de la lettre publiée contre son confrère, prend un autre tour que le sien dans sa réponse aux Variations ; voyons s'il réussira mieux, et poussons encore ce ministre par cet endroit-là : ce sera autant d'avancé sur la réponse générale qu'il lui faudra faire, et elle sera déchargée de cette matière. Voici donc comme il commence [1] : « Il faut rendre justice aux grands hommes « autant que la vérité le permet ; mais il ne faut « pas dissimuler leurs fautes. J'avoue donc que « Luther ne devait pas accorder au landgrave de « Hesse la permission d'épouser une seconde femme, « lorsque la première était encore vivante : et M. de « Meaux a raison de le condamner sur cet article. » C'est quelque chose d'avouer le fait, et de condamner le crime sans chicaner ; mais il en fallait davantage pour mériter la louange d'une véritable et chrétienne sincérité : il fallait encore rayer Luther, Bucer et Melanchton, ces chefs des réformateurs, du rang de *grands hommes*. Car encore que les grands hommes en matière de religion et de piété, qui est le genre où l'on veut placer ces trois personnages, puissent avoir des faiblesses, il y en a qu'ils n'ont jamais, comme celle de trahir la vérité et leur conscience, de flatter la corruption, d'autoriser l'erreur et le vice connus pour tels ; de donner au crime le nom de la sainteté et de la vertu ; d'abuser pour tout cela de l'Écriture et du ministère sacré ; de persévérer dans cette iniquité jusqu'à la fin, sans jamais s'en repentir ni s'en dédire, et d'en laisser un monument authentique et immortel à la postérité. Ce sont là manifestement des faiblesses incompatibles, je ne dis pas avec la perfection des *grands hommes*, mais avec les premiers commencements de la piété. Or, tels ont été Luther, Bucer et Melanchton : ils ont trahi la vérité et leur conscience : c'est de quoi M. Basnage demeure d'accord, et en pensant les excuser il met le comble à leur honte. « Je re« marquerai, dit-il [2], trois choses : la première, « qu'on arracha cette faute à Luther ; il en eut « honte, et voulut qu'elle fût secrète. » Bucer et Melanchton ont la même excuse ; mais c'est ce qui les condamne ; car ils n'ont donc pas péché par ignorance : ils ont donc trahi la vérité connue : leur conscience leur reprochait leur corruption ; ils en ont étouffé les remords, et ils tombent dans ce juste reproche de saint Paul : *Leur esprit et leur conscience sont souillés* [3]. Voilà les héros de la réforme et les chefs des réformateurs. Si c'est une excuse de cacher les crimes qui ne peuvent pas même souffrir la lumière de ce monde, il faut effacer de l'Écriture ces redoutables sentences : *Nous rejetons les crimes honteux qu'on est contraint de cacher* [4] ; et encore : *Ce qui se fait parmi eux*, et, qui pis est, ce qu'on y approuve, ce qu'on y autorise, *est honteux même à dire* [5] ; et enfin cette parole de Jésus-Christ même : *Celui qui fait mal hait la lumière* [6]. Ainsi, qui veut découvrir le faux de la réforme, et la faible idée qu'on y a du vice et de la vertu, n'a qu'à entendre les vaines excuses dont elle tâche de diminuer ou de pallier les faiblesses les plus honteuses de ses prétendus grands hommes.

Mais ils ne connaissaient peut-être pas toute l'horreur du crime qu'ils commettaient ? C'est ce qu'on ne peut pas dire en cette rencontre. Car ils savaient que leur crime était d'autoriser une erreur contre la foi, de pervertir le sens des Écritures, d'anéantir la réforme que le Fils de Dieu avait faite dans le mariage. Ils savaient la conséquence d'une telle erreur, puisqu'ils reconnaissaient expressément que si leur déclaration venait aux oreilles du public, ils n'auraient rien de moins à craindre que d'être mis *au rang des mahométans et des anabaptistes qui se jouent du mariage* [1]. C'est en effet en ce rang qu'ils ne craignent pas de se mettre, pourvu que le cas soit secret. L'erreur qu'ils autorisent est quelque chose de pis qu'un adultère public, puisqu'ils aiment mieux que la femme qu'ils donnent au landgrave passe pour une impudique et lui pour un adultère, que de découvrir l'infâme secret de son second mariage. Par leur Consultation ils ne justifient pas ce prince. Car un aveugle qui se laisse conduire par d'autres aveugles n'en est pas quitte pour cela, et il tombe avec eux dans l'abîme. Ils damnent donc celui qui leur confiait sa conscience, et ils se damnent avec lui. Ils le damnent, dis-je, d'autant plus inévitablement, qu'il se flatte du consentement et de l'autorité de ses pasteurs, qui n'étaient rien de moins dans le parti que les auteurs de la réforme. Je ne vois rien de plus clair ni ensemble de plus affreux que tous ces excès.

On leur arracha cette faute, dit M. Basnage. Quoi ! leur fit-on violence, pour souscrire à cet acte infâme qui ternit la pureté du christianisme, où un adultère public est appelé du saint nom de mariage ? Leur fit-on voir des épées tirées ? Les enferma-t-on du moins ? Les menaça-t-on de leur faire sentir quelque mal ou dans leurs personnes ou du moins dans leurs biens ? C'est ce qu'on eût pu appeler en quelque façon *leur arracher une faute*, quoique dans le fond on n'arrache rien de semblable à un parfait chrétien, et il sait bien mourir plutôt que de céder à la violence. Mais il n'y eut rien de tout cela dans la souscription des réformateurs : on leur promit des monastères à piller [2] : que la réforme en rougisse : le landgrave, l'homme du monde qui avait le plus conversé avec ces réformateurs, et qui les connaissait le mieux, les gagne par ces promesses : et voilà toute la violence qu'il leur fait. Il est vrai qu'il leur fait aussi entrevoir qu'il pourrait les abandonner, et s'adresser ou à l'empereur ou au pape même. A ces mots, la réforme tremble : « Notre pauvre petite Église, misérable et abandonnée, « a besoin, dit-elle [3], de princes-régents vertueux : » de ces vertueux qui veulent avoir ensemble deux épouses : il faut tout accorder à leur intempérance, de peur de les perdre : une Église qui s'appuie sur

[1] *Basn.* I. *t.* II. *part. ch.* III. *p.* 443. — [2] *Ibid.* — [3] *Tit.* I, 15. — [4] II. *Cor.* IV, 2. — [5] *Eph.* V. 12. — [6] *Joan.* III, 20.

[1] *Consult. n.* 10, 11. *Var. liv.* VI. — [2] *Var. liv.* VI. — [3] *Consult. n.* 3. *Var. liv.* VI.

l'homme, et sur le bras de la chair, ne peut résister à de semblables violences. C'est ainsi que Luther, Bucer et Melanchton, ces colonnes de la réforme, sont violentés selon M. Basnage; et cela, qu'est-ce autre chose qu'avouer en autres termes qu'ils sont violentés par la corruption de leur cœur?

Elle fut si grande et leur assoupissement si prodigieux, qu'ils ne se réveillèrent jamais : ils sentaient qu'ils laissaient un acte de célébration de mariage, la première femme vivante, où il était énoncé qu'on le faisait : « en présence de Melanchton, de Bucer et de Mélander[1], le propre pasteur « et prédicateur du prince, » et de l'avis de plusieurs autres prédicateurs, dont la consultation était jointe au contrat de mariage, signé en effet de sept docteurs, à la tête desquels étaient *Luther, Melanchton* et *Bucer*, et à la fin le même *Denis Mélander*, le propre pasteur du landgrave[2]. Ces deux actes furent déposés dans les registres publics, attestés authentiquement par des notaires, « pour éviter le scan« dale et conserver la réputation de la fille que le « landgrave épousait, et de toute son honorable pa« renté[3]. » Ces actes étaient donc publics, et on supposait qu'ils devaient paraître un jour, comme regardant tout ensemble et l'honneur d'une famille considérable, et même l'intérêt d'une maison souveraine. Cependant, loin de les avoir jamais révoqués, Luther et ses compagnons y persistent. Ce secret honteux ne fut pas si bien gardé, qu'on en ait fait le reproche au landgrave et à Luther de leur vivant : ils s'en sauvent par des équivoques; et Luther y ajoute fièrement, à son ordinaire, que *le landgrave est assez puissant, et a des gens assez savants, pour le défendre*[4] : ce qui est joindre la menace au crime et insulter à la raison, à cause que le mépris en est soutenu par la puissance. Tout cela est démontré si clairement dans l'Histoire des Variations, qu'on n'a rien eu à y répliquer : telle a été la conduite de ces *grands hommes*, et il faut du moins avouer qu'il n'y en a de cette figure que dans la réforme.

Grâce à Dieu, ceux que nous reconnaissons parmi nous pour de grands hommes ne sont pas tombés dans des excès où l'on voie de la perfidie, de l'impiété, une corruption manifeste, et une lâche prostitution de la conscience. Mais, sans parler des grands hommes, je pose en fait, parmi tant de fautes dont les protestants ont chargé quelques papes à tort ou à droit, qu'ils n'en nommeront jamais un seul, dans un si grand nombre, et dans la suite de tant de siècles, qui soit tombé dans un abus de cette nature. Qu'ainsi ne soit : M. Basnage, qui pousse en cette occasion la récrimination le plus loin qu'il peut, n'a eu à nous objecter que deux décrets des papes : l'un de Grégoire II, et l'autre de Jules II. Or, pour commencer avec lui par le dernier, il nous objecte *la dispense que ce pape accorda à Henri VIII*[5], pour épouser la veuve de son frère Arthus; et comme s'il avait prouvé qu'il fût constant que cette dispense fût illégitime, il s'écrie en cette sorte : « Faut-il « moins de sainteté pour être vicaire de Jésus-Christ « et le chef de l'Église, que pour réformer quelque « abus? ou l'inceste est-il un crime moins énorme « qu'un double mariage? » Il renouvelle ici le fameux procès du mariage de Henri VIII avec Catherine d'Aragon; mais visiblement il n'y a nulle bonne foi à comparer ces deux exemples. Afin qu'ils fussent égaux, il faudrait qu'il fût aussi constant que le mariage contracté avec la veuve de son frère est réprouvé dans l'Évangile, qu'il est constant que le mariage contracté avec une seconde femme, la première encore vivante, y est rejeté. Mais M. Basnage sait bien le contraire; il sait bien, dis-je, qu'il est constant entre lui et nous que la polygamie est défendue dans l'Évangile, et qu'une femme surajoutée à celle qu'on a déja ne peut être légitime. Oserait-il dire qu'il soit de même constant, entre nous, que l'Evangile ait défendu d'épouser la veuve de son frère, ou que le précepte du Lévitique, qui défend de tels mariages, ait lieu parmi les chrétiens? Mais il sait, loin que cela soit constant parmi nous, qu'il ne l'est pas même parmi les protestants. Nous en avons rapporté, dans l'Histoire des Variations[1], les témoignages favorables au mariage de Henri VIII et à la dispense de Jules II. Melanchton et Bucer ont approuvé cette dispense, et conséquemment ont improuvé le divorce de Henri VIII. Castelnau, dont nous avons vu l'autorité alléguée par M. Basnage, dit expressément que « ce roi en« voya en Allemagne et à Genève, offrant de se faire « chef des protestants, mener dix mille Anglais à « la guerre, et contribuer cent mille livres sterling, « qui valent un million de livres tournois; mais ils « ne voulurent jamais approuver la répudiation[2]. » Selon le témoignage de ce grave auteur, la répudiation fut improuvée non-seulement en Allemagne, mais encore à Genève même; c'est-à-dire dans les deux partis de la nouvelle réforme. Si Calvin a introduit depuis ce temps un autre sentiment parmi les siens, il ne laisse pas demeurer pour constant que la dispense de Jules II était si favorable, qu'elle fut même approuvée de ceux qui cherchaient le plus à critiquer la conduite des papes.

M. Basnage reproche à Jules II d'avoir accordé cette dispense hautement et à la face du soleil; au lieu que Luther a eu honte de celle qu'il a donnée, et tâcha de la cacher : ce qui est, selon ce ministre, bien moins criminel. Sans doute quand le crime est manifeste, l'audace de le publier en fait le comble. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Jules II n'avait garde de rougir de sa dispense, ou de la cacher, à l'exemple des chefs de la réforme, puisqu'au contraire il la donnait hautement comme légitime; qu'elle fut publiquement acceptée par tout le royaume d'Angleterre, où elle demeura sans contradiction durant vingt ans; et qu'en effet les fondements s'en trouvèrent si solides, que les plus passionnés ennemis des papes les crurent inébranlables. Voilà ce que l'on compare à la scandaleuse consultation de Luther.

[1] *Var. liv.* VI. — [2] *Instrum., copul.*, à la fin du même livre, *tom.* XIX, *p.* 396 *et suiv.* — [3] *Ibid. p.* 398, 399. — [4] *Var. liv.* VI. — [5] *Basn.* ibid. 443.

[1] *Var. liv.* VII. — [2] *Mém. de Castelnau, l.* I, *ch.* II, *p.* 23. *Le Lab.*

Le ministre nous objecte que « le concile de « Trente prononce anathème contre ceux qui lui « disputeront le pouvoir de dispenser dans les de- « grés d'affinité défendus par la loi de Dieu [1]. » D'où il conclut que « l'Église romaine se donne « l'autorité de faire des choses directement con- « traires à la loi de Dieu. » Il dissimule qu'il s'agit ici de l'ancienne loi et de sa police, et que, dans ce décret du concile, la question n'était pas, si l'Église pouvait dispenser de la loi de Dieu, ce que les Pères de Trente n'ont jamais pensé; mais si Dieu lui-même avait abrogé la loi ancienne à cet égard. Nous prétendons qu'une partie des empêchements du mariage portés par le Lévitique sont de la loi positive et de la police de l'ancien peuple, dont Dieu nous a déchargés : en sorte que ces empêchements ne subsistent plus que par des coutumes et des lois ecclésiastiques. Ce n'est qu'en cette manière et dans cette vue que l'Église en dispense : et c'est par conséquent une calomnie de dire qu'elle s'élève au-dessus de la loi de Dieu, ou qu'elle en prétende dispenser.

M. Basnage nous oppose un second décret de pape, et il est bon d'entendre avec quel air de décision et de dédain il le fait. « M. de Meaux se « trompe, dit-il [2], quand il assure si fortement (au « sujet de la consultation de Luther) que ce fut la « première fois qu'on déclara que Jésus-Christ n'a « point défendu de semblables mariages (où l'on a « deux femmes ensemble) : il faut le tirer d'erreur, « en lui apprenant ce que fit Grégoire II; lequel « étant consulté si l'Église romaine croyait qu'on « pût prendre deux femmes, lorsque la première, « détenue par une longue maladie, ne pouvait souf- « frir le commerce de son mari, décida, » selon la vigueur du Siége apostolique, que, lorsqu'on ne pouvait se contenir, il fallait prendre une autre femme, pourvu qu'on fournît les aliments à la première. On voit déjà, en passant, que ce n'est pas là prendre deux femmes, comme M. Basnage veut le faire entendre; mais en quitter une pour une autre : ce qui est bien éloigné de la bigamie dont il s'agit entre nous. Au reste, ce curieux décret, que M. Basnage daigne bien m'apprendre, n'est ignoré de personne : toutes nos écoles en retentissent, et nos novices en théologie le savent par cœur. Après deux autres passages aussi vulgaires que celui-là, M. Basnage, avec un ton fier et avec un air magistral, nous avertit qu'il ne les rapporte « que pour « apprendre à M. de Meaux qu'il ne doit pas se faire « honneur de l'antiquité, qu'il n'a pas examinée [3]. » Je lui laisse faire le savant tant qu'il lui plaira; et il aura bon marché de moi, tant qu'il ne me reprochera que de l'ignorance : je ne trouve rien de plus bas ni de plus vain parmi les hommes, que de se piquer de science; mais aussi ne faut-il pas en avoir beaucoup pour répondre à M. Basnage. Cette décision de Grégoire II se trouve parmi ses lettres [4], et encore dans le décret de Gratien, avec cette note au bas: *Illud Gregorii sacris canonibus, imo evangelicæ et apostolicæ doctrinæ penitus reperitur adversum* [1] : c'est-à-dire : « Cette réponse de Grégoire est contraire aux saints canons, et même à la « doctrine évangélique et apostolique. » Les papes ne sont donc pas si jaloux qu'on pense de maintenir comme inviolables toutes les réponses de leurs prédécesseurs; puisqu'on trouve celle-ci avec cette note dans le décret imprimé par l'ordre de Grégoire XIII, et que les réviseurs qu'il avait nommés n'y trouvent rien à redire. Ainsi, sans nous arrêter à ce que d'autres ont dit sur ce passage, contentons-nous de demander à M. Basnage ce qu'il en prétend conclure. Quoi? que ce pape a approuvé, comme Luther, qu'on eût deux femmes ensemble pour en user indifféremment? C'est tout le contraire : c'est autre chose de dire, avec ce pape, que le mariage soit dissous en ce cas; autre chose de dire, avec Luther, que sans le dissoudre on en puisse faire un second : l'un a plus de difficulté, l'autre n'en eut jamais la moindre parmi les chrétiens; et Luther est le premier et le seul à qui la corruption a fait naître un doute sur un sujet si éclairci. Que si, parmi les protestants, d'autres ou devant ou après lui ont soutenu en spéculation la polygamie, il est le seul qui ait osé pousser la chose jusqu'à la pratique.

Mais enfin, dira-t-on, quoi qu'il en soit, un pape se sera trompé : est-ce là de quoi il s'agit? M. Basnage connaît-il quelqu'un parmi nous qui entreprenne de soutenir que les papes ne se soient jamais trompés, pas même comme docteurs particuliers? Et quand il voudrait conclure que celui-ci se serait trompé même comme pape, à cause qu'il parle, comme il dit lui-même, *rigore Sedis apostolicæ, avec la force et la vigueur du Siége apostolique* : sans examiner s'il est ainsi, et si c'est là tout ce qu'on exige pour prononcer, comme on dit, *ex cathedra* : enfin tout cela n'est pas notre question. Ce n'est pas une ignorance, ou une surprise de Luther, que nous objectons à la réforme; il n'y aurait rien là que d'humain : c'est une séduction faite de dessein, dans un dogme essentiel du christianisme, par une corruption manifeste, contre la vérité et sa conscience. Il n'en est pas ainsi de Grégoire II; ce n'est point pour flatter un prince qu'il a écrit de cette sorte : c'est dans une difficulté assez grande une résolution générale : on ne lui a fait espérer, pour le corrompre, ni le pillage d'un monastère, ni de secourir son parti; il ne se croit pas obligé de cacher sa réponse : s'il s'est trompé, aussi ne le suit-on pas, et on le reprend sans scrupule : mais enfin il a dit naturellement ce qu'il pensait : M. Basnage n'a pu le convaincre, ni lui ni les autres papes, d'avoir décidé contre leur conscience, comme Luther et ses compagnons sont convaincus de l'avoir fait, et par les reproches de la leur, et de l'aveu de M. Basnage; et ainsi, les réformateurs de la papauté n'y ont pu trouver aucun abus qui égalât ceux qu'ils ont commis.

[1] *Basn.* ibid. *p.* 443. *Conc. Trid. Sess.* XXIV, *Can.* 3. — [2] *P.* 443. — [3] *Basn.* ibid. *p.* 444. — [4] *Gregor.* II. *Ep.* IX. *t.* I. *Conc. Gall.*

[1] *Dec.* II. *part. caus.* 32, *quest.* VII, *cap.* 18 : *Quod proposuisti.*

Le ministre n'a point trouvé de pape : il a cru trouver un empereur. « Valentinien, dit-il [1], fit « publier dans toutes les villes de l'empire une loi « en faveur de la bigamie ; et, en effet, il eut deux « femmes, sans encourir l'excommunication de « son clergé. » Qu'appelle-t-il son clergé? Ce sont les évêques du quatrième siècle. N'est-ce pas aussi le clergé de M. Basnage ; et veut-il, à l'exemple de M. Jurieu, livrer à l'Antechrist ce clergé auguste, qui comprend les colonnes du christianisme? Veut-il dire que tant de saints, et un siècle si plein de lumière, ait approuvé une loi si étrange et si inouïe, je ne dis pas seulement dans l'Église catholique, mais dans l'empire romain ; ou qu'on ait pu douter un seul moment que la polygamie fût défendue? Il n'oserait l'avoir dit, et il sait bien qu'on l'accablerait de passages qui lui prouveraient le contraire. Mais enfin il y a une loi? Je n'en crois rien, non plus que Baronius et M. Valois, et tous nos habiles critiques. Socrate, qui le dit seul [2], ne mérite pas assez de croyance pour établir un fait si étrange ; M. Basnage sait bien qu'il en hasarde bien d'autres, dont il est dédit par tous les savants. Sozomène, qui le suit presque partout, se tait ici ; Théodoret de même : en un mot, tous les auteurs du temps ou des temps voisins gardent un pareil silence, et on ne trouve ce fait que dans ceux qui ont copié Socrate quatre à cinq cents ans après. Il ne faut pas oublier deux auteurs païens qui ont écrit vers les temps de Valentinien. C'est Ammian Marcellin et Zozime : le premier est constamment peu favorable à ce prince, qu'il semble même vouloir déprimer, en haine du mépris qu'il témoignait pour Julien l'Apostat, le héros de cet historien [3] : et néanmoins parmi toutes ses fautes, qu'il marque avec un soin extrême, non seulement il ne marque pas celle-ci, mais il semble même qu'il ait dessein de l'exclure, puisqu'il rend ce témoignage à Valentinien : que ce prince, « toujours attaché aux règles d'une vie pu« dique, a été chaste au dedans et au dehors de sa « maison, sans avoir jamais souillé sa conscience « par aucune action malhonnête et impure ; ce qui « même le rendait sévère à réprimer la licence de « la cour [4]. » Aurait-on rendu ce témoignage à un prince qui eût entrepris de faire une loi, et de donner un exemple pour autoriser la polygamie que les Romains, même païens, ne jugeaient digne que des Barbares ; que Valérien, que Dioclétien et les autres princes avaient réprimée par des lois expresses qu'on trouve encore dans le Code?

Si Valentinien en avait fait une contraire, Zozime n'aimait pas assez cet empereur pour nous le cacher. En parlant de Valentinien et du dessein qu'il avait de composer un corps de lois, il en remarque une qu'il fut contraint d'abolir [5] ; c'était le cas de parler de celle-ci, si elle avait jamais été. Aussi ne se trouve-t-elle ni dans le Code ni nulle part : ni on ne voit qu'elle ait jamais été reçue, ni on n'écrit qu'elle ait été abolie : il n'en est resté ni aucun usage dans l'empire, bien qu'on prétende qu'elle ait été publiée dans toutes les villes, ni aucune marque parmi les jurisconsultes, ni enfin aucune mémoire parmi les hommes. Jamais les Pères ne l'ont reprochée, ni durant la vie ni après la mort, ni à Valentinien ni à Justine, cette prétendue seconde femme, quoique, devenue arienne et persécutrice des catholiques, elle n'avait pas mérité d'être flattée. Quand nous n'aurions aucune autre preuve contre cette fable, le nom même d'un empereur si grave, si sérieux, si chrétien, y résisterait : il n'aurait pas déshonoré son empire, si glorieux d'ailleurs, par une loi non-seulement si criminelle même dans l'opinion des païens, mais encore si impertinente. Qui en voudra voir davantage sur ce sujet peut consulter Baronius, qui même convainc de faux cette historiette de Socrate en plusieurs de ses circonstances, comme par exemple lorsqu'il nous donne cette Justine pour fille dans le temps que Valentinien l'épousa, elle qu'on sait avoir été veuve du tyran Magnence. C'est Zozime qui le rapporte au quatrième livre de son histoire : « Le jeune fils de Valentinien, que ce « prince avait eu de la veuve de Magnence, fut, dit« il [1], fait empereur à l'âge de cinq ans. » Et encore vers la fin du même livre : « Le jeune Valentinien « se retira auprès de Théodose avec sa mère Justine, « qui, comme nous avons dit, avait été femme de « Magnence, et épousée après sa mort par Valen« tinien pour sa beauté. » Trouver deux fois dans un historien, plutôt ennemi que favorable à Valentinien, ce mariage avec Justine, sans qu'il en marque cette honteuse circonstance, ce serait, quand nous n'aurions autre chose, une preuve plus que suffisante de sa fausseté. Était-il permis à M. Basnage de dissimuler toutes ces choses : de nous donner comme un fait constant ce qu'il sait avoir été rejeté par tant d'habiles gens, et par des raisons si solides : et encore de me reprocher l'ignorance de l'antiquité, parce que, lorsque j'en marquais les sentiments sur la pluralité des femmes, je n'avais daigné tenir compte, ni d'un fait si mal fondé, ni de cette prétendue loi de Valentinien? Et, après tout, que peut-il conclure de tout ce fait, quand il serait aussi véritable qu'il est manifestement convaincu de faux? Le public n'en verrait pas moins de quelle absurdité il était à trois prétendus réformateurs de remettre en usage, après tant de siècles, une loi entièrement oubliée d'un empereur.

M. Basnage nous cite pour dernier passage celui des Constitutions apostoliques, où *il est ordonné*, dit-il [2], *de recevoir paisiblement à la communion la concubine d'un infidèle, qui n'a commerce qu'avec lui*. Il croit donc que les Églises de Jésus-Christ ont approuvé de tels commerces hors du mariage, et ne craint point de souiller la sainteté des mœurs chrétiennes, et dans les temps les plus purs, par ces indignes soupçons. Faut-il apprendre à ce faux savant la distinction triviale des femmes épousées solennellement, et d'autres femmes qu'on appelait *concubines*, parce qu'elles étaient épousées

[1] *Basn.* Ibid. *p.* 444. — [2] *Socr. lib.* IV, *cap.* 31. — [3] *Amm. Marc. lib.* XXVI, *sub fin.* XXVII. — [4] *Ibid.* XXX. — [5] *Lib.* IV, *init.*

[1] *Lib.* IV, *circa med.* — [2] Ibid. *Const. Ap.* VIII, 32.

avec moins de solennité, quoiqu'elles fussent vraies femmes sous un nom moins honorable? Toutes les lois en sont pleines, tous les jurisconsultes en conviennent, on en voit même des restes en Allemagne; on la trouve jusque dans l'Écriture; et ce grand docteur l'ignore, ou, ce qui est pis, il fait semblant de l'ignorer. C'est qu'il cherchait une occasion de nous objecter « que le droit canon, dont les lois « sont si sacrées à Rome, autorise le concubinage, « puisqu'il permet de coucher avec une fille, lorsqu'on « n'a point de femme[1]. » S'il voulait dire des faussetés, il devait tâcher du moins de les expliquer en termes plus modestes. Mais où est cet endroit du *droit canon?* M. Basnage demeure court, et n'en a cité aucun endroit. C'est qu'en effet il n'y en a point : il n'a même osé citer ce fameux canon du concile de Tolède, où l'on permet une concubine, au sens qu'on vient de rapporter, parce qu'il sait que cette grossière équivoque est maintenant reconnue de tout le monde; et cependant, sur un fondement si léger, il remue sans nécessité toutes ces ordures, et il ose calomnier la doctrine de l'Église catholique.

Voilà toutes les excuses qu'il a pu trouver pour la réforme, dans ce honteux mariage du landgrave. Il se donne encore la peine d'excuser ce prince, non de son incontinence, qui est avérée; mais d'avoir eu de ces maladies qu'on ne nomme pas, et qu'il avait lui-même tâché de cacher. Il est vrai, je l'avais remarqué en passant dans l'Histoire des Variations[2], comme une circonstance qui n'était pas indifférente au fait que je rapportais, et je l'avais fait avec tout le ménagement qui est dû en ces occasions aux oreilles d'un lecteur. Mais puisque M. Basnage m'entreprend ici comme *un calomniateur* qui ai *corrompu* un passage de Melanchton, que je produis, il me contraint à la preuve. Ce ministre veut nous faire accroire qu'on cachait, non point la nature de la maladie du landgrave, mais sa maladie elle-même, « de peur d'alarmer le parti, dans « un temps où sa présence était absolument néces- « saire, et où le délai de son voyage, pour se trou- « ver avec les autres princes, donnait déjà quelque « alarme[3]. » M. Basnage ne s'aperçoit pas, tant ses lumières sont courtes, qu'il est pris par son aveu. Dès qu'une personne publique, principalement un souverain, et un souverain d'une si grande action, cesse tout à fait de paraître, quoiqu'il soit au milieu de ses États; dès qu'on n'admet dans le cabinet que le domestique ou les gens plus affidés et plus familiers, et que l'antichambre est muette, on ne demande pas s'il est malade. Plus ce souverain est attendu dans une assemblée solennelle, et plus sa présence y est nécessaire, plus on sent qu'il est malade lorsqu'il y manque; et loin d'en faire finesse, c'est alors qu'il le faut plutôt découvrir, de peur qu'on n'attribue son absence à une autre cause. Enfin, si ce n'était pas la qualité du mal que l'on cachait, que veulent dire ces paroles de Melanchton, puisqu'enfin

[1] Ibid. *Const. Ap.* VIII, 32. — [2] *Var. liv.* VI. — [3] *Basn.* Ibid.

on me contraint à les traduire : « On cache la ma- « ladie, et les médecins disent que l'espèce n'en est « pas des plus fâcheuses[1]? » Cependant *j'ai corrompu* Melanchton, dit notre ministre, à cause que la bienséance m'avait empêché de le traduire grossièrement, et de mot à mot. Mais, après tout, que nous importe? quand on aura défendu un prince si réformé d'un mal honteux, l'aura-t-on défendu par là d'une intempérance encore plus honteuse? Il la confesse lui-même; il avoue, dans l'Instruction qu'il envoie à Luther par Bucer, que, « quelques « semaines après son mariage, il n'a cessé de se plon- « ger dans l'adultère, et qu'il ne voulait ni ne pou- « vait se corriger d'une telle vie, à moins qu'on ne « lui permît d'avoir deux femmes ensemble[2] : » et remarquons que la lettre qu'on vient de voir de Melanchton, cette lettre où il est parlé de la *maladie* qu'on ne nommait pas, est datée du commencement de 1539 : l'Instruction est de la fin de la même année, et il y dit que cette belle résolution, de demander la permission d'avoir deux femmes, est *la suite des réflexions qu'il a faites dans sa dernière maladie*[3]. Il dit encore, et il a voulu qu'*on l'écrivît*, en l'an 1540, dans l'acte de son second *mariage*, *que* ce mariage lui était nécessaire *pour la santé de son âme et de son corps*[4]. Qu'on ramasse ces circonstances, et qu'on juge si c'est moi qui fais une calomnie au landgrave, comme le dit M. Basnage[5], ou si c'est M. Basnage qui me fait une honteuse chicane. Il dit encore que M. de Thou justifie ce prince : parce qu'en disant qu'*il avait une concubine avec sa femme, par le conseil de ses pasteurs,* il ajoute qu'*à cela près il était fort tempérant*. Mais assurément le témoignage de M. de Thou ne prévaudra pas sur l'aveu du landgrave, qu'on vient d'entendre. C'est une honte à ce prince et à la réforme d'avouer ce commerce comme approuvé par ses pasteurs. Et néanmoins ce que l'on cachait était encore plus infâme, puisque c'était la débauche sous le nom de la sainteté, et un adultère public sous le voile du mariage.

Pour purger les chastes oreilles des idées d'un mariage scandaleux, et tout ensemble effacer les soupçons qu'on a voulu donner de l'ancienne Église, comme si elle était capable d'en approuver de semblables ou d'aussi mauvais : disons avec saint Augustin et les autres Pères, à la gloire de la sagesse divine, que les lois éternelles qu'elle a établies pour la multiplication de la race humaine *ont été dispensées* dans l'exécution avec divers changements; que pour réparer les ruines de notre nature, presque tout ensevelie dans les eaux du déluge, il a été convenable, au commencement, de permettre d'avoir plusieurs femmes; et que cette coutume venue de cette origine s'est conservée et se conserve encore en plusieurs contrées, et dans plusieurs nations : qu'elle s'est conservée en particulier dans le peuple saint, à cause qu'il devait se multiplier par les mêmes voies que le genre hu-

[1] *Lib.* IV, *ep.* 214. *Var. liv.* VI. — [2] *Var.* Ibid. *Inst. de Land.* n. 1, 2. — [3] *Var. lib.* VI. — [4] Ibid. — [5] Ibid.

n, c est-à-dire par le sang : que toutes les ons qu'on vient de dire, sont la cause des maes de nos pères les patriarches, à commencer iis Abraham, qui devait être le père de tant de ons : que Jacob, en qui devait commencer la tiplication du peuple saint par la naissance des ze patriarches pères des douze tribus, usa de e loi, et fut suivi par tous ses descendants et le peuple de Dieu : que le désir de revivre s une longue et nombreuse postérité fut fortiar celui de voir enfin sortir de sa race ce Christ promis : qu'après même qu'il fut déclaré qu'il irait de Juda et de David, chacun pouvait esr d'avoir part à sa naissance par les filles de ace, qu'on pourrait marier dans ces familles ites ; et qu'ainsi le même désir de multiplier sa subsistait toujours dans l'ancien peuple, nonement par l'espérance de revivre dans ses ens, mais encore par celle d'avoir en leur nomle Désiré des nations. Les saintes femmes ent touchées du même désir, tant de celui de ivre dans leur postérité, que de celui d'être iptées parmi les aïeules du Christ, ce qui, ıme on sait, a illustré Thamar, Ruth et Bethée. Par ces raisons, et par la constitution de cien peuple, la stérilité était un opprobre, et irginité était sans gloire : c'était la cause du ir qu'on voit dans les saintes femmes qui avaient emble un seul époux, de devenir mères ; et ame ce désir des femmes pieuses était chaste et essaire en ce temps, les saints patriarches leurs ux avaient raison d'y condescendre. C'est aussi là qu'on doit conclure que la jalousie ne régnait nt en elles, non plus que la sensualité qui en la source, mais le seul désir d'être mères, natudans son fond et raisonnable en ses manières, on la disposition de ces temps-là : on voit paraîce même esprit dans les saints patriarches leurs ux ; et ainsi, comme le remarquent saint Chrytôme et saint Augustin [1], et comme l'apercent aisément ceux qui regarderont de près toute r conduite, ce n'était pas le désir de satisfaire sens, mais l'amour de la fécondité, qui présit à ces chastes mariages, lesquels aussi étaient figure de la sainte union de Jésus-Christ avec âmes fidèles, qui s'unissant avec lui portent des iits éternels. Par une raison contraire, depuis que Synagogue eut enfanté Jésus-Christ, que les ciennes figures furent accomplies, et qu'on paraître le peuple qui ne devait plus se multier par la trace du sang, mais par l'effusion du int-Esprit, les choses devaient changer : rien mpêchait plus que le mariage ne fût rétabli, mme il l'a été en effet par Jésus-Christ, en sa preière forme, et tel qu'il était en Adam et en re, où deux seulement, et non davantage, denaient une seule chair. Par une suite infaillie de cette institution, la stérilité n'était plus une nte, et la virginité était comblée de gloire, d'autant plus qu'en la personne de la sainte Vierge elle avait fait une mère, et une mère de Dieu. Il devait aussi paraître alors, d'une manière éclatante, que toutes les âmes que le Saint-Esprit rendrait fécondes, seraient unies en Jésus-Christ, et composeraient toutes ensemble une seule Église, figurée dans le mariage chrétien, par la seule et fidèle épouse d'un seul et fidèle époux. On a vu depuis ce temps, et selon ces chastes lois du mariage réformé par Jésus-Christ, que partout où son Évangile fut reçu, les anciennes mœurs furent changées : les Perses qui l'ont embrassé, dit un chrétien des premiers siècles, n'épousent plus leurs sœurs ; les Parthes ont renoncé à la coutume d'avoir plusieurs femmes ; *comme les Égyptiens, à celle d'adorer Apis et des animaux*. Ainsi parlait Bardesane, ce savant astronome, dans l'admirable discours qu'Eusèbe rapporte [1] : ainsi parlent les autres auteurs ecclésiastiques, d'un commun consentement ; et le mariage, réduit à la parfaite société de deux cœurs unis, a été un des caractères du christianisme : ce qui a fait dire à saint Augustin [2], que *ce n'était pas un crime d'avoir plusieurs femmes lorsque c'était la coutume*. La disposition des temps y convenait : *la loi ne le défendait pas ;* mais maintenant *c'est un crime, parce que cette coutume est abolie*. Les temps sont changés : les mœurs sont autres ; *et on ne peut plus se plaire dans la multitude des femmes, que par un excès de la convoitise.*

On peut voir maintenant, non-seulement par l'autorité, mais encore par l'évidence de la doctrine céleste, combien est digne d'être détestée la Consultation de Luther, qui, non contente de nous ramener à l'imperfection des anciens temps, nous met encore beaucoup au-dessous ; puisque même dans ces temps-là, où le mariage plus libre unissait plusieurs épouses à un seul époux par un même lien conjugal, on a vu que ce n'était pas la licence, mais la seule fécondité, qui dominait : au lieu que, dans ce nouveau mariage, autorisé par Luther et les autres réformateurs, le landgrave, content de la lignée des princes que lui avait donnés sa première femme, ne recherchait, dans la seconde qu'on lui accordait, qu'un moyen d'assouvir l'ardeur que l'Évangile lui ordonnait de modérer.

La réforme, peu régulière, et, on le peut dire sans hésiter, peu délicate sur cette matière, a introduit dans la chrétienté un tel abus. On l'a poussé plus loin qu'on ne pense. M. Jurieu, qui a établi ces honteuses nécessités, que je ne veux pas répéter, pour apprendre aux chrétiens à multiplier leurs femmes, les a soutenues par la discipline de tous les États réformés [3]. M. de Beauval et les autres s'y opposent en vain ; M. Jurieu lui déclare, « qu'il « ne changera pas de sentiment pour ses méchantes « plaisanteries ; qu'au reste, ce n'est pas à lui à dé« cider avec cet air de maître [4] ; » que lui et tous

[1] *Chrys. hom.* XXXVIII, LII, *in Genesim, etc. tom.* IV, *p.* 1 *et seq. S. Aug. cont. Faust. lib.* XXII, *cap.* 46 *et seq.* n. VIII, *col.* 687 *et seq.*

[1] *Eus. Præp. Ev. l.* VI, *cap.* 10. — [2] *Cont. Faust. lib.* XXII, *cap.* 4. — [3] *Lett. pastor.* — [4] *Avis de l'Aut. des Lett. pastor. à M. de Beauval, p.* 7.

ses amis dont il vante les conseils sont des *néants ;* et qu'enfin il n'appartient pas à *un jeune avocat qui ne sait ce qu'il dit, et qui parle de ce qu'il ne sait pas*, d'opposer son sentiment à *celui d'un théologien* aussi grave que M. Jurieu. Puis, lui parlant au nom de la réforme, ou de tout l'ordre des ministres : « Qu'il ne fasse point, dit-il, si fort le « maître : nous n'en voulons point pour avocat : « nous défendrons bien la pureté de nos mariages « sans lui. » En cet endroit M. de Beauval a raison de se souvenir de l'incomparable chapitre de l'*Accomplissement des Prophéties*[1], où, dans la plus grande ferveur de ses dévotions, et même au milieu de ses lumières prophétiques, *l'âme pénétrée de la plus vive douleur* qu'on puisse imaginer sur les malheurs de la réforme, M. Jurieu avoue qu'il ressent le plaisir de la vengeance, et paraît nager dans la joie en maltraitant un auteur qui l'avait piqué dans quelque endroit délicat. Mais M. de Beauval a beau relever le ridicule de son adversaire dans ses prophéties, dans les miracles qu'il conte, et dans tous les autres excès de ses sentiments outrés, l'autorité de M. Jurieu prévaut : les synodes et les consistoires se taisent sur la doctrine que ce ministre leur attribue. C'est qu'il est vrai dans le fond que les Églises protestantes se donnent des libertés excessives sur les mariages ; et ceux qui se vantent de réformer l'Église catholique ont besoin d'apprendre d'elle en cette matière, comme dans les autres également importantes, la régularité et la pureté de la morale chrétienne.

[1] *Rép. de l'Aut. de l'Hist. des Ouvrages des Savants. Acc. des Proph.* I. *part.* ch. dern.

L'ANTIQUITÉ ÉCLAIRCIE

SUR

L'IMMUTABILITÉ DE L'ÊTRE DIVIN

ET SUR L'ÉGALITÉ DES TROIS PERSONNES.

L'ETAT PRÉSENT DES CONTROVERSES

ET DE LA RELIGION PROTESTANTE,

Contre la sixième, septième et huitième lettre du Tableau de M. Jurieu.

SIXIÈME ET DERNIER AVERTISSEMENT.

MES CHERS FRÈRES,

J'ai vu le tableau du socinianisme de M. Jurieu; et la sixième lettre, où ce ministre attaque ma personne, est tombée depuis peu de jours entre mes mains. Par la divine miséricorde, je ne me sens aucun besoin de répondre à des calomnies qu'il ne peut croire lui-même. Mais l'embarras où il est pour défendre ses propositions sur le mystère de la Trinité, la mauvaise humeur où il entre parce qu'il ne sait par où se tirer de ce labyrinthe, et l'état où il a mis nos controverses, en les tournant d'une manière si avantageuse aux sociniens dont il veut paraître le vainqueur, sont choses trop remarquables pour être dissimulées. Je ne lui dirai donc pas, comme on fait publiquement dans son parti[1], qu'il ne mérite plus qu'on lui réponde, parce qu'il ne raisonne plus, et ne montre dans ses discours qu'une impuissante fureur. Sans songer à ce qu'il mérite, et occupé seulement de ce que méritent les mystères qu'il a profanés, je les vengerai de ses attentats; et pour l'amour des infirmes, que ses dangereuses nouveautés pourraient séduire, je les mettrai pour la dernière fois devant les yeux du public. On verra qu'en attaquant l'Histoire des Variations, ce ministre a fait triompher le socinianisme, pour ne point encore parler des autres erreurs ; et que dans la sixième lettre de son Tableau, où il fait les derniers efforts pour se purger de ce reproche, il le mérite plus que jamais. Que je vais recevoir d'injures après ce dernier Avertissement! et que le nom de M. de Meaux va être flétri dans les écrits du ministre! Déjà on ne trouve dans sa sixième lettre que les ignorances de ce prélat, ses vaines déclamations, avec les comédies qu'il donne au public ; et quand le style s'élève, ses fourberies, ses friponneries, son mauvais cœur, son esprit mal fait, baissé et affaibli par son grand âge qui passe soixante-dix ans; ses violences qui lui font mener les gens à la messe à coups de barre, sa vie qu'il passe à la cour dans la mollesse et dans le crime[2]; car on pousse la calomnie à tous ces excès : et tout cela est couronné par son hypocrisie, c'est-à-dire, comme on l'explique, par un faux semblant de révérer des mystères qu'il ne croit pas dans son cœur. On me donne tous ces éloges sans aucune preuve; car aussi où les prendroit-on? Et je les reçois, seulement pour avoir convaincu M. Jurieu de faire triompher l'erreur. Que n'aurai-je donc pas mérité aujourd'hui, qu'il faudra pousser la conviction jusqu'à la dernière évidence, et effacer tout le faux éclat de ce Tableau dont le ministre a cru éblouir tout l'univers ? La chose sera facile, puisque le témoignage de M. Jurieu me suffira contre lui-même.

Je ne puis ici m'empêcher de retracer, en aussi peu de paroles qu'il sera possible, le sujet de notre dispute. Dans la préface de l'Histoire des Variations j'avais posé ce principe, comme le fondement de tout l'ouvrage, « que toute variation dans l'exposition de la foi est une marque de fausseté « dans la doctrine exposée; que les hérétiques ont « toujours varié dans leurs symboles, dans leurs « règles, dans leurs Confessions de foi, en ne « cessant d'en dresser de nouvelles, pendant que « l'Église catholique donnait toujours, dans chaque « dispute sur la foi, une si pleine déclaration de la

[1] *M. de Beauval, Hist. des Ouvrages des Sav., juill.* 1690. *art.* 9, *p.* 501. — [2] *Jur.* 287.

« vérité [1], » qu'il n'y fallait après cela jamais retoucher : d'où suivait cette différence entre la vérité catholique et l'hérésie, que « la vérité catho- « lique venue de Dieu a d'abord sa perfection; et « l'hérésie au contraire, comme une faible pro- « duction de l'esprit humain, ne se peut faire que « par pièces mal assorties [2], » et par de continuelles innovations.

Par ces principes, l'Histoire des Variations n'était plus une simple histoire ou un simple récit des faits; mais elle se tournait en preuve contre la réforme, puisqu'elle la convainquait d'avoir varié, « non pas seulement en particulier, mais en « corps d'Église, dans les livres qu'elle appelait sym- « boliques, c'est-à-dire dans ceux qu'elle a faits, « pour exprimer le consentement de ses prétendues « Églises; en un mot, dans ses propres Confessions « de foi [3], » dans les décisions de ses synodes, et enfin dans ses actes les plus authentiques [4].

Les ministres ne pouvaient donc s'élever assez contre des principes si ruineux à la réforme; et le ministre Jurieu, qui s'est mis en possession de défendre seul la cause commune, après avoir fait longtemps le dédaigneux, selon sa coutume, et sur le livre des Variations et sur les Avertissements qui le soutenaient, comme sur des livres qui ne méritaient ni réponse ni même d'être lus, est enfin bénignement demeuré d'accord, dans son Tableau [5] : « qu'il était ici tout à fait de l'intérêt « de la vérité, de faire voir des variations considé- « rables dans l'exposition de la doctrine des an- « ciens; afin de ruiner ce faux principe de M. de « Meaux, que la véritable religion ne peut jamais « varier dans l'exposition de sa foi. » Enfin donc il confessera qu'il était important de répondre, et que c'était par faiblesse qu'il faisait auparavant le dédaigneux.

On pourrait ici lui demander à qui donc il importait tant de détruire ce faux principe. Est-ce à une Église qui prétend ne varier pas? Point du tout. Qu'on écrive tant qu'on voudra que la foi ne souffre point de variation, nous ne nous en offenserons jamais; parce que nous ne prétendons point avoir varié ni varier à l'avenir dans la doctrine : au contraire, nous applaudirons à cette maxime, et l'Église déclarera que sa règle est de croire ce qui a toujours été cru. Par une raison contraire, si la réforme ne peut souffrir qu'on lui propose la même règle et qu'on lui demande une doctrine stable et invariable, c'est qu'elle a varié, et ne veut pas se priver de la liberté de varier encore quand elle voudra. Elle ne peut donc pas trouver mauvais qu'on ait fait l'Histoire des Variations; et cet ouvrage n'est plus si méprisable que le ministre disait.

En effet, si on ne lui avait montré aucune variation dans la foi de son Église, ou si celles qu'on lui a montrées étaient seulement dans les paroles, ou en tout cas peu essentielles, il n'avait qu'à convenir du principe, sans troubler les siècles passés et sans y ébranler jusqu'aux fondements. Mais dès qu'il a ouï parler des variations, il a cru tout perdu pour la réforme. Il a appelé tous les Pères à garant, sans épargner ceux des trois premiers siècles, encore qu'il les préférât à tous les autres sur la pureté de la doctrine; et il a cherché de tous côtés, dans ces saints hommes qui ont fondé le christianisme après les apôtres, ou des défenseurs ou des complices.

Et remarquez, mes chers frères, car ceci est tout à fait nécessaire pour établir l'état de notre question : remarquez, dis-je, qu'il ne s'agit pas d'accuser d'erreur quelques Pères en particulier; puisque mon principe, qu'on voulait combattre, était que l'Église ne varie jamais. Il fallait donc, pour le réfuter, montrer des erreurs, non dans les particuliers, mais dans le corps : et c'est pourquoi le ministre, dès ses lettres de 1689, marquait les erreurs des Pères comme étant non d'un ni de deux, mais de tous; ce qui l'oblige à parler toujours de leur théologie, comme étant *celle de l'Église et de leur siècle* [1]. Et pour ne laisser aucun doute de son sentiment, il vient encore d'écrire (ce qu'il ne faut pas oublier, et ce qu'on ne peut assez remarquer pour entendre notre dispute) que l'erreur qu'il attribue aux trois premiers siècles *était la théologie de tous les anciens avant le concile de Nicée, sans en excepter aucun* [2] : sans quoi en effet il ne ferait rien contre ma proposition, et il ne prouverait pas les variations de l'Église, comme il l'avait entrepris.

Au surplus, il fait paraître tant de joie d'avoir trouvé *cette grande et notable variation dans la doctrine des Pères du deuxième, du troisième et même du quatrième siècle* [3], qu'il ne croit plus dorénavant avoir rien à craindre du coup que je lui portais, et il s'en vante en ces termes : « Cet argu- « ment est un coup de foudre qui réduit à néant « l'argument tiré contre nous de nos variations : « c'est un argument si puissant, qu'il vaut tout « seul tout ce qu'on peut dire pour anéantir ce « grand principe de M. de Meaux, que la vérita- « ble Église ne saurait jamais varier dans l'exposi- « tion de sa foi. »

Pendant qu'il me foudroie de cette sorte, et que, cherchant des variations dans les points les plus essentiels, il a poussé l'erreur des anciens jusqu'à leur faire nier l'égalité des trois personnes divines, pour ne point encore parler des autres impiétés aussi capitales; on a vu dans son parti même les inconvénients de sa doctrine. On a vu qu'il faisait errer les trois premiers siècles sur les fondements de la foi, contre ses propres maximes, qui en rendaient la croyance invariable dans tous les siècles : et ce qui est plus fâcheux pour lui, on a vu qu'il ne pouvait plus refuser la tolérance aux sociniens, ni les exclure du salut; puisqu'il était forcé d'avouer, en termes exprès, que ces étranges variations, qu'il attribuait aux anciens, n'étaient

[1] *Préf. de l'Hist. des Var.* — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* — [5] *Tab. Lett.* VI, *p.* 297.

[1] 3e *Ann. Lett.* VI, *p.* 44, 45, *etc.* — [2] *Tab. Lett.* VI, *p.* 281. — [3] *Ibid.* 280.

[illegible]

cienne Église, sans renverser en même temps ses propres principes et le fondement de la foi. Le second, s'il pourra se défendre des conséquences que les tolérants tireront de son aveu pour la tolérance universelle. Nous verrons après si cette querelle est seulement de M. Jurieu, ou celle de tout le parti. Je ne crois pas qu'il y eut jamais une dispute plus essentielle à nos controverses.

PREMIÈRE PARTIE.

Que le ministre renverse ses propres principes, et le fondement de la foi, par les variations qu'il introduit dans l'ancienne Église.

ARTICLE PREMIER.

Dénombrement de ses erreurs : la Trinité directement attaquée avec l'immutabilité, et la spiritualité ou simplicité de l'Être divin.

Sur la première question, le *ministre* nous promet d'abord « d'expliquer et de justifier contre l'évêque de Meaux la théologie des anciens sur le mystère de la Trinité et celui de la génération du Fils de Dieu [1]. » Il n'en promet pas davantage dans cette sixième lettre de son Tableau. Mais d'abord ce n'est pas là *satisfaire à l'évêque de Meaux.* Il est vrai que je l'accuse d'avoir reconnu et toléré dans les anciens une doctrine contraire à l'égalité, à la distinction et à la coéternité des trois personnes divines : mais ce n'est pas là tout son crime. Selon lui, *les Pères du troisième siècle et même ceux du quatrième n'ont pas mieux entendu* l'incarnation que la Trinité : *puisqu'ils nous ont fait un Dieu converti en chair, selon l'hérésie qu'on a attribuée à Eutychès.* Leur erreur n'est pas moins extrême sur les autres points : puisque dans leurs sentiments « la bonté de Dieu n'est qu'un accident, comme la couleur; la sagesse de Dieu n'est pas sa substance : c'était la théologie du siècle. On ne croyait pas que Dieu fût partout, ni qu'il pût être en même temps dans le ciel et dans la terre [2]. » Faut-il s'étonner après cela que la foi de la providence vacillât! Un Dieu qui n'était qu'au ciel ne pouvait pas également prendre garde à tout : aussi était-ce « l'opinion CONSTANTE ET REGNANTE, que Dieu avait *abandonné* le soin de toutes les choses qui sont *au-dessous* du ciel, SANS EN EXCEPTER MÊME LES HOMMES, et ne s'était reservé la providence immédiate que des choses qui sont dans les cieux [3]. » La grâce n'était pas mieux traitée. « On la regarde aujourd'hui » (remarquez que c'est toujours la foi d'aujourd'hui que le ministre reçoit, et vous en verrez d'autres exemples); « la grâce donc, qu'on regarde aujourd'hui avec raison comme un des plus importants articles de la religion, jusqu'au temps

[1] *Tab. Lett.* VI, *p.* 226, *art.* 1, 2, 3, 4, *p.* 227, 227, 262, 276. — [2] *Ibid.* — [3] *Lett.* V, *p.* 49.

« de saint Augustin était entièrement informe. » Ce mot d'informe lui plaît, puisque même il l'attribue à la Trinité; et l'on verra comme il s'embarrasse en tâchant de se démêler de cette expression insensée. Mais peut-être que les erreurs qu'on avait sur la matière de la grâce, avant le temps de saint Augustin, étaient médiocres? Point du tout : « Les uns « étaient stoïciens et manichéens, d'autres étaient « purs pélagiens; LES PLUS ORTHODOXES ont été se- « mi-pélagiens : » ils sont tous par conséquent convaincus d'erreurs sur des matières si essentielles. Il en dit autant du péché originel. Quoi plus? « La satis- « faction de Jésus-Christ, ce dogme si important, si « fondamental et si clairement révélé par l'Écriture, « est demeuré SI INFORME jusqu'au quatrième siè- « cle, qu'à peine peut-on rencontrer un ou deux « passages qui l'expliquent bien [1]. » On trouve même dans saint Cyprien « des choses très-injurieuses à cette doctrine : et, pour la justification, les Pères « N'EN DISENT BIEN, ou ce qu'ils disent EST FAUX, « mal digéré et imparfait [2]. » Prenez garde : ce ne sont point ici des sentiments particuliers, mais partout les OPINIONS RÉGNANTES, ET LA THÉOLOGIE DU TEMPS. Il ne dit pas quelques-uns, mais tous, et *les Pères* en général. Il ne dit pas : on s'expliquait, mal ou l'on parlait avant les disputes avec moins de précaution : mais *on croyait, on ne croyait pas;* et *il* s'agit de la foi. Enfin l'ignorance de l'ancienne Église allait jusqu'aux premiers principes; et la foi n'était pas même arrivée à sa perfection « dans le « dogme d'un Dieu unique, tout-puissant, tout « sage, tout bon, infini et infiniment parfait [3]. » On a varié sur des points si essentiels, et si connus, comme sur tous les autres, quoiqu'il n'y ait « point « d'endroit où les Pères de l'Église auraient dû être « plus uniformes et plus exempts de variations que « celui-là, s'y exerçant perpétuellement dans leurs « disputes contre les païens. » Tous les savants sont d'accord qu'on a parlé plus correctement et avec plus de précision des choses dont on avait à disputer, que des autres, parce que la dispute même excitait l'esprit : mais il n'y a que pour les Pères des trois premiers siècles que cette règle trompe; et ils avaient l'esprit si bouché, même dans les choses de Dieu, qu'ils ignoraient jusqu'à celles qu'ils avaient tous les jours à traiter avec les païens, et même son unité et sa perfection infinie. Nous le verrons mieux tout à l'heure; puisqu'on nous dira nettement qu'ils ne le croyaient ni immuable, ni indivisible. Je ne m'étonne donc pas si, en parlant des Pères de ces premiers siècles, le ministre les a appelés *de pauvres théologiens qui ne volaient que rez-pied rez-terre.* Quand il voudra néanmoins, ce seront des aigles, et les plus purs de tous les docteurs. Mais on voit en tous ces endroits-là comme il les abîme. Et comment auraient-ils pu s'en sauver, puisqu'ils n'étudiaient pas l'Écriture sur les matières les plus importantes, comme sur celles de la grâce [4], et qu'en général *il ne paraît pas qu'ils se soient beaucoup attachés à cette lecture* [5], se remplissant seulement de celle des platoniciens? Que de redites importunes! dira M. Jurieu. Il est vrai, ce sont des redites. J'ai relevé toutes ces erreurs de M. Jurieu dans mon premier Avertissement; mais je ne vois pas qu'on puisse, sans les répéter, lui faire voir qu'il ne songe seulement pas à y faire la moindre réponse dans l'ouvrage qu'il vient de donner pour sa défense. Pourquoi? Est-ce peut-être que ces matières ne regardent pas d'assez près l'essence de la religion? Mais c'en sont les fondements. Ou bien est-ce qu'elles ne regardent pas le socinianisme, dont M. Jurieu fait le tableau? Mais il sait bien le contraire : et dans ce même tableau il reproche aux sociniens toutes ces erreurs [1]. Pourquoi donc se tait-il sur tous ces points, si ce n'est qu'il évite encore autant qu'il peut M. de Meaux? ce lui serait trop d'affaires de chercher des faux-fuyants à tous les mauvais pas où il s'engage : il ne s'attache qu'à la Trinité et il espère se sauver mieux parmi les ténèbres d'un mystère si impénétrable. Il reste donc à lui faire voir qu'il s'y abîme plus visiblement que dans les autres articles, et que ses excuses sont de nouveaux crimes. Rendez-vous attentifs : voici le nœud. La matière est haute; et quelque ordre qu'on y apporte, elle échappe si on ne la suit; mais, pour abréger la dispute, on convaincra le ministre par ses propres paroles.

Il demeure d'accord d'avoir dit, dans ses Lettres de 1689, que selon la doctrine des anciens, qu'il trouve du moins tolérable, « l'effusion de la sagesse, « qui se fit au commencement du monde, fut ce « qui donna la dernière perfection et, pour ainsi « dire, la parfaite existence au Verbe et à la seconde « Personne de la Trinité [2]. » Il n'en faut pas davantage. Le Verbe avait donc manqué, dans l'éternité tout entière, de sa dernière perfection. Or ce qui manque de sa perfection, visiblement n'est pas Dieu. Quand il la recevrait dans la suite, il ne le serait non plus, puisqu'il serait muable et changeant. Le Fils de Dieu n'est donc Dieu, dans cette supposition que le ministre tolère, ni avant la création, puisqu'il n'avait pas sa dernière perfection, ni depuis, puisqu'il l'a reçue alors de nouveau. N'est-ce pas assez blasphémer, que d'enseigner ou de tolérer de pareils sentiments?

Il s'excuse d'un autre blasphème en cette sorte. Voici ses paroles : *J'ai dit dans la sixième Lettre pastorale de* 1689, *que, selon Tertullien,* avec qui il veut que les autres anciens soient d'accord, *le Fils de Dieu n'a été personne distincte de celle du Père qu'un peu avant la création* [3]. Voilà un second blasphème assez évident; mais voici comme il s'en tire : Personne distincte, dit-il [4], c'est-à-dire personne *développée et parfaitement née.* Mais pour lui ôter ce dernier refuge et ne lui laisser aucune évasion, je lui réponds en deux mots : premièrement, que ce n'est pas là ce qu'il avait dit; secondement, que ce qu'il veut avoir dit ne vaut pas mieux.

Premièrement donc, ce n'est pas là ce qu'il avait dit dans ses Lettres de 1689, puisqu'il y avait dit

[1] *Lett.* V, *p.* 49. — [2] *Ibid.* — [3] *Lett.* VI, *p.* 46. — [4] *Lett.* VII, *p.* 50. I[er] *Av. p.* 183. — [5] I[er] *Av. p.* 181.

[1] *Tab. Lett.* 1, 2, *etc.* — [2] *Tab. Lett.* VI, *p.* 220. — [3] *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 44. *Tabl. Lett.* VI, *p.* 200. — [4] *I*

en termes exprès « que le Verbe n'est pas éternel « en tant que Fils; qu'il n'était pas une personne; « que la génération du Verbe n'est pas éternelle; « que la génération de la personne du Verbe fut « faite au commencement du monde; que la Tri- « nité des Personnes ne commença qu'alors, *et qu'il* « y avait trois personnes distinctes *à la vérité*, mais « engendrées et produites dans le temps, *en sorte* « *qu'*elles en venoient à une existence actuelle[1]: » après quoi il ne faut plus s'étonner qu'on les ait faites *inégales* : comment eussent-elles pu être égales, puisqu'elles n'étaient pas coéternelles? M. Jurieu fait dire tout cela aux anciens[2] : M. Jurieu soutient qu'il n'y a là *rien d'essentiel, ni de fondamental*[3]. Il faut être bien assuré de faire passer tout ce qu'on veut, pour croire qu'on puisse réduire tant d'impiétés à un bon sens.

Il distingue néanmoins : *la personne du Fils de Dieu n'était pas* encore, et, pour parler plus généralement, *la Trinité des Personnes n'était pas encore :* la Trinité des personnes *développées ;* il l'accorde : la Trinité des personnes véritablement distinguées en elles-mêmes, mais non encore enfantées ni développées; il le nie.

Nous verrons bientôt l'impiété de cette doctrine dans son fond : mais maintenant, pour nous attacher seulement aux termes, je lui demande en un mot : si distincte ne voulait dire que *développée*, que n'usait-il de ce dernier terme? que ne disait-il clairement que dans l'opinion des anciens la personne du Fils et celle du Saint-Esprit n'étaient pas encore développées, ce qui lui paraît innocent; au lieu de dire distinctes, qui lui paraît criminel et insoutenable? C'est, dit-il[4], que *j'avais à expliquer brièvement ce sentiment des Pères, n'ayant aucun intérêt alors de l'expliquer plus au long*. Il n'y avait aucun intérêt! C'est tout le contraire; car une des choses qu'il s'était le plus proposées, dans les lettres dont nous parlons, était de faire voir aux sociniens et à ceux qui les tolèrent, qu'il ne leur donnait aucun avantage en tolérant les Pères des trois premiers siècles : et puisqu'il mettait le dénoûment à leur faire dire que la personne du Verbe était dans le sein de son Père, comme un enfant dans celui de sa mère, *formé et distinct, mais non encore enfanté ni développé;* lui eût-il coûté davantage de dire *développé*, que de dire *distingué?* Et pourquoi n'avoir pas donné d'abord à une si grande difficulté une solution si facile, où il n'eût fallu que trois mots?

Mais, ajoute votre ministre, je m'étais assez expliqué, puisque j'avais dit que *le Verbe était caché dans le sein de son Père comme sapience : et,* poursuit-il, *ce qui est caché est pourtant, et existe comme une personne*[5]. Il dissimule ce qu'il avait dit, que ce Verbe, qui *était caché dans le sein du Père comme sapience,* était seulement *son Fils et son Verbe en germe et en semence*. Or ce qui est *un germe et une semence*, visiblement n'est pas une personne; le Fils de Dieu n'était donc pas une personne, selon M. Jurieu. Il tronque et il falsifie ses propres paroles : que faut-il donc espérer qu'il laisse dorénavant en son entier?

On voit plus clair que le jour qu'il ne lui reste aucune défense; car, pour entrer dans le fond de son raisonnement, il sait bien qu'une chose peut être dans une autre, ou en acte et selon sa forme, ou en puissance et selon ses principes, comme l'épi dans le grain, l'arbre dans son pepin ou dans son noyau, un animal dans son germe, tous les ouvrages dont l'univers est composé dans leurs principes primordiaux. Ce n'était donc pas assez à M. Jurieu de dire que le Fils de Dieu fût caché dans le sein de son Père; les ariens mêmes disaient, selon lui, qu'il y était caché *en puissance*[1] : et pour fermer la bouche aux sociniens et aux tolérants leurs amis, il fallait avoir expliqué que si le Verbe était caché dans le sein du Père, ce n'était pas en puissance, comme l'enfant est dans le germe et dans l'embryon; mais en effet et en acte, comme il est après sa conception ou sa naissance. Mais, loin de le dire ainsi, ou plutôt de le faire dire aux anciens, M. Jurieu dit tout le contraire dans l'endroit *même qu'il* cite pour se justifier : et il en conclut un peu après, *qu'on devait se représenter Dieu comme muable et divisible*, CHANGEANT CE GERME DE SON FILS en une personne[2]. Ainsi, selon les anciens, approuvés ou tolérés par M. Jurieu, il ne m'importe, le Fils de Dieu était éternellement dans le sein de son Père comme *un germe,* comme *une semence*, et non pas comme une personne; et ce germe ne fut changé en une personne que dans le temps. Qui ne voit manifestement que faire parler ainsi les anciens, c'est les faire blasphémer; et qu'approuver ou tolérer ces expositions de la foi, comme M. Jurieu les veut appeler, c'est blasphémer soi-même?

Il en est de même des autres pensées que le ministre attribue aux Pères. Par exemple, il leur faisait nier l'éternité de la génération du Fils : il s'explique: l'éternité de la seconde génération, il l'avoue : de la première, il le nie[3]. Il fallait donc deviner ces deux générations, dont il ne disait pas un seul mot: reconnaître dans une seule personne selon la divinité deux générations proprement dites, et croire que le Père éternel avait engendré son Fils à deux fois.

Les autres opinions que le ministre avait imputées aux saints docteurs ne sont pas mieux excusées; et il n'y a personne qui ne voie que ce *qu'il dit* aujourd'hui dans son Tableau est une *réformation*, et non pas une explication de son Système. Pitoyable réformation, puisque, loin de le relever du blasphème dont il a été convaincu, elle l'y enfonce de nouveau, comme on va voir!

Il faut donc ici expliquer le nouveau mystère de cet enveloppement et développement du Verbe, de sa conception et de sa sortie hors des entrailles de son Père, et de sa double nativité, l'une éternelle, mais imparfaite; l'autre parfaite, mais temporelle, et arrivée seulement un peu avant la création du monde : car c'est là tout le dénoûment que donne

[1] *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 44, 45, 46. — [2] *I*er *Avert. p.* 181. — [3] *P.* 44. — [4] *Tab. Lett.* VI, *p.* 238. — [5] *Tab. p.* 260. *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 44.

[1] *Tab. Lett.* VI, *p.* 275. — [2] *Tab. Lett.* VI, *p.* 46. *I*er *Avert. p.* 182. — [3] *Lett.* VI *de* 1689. *Tab. Lett.* VI.

u à la théologie des anciens; et il est temps
iontrer la visible absurdité selon lui-même.
'et, voici comme il parle[1] : « Cette pensée
:iens, » cette double nativité et ce nouveau
ement du Verbe, « dans le sens métapho-
est belle et bonne; mais dans le sens pro-
omme ces anciens le prenaient, elle ne s'ac-
pas avec l'idée de la parfaite immutabilité
u. »
a ici qu'à ouvrir les yeux pour voir l'égare-
notre ministre. Cette double génération ou
ppement du Verbe, à le prendre proprement,
urde qu'il n'entrera jamais dans les esprits.
ourrait croire qu'un Dieu s'enveloppe et se
e selon sa nature divine, ou que le Père en-
on Verbe à deux fois? Il ne faut qu'ouvrir
it l'Évangile de saint Jean, pour y remar-
s'il est engendré deux fois, l'une de ces
ons le regardait dans l'éternité comme Dieu,
dans le temps en tant qu'homme. Mais que
Verbe il ait pu être engendré deux fois, et
ut au pied de la lettre le développer du
rnel, comme un enfant de celui de sa mère,
ns cette divine et immuable génération une
tion si visible et si indigne de Dieu, qu'il
être insensé pour le dire ainsi dans le sens

pourquoi le docteur Bullus, le plus savant
estants dans cette matière, lorsqu'il a vu
ou six Pères (car il n'en met pas davantage)
uble génération, avait entendu la seconde
énération métaphorique : qui ne signifie
ose que son opération extérieure, et la ma-
on de ses desseins éternels par la création de
, à la manière que nous verrons si claire-
ns la suite, qu'il n'y aura pas moyen d'en
nir. Aussi M. Jurieu est-il déjà d'accord
s que cette pensée des anciens est irrépro-
n ce sens. Cependant il refuse de la suivre;
iné à trouver dans les anciens l'erreur dont
rant protestant les avait si clairement jus-
Pour moi, dit-il[2], je tiens pour certain
i'y a point là de métaphore. » Et un peu
aut[3] : « J'entends tout cela sans figure, et je
ends que des théologiens (ce sont les Pères
is premiers siècles) ont cru que les deux per-
s divines, le Fils et le Saint-Esprit, étaient
rmées dans le sein de la première, comme
fant est enfermé dans le sein de sa mère,
t de tous ses membres, ayant vie, être,
ement et action; mais n'étant pas encore
ppé et séparé de la mère. »
s'il faut prendre au pied de la lettre et sans
comme le ministre nous y veut contraindre,
u'il vient de raconter; il y a donc, comme
mère et dans son enfant lorsqu'il vient au
un double changement en Dieu : un dans
qui développe ce qui était renfermé dans
ailles; un dans le Fils qui est séparé et déve-
ses entrailles paternelles : et on ôte également

Lett. VI, p. 260. — [2] Ibid. — [3] P. 255.

au Père et au Fils la parfaite simplicité et immutabilité de leur être.

Après ces extravagances, qu'on nous débite comme des oracles, le ministre m'avertit sérieusement « de ne continuer pas à harceler la théologie des « Pères par des conséquences, en disant que, selon « le sentiment que je leur attribue, il faut que la « Trinité soit nouvelle et non éternelle; que Dieu « soit muable; qu'il faut que Dieu puisse s'étendre « et se resserrer[1]. » Voilà des objections contre sa doctrine qui sans doute sont considérables; mais il les résout en un mot. *Tout cela est chicane*, dit-il. C'en est fait, l'oracle a parlé. Mais est-ce chicane de dire que celui qui ouvre son sein, et qui développe ce qu'il y tenait enfermé, et celui qui sort de ce sein où il était auparavant, aient ce double défaut d'être muables et divisibles? Je le demande à tout homme qui a les premiers principes de l'intelligence.

Pour la mutabilité, la chose est claire. Le ministre demeure d'accord que, dans la supposition qu'il attribue aux anciens, « l'effusion faite dans le temps « de la sagesse divine DONNA LA DERNIÈRE PER- « FECTION et, pour ainsi dire, la parfaite existence « au Verbe et à la seconde personne de la Divinité. » Sur ce fondement je raisonne ainsi : Ce qui reçoit de nouveau sa dernière perfection, en termes formels est changé; or, dans la supposition de M. Jurieu[2], la seconde personne reçoit de nouveau sa dernière perfection : donc dans cette supposition la seconde personne, en termes formels, est changée. Vous le voyez, mes chers frères, j'aime mieux tomber dans la sécheresse d'un argument en forme, que de donner lieu, quoique sans sujet, à votre ministre de dire que j'exagère et que je fais le déclamateur.

Voulez-vous ouïr un autre argument également clair, écoutez ce qu'on attribue à Tertullien et aux autres Pères[3] : « Dieu dit, *Que la lumière « soit* : voilà la seconde génération du Fils : ce que « Tertullien appelle la parfaite naissance du Verbe, « et qui fait voir qu'il en reconnaissait une autre « IMPARFAITE en comparaison de celle-ci : c'était la « génération éternelle, par laquelle le Verbe, en tant « qu'entendement et raison divine, était en Dieu « éternellement, bien distingué à la vérité de la « personne du Père, mais encore enveloppé. » Demeurons-en là, et disons : Ce qui passe d'un état imparfait à un état parfait, change d'état; mais, dans cette supposition, le Fils de Dieu passe d'un état imparfait à un état parfait; par conséquent le Fils de Dieu change d'état. Il passe manifestement de l'imparfait au parfait; qui est, non par conséquence, mais précisément et selon la définition, ce qu'on appelle changer.

Et remarquez que son état imparfait est celui où il était mis par sa naissance éternelle : c'est cet état qu'on regarde comme imparfait, à comparaison de celui où il est élevé dans le temps et au commencement du monde. Dieu donc dans l'éternité a engendré un Fils imparfait, qui a acquis sa perfection

[1] Tab. Lett. VI, p. 269. — [2] Ibid. p. 259. — [3] Ibid.

avec le temps. Si ce n'est pas là blasphémer en termes formels contre le Père et le Fils, je ne sais plus ce que c'est.

Enfin, c'est trop disputer; et il n'y a qu'à répéter au ministre ce qu'il écrivait en 1689, « que les anciens représentaient Dieu comme muable et divisible, changeant ce germe de son Fils en une personne, et donnant une portion de sa substance pour son Fils, sans la détacher de soi [1]. » Qu'y a-t-il de plus scandaleux et de plus impie tout ensemble, que de réduire le Fils de Dieu à l'imperfection d'un *germe* et d'une *semence,* comme il parle? Mais n'est-ce pas clairement et en termes assez formels le reconnaître muable, et faire un Dieu changeant et un Dieu changé? Mais que fallait-il davantage pour faire un Dieu corporel, que de l'avouer divisible, et de lui attribuer des divisions et des portions de substance? Où réduit-on le christianisme? et ose-t-on se vanter de confondre les sociniens, lorsqu'on dit que de semblables blasphèmes ne ruinent pas le fondement de la foi?

Voilà ce qu'il écrivait en 1689; et loin de corriger ces blasphèmes dans une lettre qu'il compose exprès pour s'en justifier, il y assure de nouveau que la seconde nativité du Verbe est sa *parfaite nativité* [2], et que la première est plutôt une *conception* qu'un enfantement parfait [3]. Ce n'est pas tout : par cette seconde nativité, *de sagesse il est devenu Verbe, et personne parfaitement née* [4]; par conséquent quelque chose de fait et de plus formé qu'il n'était auparavant : en sorte que « la Trinité a pris dans cette naissance son être développé et parfait; ce qui a fait croire aux docteurs des trois premiers siècles, qu'ils étaient en droit de compter la naissance de la Trinité, de ce qu'ils appelaient sa parfaite nativité [5]. » Non content d'avoir proféré tant d'impiétés, il y met le comble en cette sorte : « A Dieu ne plaise, dit-il [6], que je voulusse porter ma complaisance pour cette théologie des anciens jusqu'à l'adopter ni même la tolérer AUJOURD'HUI! On doit pourtant bien remarquer que l'on ne saurait réfuter par l'Écriture cette théologie bizarre des anciens, et c'est une raison pourquoi on ne leur en saurait faire une hérésie. Il n'y a que la seule idée que nous avons aujourd'hui de la parfaite immutabilité de Dieu, qui nous fasse voir la fausseté de cette hypothèse : or nous n'avons cette idée de la parfaite et entière immutabilité de Dieu, que des lumières naturelles qu'une mauvaise philosophie peut obscurcir. »

On ne sait en vérité par où commencer pour démontrer l'impiété de ce discours. Mais ce qui frappe d'abord, c'est que les anciens croyaient Dieu véritablement muable; et ce qui passe toute absurdité, que la parfaite immutabilité de Dieu est une idée *d'aujourd'hui*. Elle n'était pas hier; elle est nouvelle dans l'Église, et ne doit pas être rangée au nombre de ces vérités qui ont toujours été crues, et partout : *Quod ubique, quod semper*. Mais ce qu'il y a de plus absurde et de plus impie, c'est qu'elle est nouvelle non-seulement à l'Eglise primitive, mais encore aux prophètes et aux apôtres; puisque, selon M. Jurieu, *on ne peut réfuter par l'Écriture* cette bizarre théologie des anciens. Ce n'est que des philosophes que nous prenons cette idée, que nous avons *aujourd'hui,* de la parfaite immutabilité de Dieu : sans la philosophie, la doctrine des chrétiens sur un attribut aussi essentiel à Dieu serait imparfaite. Croire ce premier être muable, ce n'est pas une erreur contre la foi : c'est, si l'on veut, une erreur ou une hérésie philosophique, laquelle n'est point contraire à la révélation : les philosophes ont mieux connu Dieu que les chrétiens, et mieux que Dieu lui-même ne s'est fait connaître par son Écriture.

[1] *Lett.* VI, *de* 1689. *Ier Avert.* — [2] *Tab. Lett.* VI, *p.* 259, 261. — [3] *Ibid.* 263, 362. — [4] *Ibid.* 233, 285. — [5] *Ibid.* 260, 261. — [6] *Ibid.* 268.

ARTICLE II.

Erreur du ministre, qui ne veut voir la parfaite immutabilité de Dieu ni dans les Pères ni dans l'Écriture même.

C'est bien là en vérité le discours d'un homme qui ne sait plus ce qu'il dit, et qui, en faisant *le savant*, n'a rien lu de l'antiquité qu'en courant, *et dans un* esprit de dispute. Car s'il avait lu posément le seul libre de Tertullien contre Praxéas, il y aurait trouvé ces paroles sur la personne du Fils de Dieu : « Étant Dieu, il faut le croire immuable, et incapable de recevoir une nouvelle forme, parce qu'il est éternel [1]. » Mais qu'est-ce encore, selon cet auteur, que d'être immuable et éternel? « C'est ne pouvoir être transfiguré ou changé en une autre forme, parce que toute transfiguration est la mort de ce qui était auparavant. Car, poursuit-il, tout ce qui est transformé cesse d'être ce qu'il était, et commence d'être ce qu'il n'était pas : mais Dieu ne cesse point d'être, ni ne peut être autre chose que ce qu'il était. » Je voudrais bien demander à M. Jurieu si ses métaphysiciens *d'aujourd'hui,* dont il veut tenir cette belle idée de la parfaite immutabilité de Dieu, plutôt que de l'Écriture et de l'ancienne et constante tradition de l'Église, lui en ont parlé plus précisément que ne vient de faire cet ancien auteur. Et si ce n'est pas assez, il ajoute encore que « la parole qui est Dieu, et la parole de Dieu, demeure éternellement, et persévère toujours dans sa propre forme. » Voilà celui qui, selon M. Jurieu, introduit un Verbe qui achève de se former avec le temps : voilà comme il ignorait *l'immutabilité de Dieu*, et en particulier celle de son Fils. Il conclut l'immutabilité de ce qu'il est, par l'immutabilité de ce qu'il dit. L'auteur du livre de la Trinité, qu'on croit être Novatien, suit les idées de Tertullien, et déclare, comme lui, que *tout ce qui change est mortel par cet endroit-là* [2]. Il faudrait donc ôter aux anciens, avec l'idée de l'immutabilité, celle de l'éternité de Dieu, dont la racine, pour ainsi parler, est son être toujours immuable. De là vient qu'en disputant contre ceux qui mettaient la matière éternelle, ces graves théologiens leur démon-

[1] *Adv. Prax. n.* 27. — [2] *De Trin. c.* 4.

traient qu'elle ne pouvait l'être, parce qu'elle était sujette aux changements. Tertullien soutient contre Hermogène [1], que « si la matière est éternelle, « elle est immuable et inconvertible, incapable de « tout changement; parce que ce qui est éternel « perdrait son éternité, s'il devenait autre chose que « ce qu'il était. Ce qui fait Dieu, poursuit-il, c'est qu'il « est toujours ce qu'il est : de sorte que si la matière « reçoit quelque changement, la forme qu'elle avait « est morte; ainsi elle aurait perdu son éternité : « mais l'éternité ne peut se perdre. » Remarquez qu'il ne s'agit pas de changer quant à la substance et à l'être, mais quant aux manières d'être; puisque c'est en présupposant que la matière n'était point muable dans le fond de son être, qu'on procède à faire voir qu'elle ne peut l'être en rien, et qu'on ne peut rien lui ajouter. Téophile d'Antioche procède de même [2] : « Parce que Dieu est ingéné- « rable, c'est-à-dire éternel, il est aussi inaltéra- « ble. Si donc la matière était éternelle, comme le « disent les platoniciens, elle ne pourrait recevoir « aucune altération, et serait égale à Dieu; car ce « qui se fait et ce qui commence est capable de « changement et d'altération : mais ce qui est éter- « nel est incapable de l'un et de l'autre. » Athénagore dit aussi que « la Divinité est immortelle, in- « capable de mouvement et d'altération [3]; » ce qui emporte non-seulement l'immutabilité dans le fond de l'être, mais encore dans les qualités, et universellement en tout : d'où il conclut que le monde ne peut être Dieu, parce qu'il n'a rien de tout cela. Il ne faut pas oublier que ces passages sont tirés des mêmes endroits, d'où le ministre conclut ces prétendus changements dans Dieu et dans son Verbe. Pour se former une idée parfaite de l'immutabilité de Dieu, il ne faut que ce petit mot de saint Justin [4] : *Qu'est-ce que Dieu?* et il répond : « C'est celui qui est tou- « jours le même, et toujours de même façon, et « qui est la cause de tout : » ce qui exclut tout changement, et dans le fond et dans les manières : et cela est tellement l'essence de Dieu, qu'on en compose sa définition. Les autres anciens ne parlent pas moins clairement; et si, occupé de toute autre chose que de l'amour de la vérité, le ministre ne veut pas se donner la peine de la chercher où elle est à toutes les pages, Bullus et son Scultet lui auraient montré dans tous les auteurs qu'il allègue, dans saint Hippolyte, dans saint Justin, dans Athénagore, dans saint Théophile d'Antioche, et dans saint Clément d'Alexandrie, que non-seulement le Père, mais encore nommément le Fils, *est inaltérable, immuable, impassible, incapable de nouveauté, sans commencement* [5] : et quand ils disent sans commencement ils ne disent pas seulement que lui-même ne commence pas, mais encore que rien ne commence en lui, comme ils viennent de nous l'expliquer; et c'est pourquoi ils joignent ordinairement à cette idée celle de tout parfait, παντελής, pour montrer qu'on ne peut rien ajouter ni diminuer en Dieu : ce qui renferme la très-parfaite immutabilité de son être. La voilà dans les plus anciens auteurs, cette parfaite immutabilité que le ministre ne veut savoir que d'aujourd'hui; et la voilà dans tous ceux où il croit trouver le contraire, sans même qu'on puisse réfuter par l'Écriture leur bizarre théologie, comme il l'appelle.

Il ne veut donc pas que Tertullien, lorsqu'il a dit, avec tant de force, que « Dieu ne change ja- « mais, ni ne peut être autre chose que ce qu'il « était, à cause qu'il est éternel, » ait puisé cette belle idée de l'endroit où Dieu se nomme lui-même *Celui qui est* [1] : c'est-à-dire non-seulement celui qui est de lui-même, et celui qui est éternellement; mais encore celui qui est éternellement tout ce qu'il est; qui n'est point aujourd'hui une chose et demain une autre, mais qui est toujours parfaitement le même. Il ne veut pas que les anciens aient entendu la belle interprétation que le prophète Malachie a donnée à cette parole, *Celui qui est,* lorsqu'il fait encore dire à Dieu : *Je suis le Seigneur,* le *Jehovah,* et celui qui est, *et je ne change point* [2], c'est-à-dire manifestement, je ne change en rien, parce que je suis celui qui est; ce que je ne serais plus si je cessais un seul moment d'être ce que j'ai toujours été, ou, ce qui est la même chose, si je commençais à être ce que je n'étais pas.

Si on veut dire que l'antiquité n'ait pas vu un sens si clair dans les deux passages qu'on vient de citer, il faut donc encore les effacer du livre de Novatien [3], qui en conclut que Dieu conserve toujours son état, sa qualité, et en un mot tout ce qu'il est; il faudra dire encore que les saints docteurs n'auront pas vu dans saint Jacques, que *le Père des lumières ne reçoit ni de mutation, ni d'ombre de changement* [4] : où il faudra que saint Jacques, à cause qu'il n'avait pas ouï ces philosophes *d'aujourd'hui,* qui ont appris à M. Jurieu de si belles choses sur la perfection de Dieu, n'ait pu nous donner comme eux une exacte idée de la parfaite exemption de tout changement, pendant que par ses paroles il en exclut jusqu'à l'ombre, et qu'il ne peut souffrir dans l'immutabilité de Dieu la moindre tache de nouveauté qui en ternisse l'éclat. Voilà ce qu'il faut penser pour écrire ce qu'a écrit votre ministre. Peut-on dans un docteur, pour ne pas dire dans un prophète, un plus profond étourdissement?

Dira-t-il qu'on démontre bien dans les Écritures la parfaite immutabilité de Dieu, mais non pas celle de son Fils? Le Fils n'est donc pas Dieu, ou il est un autre Dieu que le Père; et il faudra reconnaître un Dieu qui sera parfaitement immuable, et un Dieu qui ne le sera qu'imparfaitement. Mais que veut donc dire ce verset du Psaume, que saint Paul, assurément très-bon interprète, applique directement à la personne du Fils de Dieu : *Pour*

[1] *Cont. Herm.* c. 12. — [2] *Lib.* II, *ad Autol.* — [3] *Legat. pro Christ. ad calc. Op. S. Just.* p 299. — [4] *Dial. cum Tryph.* p. 108. — [5] *Scult. Medul. PP. I. part.* p. 7, 107, 114, 198, *etc. Just. Apol.* I, *n.* 6, *p.* 45. *Dial. cum Tryph.* supra. *Athen. apud Just. Clem. Alex. Strom.* 4, 7, *p.* 703. *Hip. Collect. Anast.*

[1] *Exod.* III, 14. — [2] *Mal.* III, 6. — [3] *De Trin. cap.* 4. — [4] *Jac.* I, 17.

et que devient le reproche qu'il fait aux s d'en anéantir les grandeurs[1]? Mais que ce ministre de leur reprocher qu'ils nous Dieu dont Platon et les philosophes ne moderaient pas, et qu'ils trouveraient au-de leurs idées, s'il en vient à la fin lui-même même erreur; et si, pour connaître Dieu, ntraint de nous renvoyer *à nos lumières 'es, qu'une mauvaise philosophie peut ob-*[2]? C'est donc enfin la philosophie qui doit r nos idées, et la foi ne nous suffit pas pour e qu'il faut croire de la perfection de la na-ine.

dit maître en Israël, et il ignore ces cho-pendant qu'il marche à tâtons, se heur-haque pas, et contre tous les principes de on, il triomphe, et il ose dire : *Je ne me 'e rien, que d'avoir des principes bien és*[3]. Qu'il est modeste! Il ne se pique de le de raisonner toujours parfaitement juste. en doutez, il est prêt à *coucher en jeu chose qui vaille la peine.* Dans les affaires de, le serment fait la décision; en matière de e, dorénavant, ce sera la gageure. Et en-que vous soyez qui accusez M. Jurieu de iction, catholiques et M. *de Meaux*, ou ants (car on s'en mêle aussi parmi vous; et, urieu, *cela devient fort à la mode*); mais ui que vous soyez, *auteur de la Lettre de sé, auteur de l'Avis venu de Suisse, auteur s aux Réfugiés;* M. de Beauval, qui vous , et cent autres qui n'osez vous nommer; *age à vous confondre* au jugement *de oins*. Peut-être s'il les choisit : si ce n'est confonde lui-même, comme il fait à chaque ses écrits. Où rêve-t-on ces manières de dé-es contradictions? Est-ce là comme on traite ogie?

ARTICLE III.

inistre détruit non-seulement l'immutabilité, mais encore la spiritualité de Dieu.

nistre n'est pas moins clairement convaincu seconde accusation dont il a voulu se dé-c'est d'avoir fait dire aux anciens, non-nt que Dieu était muable, mais encore qu'il visible, et qu'*il pouvait s'étendre et se res-*. Car qui peut douter de son sentiment, après i vient d'entendre des divisions et des por-substance qu'il fait admettre aux anciens, léclare néanmoins la doctrine pure de toutes contre les fondements de la foi ? C'est ce sait en 1689; et s'il voulait s'en dédire, il onc, sans faire le fier, avouer son aveugle-mais au contraire il y persiste; puisqu'il encore aujourd'hui, dans cette sixième let-Tableau, où il prétend s'expliquer à fond, toutes les difficultés de son Système, que issance temporelle, qu'il fait attribuer au Verbe par les anciens, selon eux se fait « par voie d'expulsion, Dieu ayant poussé au dehors ce qui était auparavant enveloppé dans son sein[1]; « qu'elle « se fait par un simple développement et une ex-« tension de la substance divine, laquelle s'est « étendue comme les rayons du soleil s'étendent « quand il se lève, après avoir été caché[2]. » J'avoue qu'en quelques endroits, par une secrète honte, il tempère la dureté de ses expressions, en y ajoutant des *pour ainsi dire*, dont nous parlerons ailleurs; mais s'il voulait dire par là que ces expressions, et les autres de même nature, si on les trouvait dans quelques Pères, se devaient prendre figurément, et comme un faible bégaiement du langage humain, il ne fallait pas rejeter le dénoûment de Bullus, et les figures qu'il reconnaît dans ces discours. Que s'il persiste toujours, et à quelque prix que ce soit, à vouloir trouver dans les premiers siècles des variations effectives, et que pour cela il s'attache opiniâtrément à prendre ces expressions sans figure et sans métaphore; il demeurera convaincu par son propre aveu, au lieu de se corriger de ses premières idées, qui lui faisaient dire, en 1689, que les Pères faisaient Dieu corporel; de les avoir confirmées, en leur faisant reconnaître encore aujourd'hui, non-seulement un Dieu muable et changeant, mais encore un Dieu divisible, un Dieu qui s'étend et se resserre, en un mot, un Dieu qui est un corps.

Il ne devait pas espérer de résoudre ces difficultés, en répondant que ce ne sont *que des chicanes*, et ensuite nous renvoyant « à la révélation et à la « foi, comme à la seule barrière qu'on peut opposer « au raisonnement humain[3]. » Car la foi ne nous apprend pas à dire qu'une substance qui s'étend, qui se divise, qui se resserre et se développe, proprement et dans le sens littéral ne soit pas un corps, ou que tout ce qui reçoit tous ces changements ne soit pas muable. La foi épure nos idées; la foi nous apprend à éloigner de la génération du Verbe tout ce qu'il y a de bas et de corporel dans les générations vulgaires; la foi nous apprend à dire que si, par la faiblesse du langage humain, on est contraint quelquefois de se servir d'expressions peu proportionnées à la grandeur du sujet, c'est une erreur de les prendre au pied de la lettre. Puisque M. Jurieu ne veut pas suivre ces belles lumierès, son sang est sur lui, et son crime est inexcusable.

Il ne fallait non plus nous objecter que nous *harcelons la théologie des Pères*, et que toutes ces difficultés que nous faisons *n'en sont que des conséquences qu'ils n'ont pas vues, et qu'ils auraient niées*[4]. Car il s'agit de savoir, non pas si nous tirons bien les conséquences de la doctrine des Pères, mais si les Pères ont pu dire au sens littéral, comme veut M. Jurieu, que Dieu *se développât et s'étendît*, sans en faire formellement un corps, et qu'il devînt au dedans ce qu'un

Lett. II, III, *etc.* — [2] *Lett.* VI, *p.* 268. — [3] *Tab. Lett.* . — [4] *P.* 269.

[1] *P.* 267. — [2] *P.* 258, 261. — [3] *P.* 269. — [4] *Tab. Lett.* VI, *p.* 269, 286.

peu auparavant il n'était pas, sans le faire formellement changeant et muable. Le ministre, qui semble ici vouloir le nier, nous a déclaré tant de fois que les anciens faisaient Dieu muable et divisible, qu'il ne peut plus s'excuser que par un exprès désaveu de ses sentiments. Ce ne sont donc pas ici des conséquences, et ce n'est pas moi qui harcelle la théologie des anciens; c'est lui qui la fait absurde et impie.

Au reste, à entendre le ministre, on pourrait penser que ces enveloppements et ces développements, cette conception, ce sein paternel où le Verbe est renfermé pendant une éternité comme un enfant, et les autres expressions semblables, se trouvent à toutes les pages dans les écrits des anciens. Mais, mes frères, il ne faut pas vous laisser plus long-temps dans cette erreur. Je réponds à votre ministre selon ses pensées : mais dans le fond il faut vous dire que ces enveloppements et ces développements, qui font tant de bruit dans son Système, sont termes qu'il prête aux Pères; et vous verrez bientôt que leurs expressions, prises dans leur sens naturel, ne portent pas dans l'esprit les basses idées que le ministre veut y trouver. Pour ce qui est de la conception, et de ces entrailles d'où le Verbe se doit éclore, on les tire d'un seul petit mot de Tertullien, à qui vous verrez aussi qu'on en fait beaucoup accroire : et vous serez étonnés qu'on attribue aux trois premiers siècles, non par conséquence, mais directement, des absurdités si étranges sur un fondement si léger.

ARTICLE IV.

Suite des blasphèmes du ministre, et qu'il fait la Trinité véritablement informe en toutes façons.

Ce n'est pas non plus une conséquence, mais un dogme exprès de M. Jurieu, de dire qu'*au troisième siècle*, et bien avant *dans le quatrième, la Trinité était encore informe*, et que les Personnes divines passaient véritablement pour inégales. C'est sur cela qu'il me reproche de m'être emporté *à des invectives, des exclamations et des pauvretés qui font honte à la raison humaine*[1]. Mais ici, comme dans le reste, vous allez voir que plus il s'échauffe, plus visiblement il a tort. « L'évêque de Meaux se récrie, « continue-t-il, sur ce que j'ai dit que ce mystère de- « meura informe jusqu'au premier concile de Nicée, « et même jusqu'à celui de Constantinople. Mais, « ajoute-t-il, un enfant aurait entendu cela ; et « tout le monde comprend que tout cela signifie que « l'explication du mystère de la Trinité et de l'In- « carnation demeura imparfaite et informe jusqu'au « concile de Constantinople. » C'est aussi ce que j'entendais, et je suis content de cet aveu. Il poursuit : « Car pour le mystère en soi-même, ou tel qu'il est « dans l'Écriture sainte, il a toujours été tel qu'il « doit être et dans sa perfection. » Vous le voyez, mes chers frères, ce docteur fait semblant de douter qu'on lui objecte que la Trinité ne fut formée qu'au concile de Constantinople, et que ce concile y a mis la dernière main. Mais, pour me servir de ses paroles, *un enfant* verrait que c'est de la foi de la Trinité que je lui parle : c'est cette foi que je lui reproche de laisser informe jusqu'au concile de Constantinople; et il demeure d'accord qu'elle l'était : *L'explication de la Trinité était*, dit-il, *imparfaite et informe* jusqu'à ce temps. On n'y connaissait rien, on n'y voyait rien; car c'est ce que veut dire *informe : imparfait* ne vaut pas mieux ; car la foi est toujours parfaite dans l'Église. Ce n'est pas assez de dire avec le ministre, que le mystère est parfait dans l'Écriture; car il faut que cette Écriture soit entendue. Par qui, sinon par l'Église? L'Église a donc toujours très-bien entendu ce qu'il faut croire de ce mystère. Si la preuve en est plus claire après les disputes, la déclaration plus solennelle, l'*explication* plus expresse, il ne s'ensuit pas qu'auparavant la foi des chrétiens ne soit pas formée sur un mystère qui en fait le fondement, ou, ce qui est encore pis, qu'elle soit informe. Elle est formée dans son fond, dira-t-il : et je lui réponds : Que lui manquait-il donc ? Des accidents? Est-ce *assez* pour dire qu'elle était informe; ou, *comme il parle du* mystère de la grâce, *entièrement informe?* Il n'y a que lui qui parle ainsi, parce qu'il espère toujours sortir par subtilité de toutes les absurdités où il s'engage, et faire croire au monde tout ce qu'il voudra. Mais il se trompe. Tout le monde voit que la foi de la Trinité n'était pas même formée, selon lui, dans son fond, lorsqu'on reconnaissait de l'imperfection, de la divisibilité, du changement, une véritable inégalité dans les Personnes divines. Car le ministre ne peut pas nier que le contraire n'appartienne au fond de la foi : or le contraire, selon lui, n'était pas connu dans les trois premiers siècles : donc la foi de la Trinité n'était pas même alors formée dans son fond. Elle ne l'était même pas dans l'Écriture, puisque, selon le ministre, encore à présent on ne peut pas réfuter par l'Écriture l'erreur qu'il attribue aux Pères. Il ne sait donc ce qu'il dit, et il contredit en tout point sa propre doctrine.

Mais lorsqu'il se glorifie d'avoir du moins reconnu que le mystère de la Trinité a toujours eu en lui-même la perfection qu'il devait avoir, il s'embrouille plus que jamais; puisque, selon la doctrine qu'il tolère dans les saints Pères, et qu'il ne croit pas pouvoir réfuter, il devait avec le temps survenir au Fils une seconde naissance plus parfaite que la première, et un dernier développement qui fît la perfection de son être. Ce n'est donc pas seulement l'explication; c'est le mystère en lui-même qui est imparfait durant toute l'éternité, et jusqu'au commencement de la création, et qui est tel, selon des principes qu'on ne peut réfuter. C'est ce que dit le ministre, et il demeure plus que jamais dans le blasphème qu'il avait cru éviter.

[1] *Tab. Lett.* VI, p. 281, 282.

ARTICLE V.

Autre blasphème du ministre : l'inégalité dans les Personnes divines : principes pour expliquer les passages dont il abuse.

Il se débarrasse encore plus mal du crime de rendre inégales les trois Personnes divines, qui est le plus manifeste de tous les blasphèmes : puisque les *anciens*, qu'il tolère, et qui n'ont pas renversé le fondement de la foi (car il faut toujours se souvenir que c'est là son sentiment, et même qu'on ne peut les réfuter), ces « anciens, dis-je, ont eu, « selon lui, jusqu'au quatrième siècle, une autre « fausse pensée sur le sujet des personnes de la « Trinité : c'est qu'ils y ont mis de l'inégalité [1]. » Voilà ce qu'il enseignait en 1689; et, loin de le révoquer, il enchérit au-dessus dans la sixième lettre de son Tableau, en soutenant non-seulement que ces saints docteurs ont mis cette *inégalité* entre les Personnes divines, mais encore qu'*ils l'y ont dû mettre* [2]. J'entends bien qu'il expliquera qu'ils l'y ont dû mettre selon leur théologie! et c'est le comble de l'impiété, puisqu'en mettant, comme il a fait, leur théologie au-dessus de toute attaque, il a rendu l'erreur invincible. Mais si les Personnes divines sont inégales dans leur perfection, le culte qu'on leur rend doit l'être aussi : on ne leur rend donc pas le même culte, puisqu'il n'y a point d'*inégalité* dans ce qui est un : quel autre que M. Jurieu peut concilier ce sentiment avec le fondement de la religion?

Mais voyons encore comment il le fait : « Cette « inégalité, dit-il [3], ne consiste point dans la di« versité de la substance : mais, premièrement, « dans l'ordre, parce que le Père est la première « personne et la source. » C'est ce que nous croyons autant que les Pères; et ce n'est pas là une véritable inégalité : mais en voici de plus essentielles. « En « second lieu, poursuit-il, l'inégalité est dans les « temps et les moments, parce que le Père était « éternel absolument; au lieu que le Fils n'était éter« nel qu'à l'égard de sa première génération, et non « à l'égard de cette manière d'être développé, qu'il « acquit avant la création. » Il est donc véritablement et réellement inégal d'une inégalité proprement dite, et d'une inégalité de perfection, puisqu'il n'est pas éternel en tout comme le Père. Il continue : « En troisième lieu, l'inégalité se trouvait à l'égard « des opérations; car les anciens croyaient que Dieu « se servait de son Verbe et de son Fils comme de « ses ministres. » Leur opération n'est donc pas une, puisque celle du Père et celle du Fils sont inégales, et que la seconde est ministérielle. « Enfin, « en quatrième lieu, ils ont mis cette différence « entre le Père et les autres deux Personnes, qu'elles « ont été produites librement : en sorte que le Fils « et le Saint-Esprit sont des êtres nécessaires com« me Dieu à l'égard de leur substance, et de l'être « coéternel et enveloppé qu'ils avaient en Dieu; mais « à l'égard de cette manière d'être développé, Dieu « les a produits librement, comme il a produit les « créatures. » Selon cette supposition, il y a quelque chose en Dieu qui n'est pas digne de Dieu, puisque Dieu peut s'en passer, comme il peut se passer des créatures. Telle est la théologie que le ministre appelle *bizarre*, mais en même temps invincible, puisqu'il n'y a pas moyen de la réfuter, encore moins de la condamner et de lui refuser la tolérance.

Il ne veut pas que nous disions que c'est là parmi les chrétiens un prodige de doctrine, une impiété, un blasphème, qui par l'inégalité de la perfection introduit l'inégalité dans l'adoration des trois Personnes. Je l'appelle encore ici à sa propre Confession de foi, où il est expressément porté que toutes les trois Personnes *sont d'une même essence, éternité, puissance et égalité* [1]. Cet article n'est-il pas un de ceux qu'on appelle fondamentaux, et qui ont toujours été crus ? Comment donc en a-t-il pu ôter la foi aux trois premiers siècles de l'Église?

Il s'imagine sauver tout cela par les souplesses de son esprit; et il croit avoir résolu la difficulté, en disant que cette inégalité ne suppose pas la *diversité de substance* [2]. Mais en quoi donc sera l'inégalité? dans des accidents, des qualités, des manières d'être, et en un mot dans quelques choses survenues à l'être divin? En sommes-nous réduits à reconnaître en Dieu de telles choses, et à nier la parfaite simplicité de son être ? L'inégalité sera donc peut-être dans les propriétés personnelles, et ce sera quelque chose de plus d'être Père que d'être Fils ou Saint-Esprit? Où est la foi de la Trinité, si cela est? Que le ministre nous dise si l'égalité reconnue dans sa propre Confession de foi, n'est pas une égalité en tout et partout; et si cette égalité n'est pas un des fondements de la religion, et de ceux qui ont toujours été crus dans l'Église? Ce n'est donc pas secourir, mais achever d'abîmer l'Église des trois premiers siècles, si, en lui faisant admettre une véritable inégalité entre les Personnes divines, on ne trouve d'autre excuse à son erreur, que de lui faire penser que cette inégalité n'est pas dans la substance.

Mais poussons encore plus loin le ministre, et demandons-lui si cette erreur de l'ancienne Église n'est pas du nombre de celles qu'on ne peut pas réfuter, selon lui, par l'Écriture? Sans doute elle est de ce nombre; car nous avons vu que cette inégalité est fondée sur cette double naissance, et sur ce que le Fils, quoique éternel, ne l'est pas en tout comme son Père : d'où il s'ensuit qu'à cet égard il lui cède en perfection; et c'est pourquoi le ministre avoue non-seulement que l'Église des trois premiers siècles a dit que les Personnes étaient inégales, mais encore qu'*elle l'a dû dire* selon ces principes invincibles et irréfutables qu'il reconnaît. Mais si cela est, il faut donc encore affaiblir, comme tous les autres passages, celui où saint Paul a dit que le Fils de Dieu *n'a point réputé rapine d'être égal à Dieu* [3] : et il faudra expliquer, égal à Dieu en son essence, mais non pas dans sa personne;

[1] *Lett. VI de 1689, p. 45, Ire Avert.* — [2] *P. 264.* — [3] *Ibid.*

[1] *Art. 6.* — [2] *P. 264.* — [3] *Philip. II, 6.*

dégénérer ces divines émanations, que de faire qu'elles se terminent à quelque chose de moins que le principe d'où elles dérivent. Ainsi le Père et le Saint-Esprit, le premier principe et le terme, la première et la troisième Personne, c'est-à-dire celle qui produit, et celle qui ne produit pas à cause qu'elle conclut et qu'elle termine, étant d'une parfaite égalité, le Fils qui est au milieu, à cause qu'il tire de l'un et qu'il donne de l'autre, ne peut pas leur être inégal; et en quelque endroit qu'on porte sa vue, soit au Père, qui est le principe, soit au Fils, qui tient le milieu, soit au Saint-Esprit, qui est le terme, on trouve tout également parfait, comme par la communication de la même essence on trouve tout également un. Que si, dans une autre vue, saint Athanase et les autres saints ont reconnu dans le Père, même après le concile de Nicée, une espèce de prééminence, dira-t-on qu'ils aient affaibli la Trinité? On sait bien que non. Venons aux expressions formelles de l'Écriture. Le Fils est envoyé par le Père, le Saint-Esprit par l'un et par l'autre; et il n'y a que le Père seul qui ne soit jamais envoyé. Dans notre façon de parler il y a là quelque dignité et quelque autorité particulière, mais si vous y en admettez une autre que celle d'auteur et de principe, vous errez. Prenez de la même sorte tout le reste qui se dit du Père et du Fils; vos sentiments seront justes.

En parlant même des créatures, encore que notre langage soit plus proportionné à leur état, nous ne savons pas toujours adjuger bien juste la perfection. La racine par sa vertu vaut mieux que les branches; dans la beauté, les branches l'emportent; dans une certaine vue l'arbre est plus noble que le fruit qu'il porte; dans une autre vue le fruit prévaut, puisqu'il fait l'honneur de l'arbre. Pour nous servir de la comparaison la plus ordinaire des saints Pères, et de celle dont le ministre abuse le plus, comme on verra, le soleil nous paraîtra d'un côté plus parfait que son rayon; mais d'un autre côté, sans le rayon qui connaîtrait le soleil? qui porterait dans tout l'univers sa lumière et sa vertu? Une même chose à divers regards est plus parfaite ou moins parfaite qu'elle-même. On est contraint de parler ainsi tant qu'on n'entend pas la vérité parfaitement et par son fond, c'est-à-dire dans tout le cours de cette vie. Jusqu'à tant que nous voyions Dieu tel qu'il est, en voyant par une seule pensée, si l'on peut parler de la sorte, celui dont l'essence est l'unité, et jusqu'à tant que nous voyions les trois Personnes divines dans le centre de cette unité incompréhensible; contraints, pour ainsi dire, de la partager en conceptions différentes tirées des choses humaines, nous ne parviendrons jamais à comprendre cette égalité du tout. Nommer seulement l'égalité, nommer la grandeur qui en est le fondement, c'est déjà dégénérer de la sublimité de ce premier être; et le seul moyen qui nous reste de rectifier nos pensées, quand nous croyons apercevoir du plus et du moins en Dieu et dans les Personnes divines, c'est de faire toujours retomber ce plus et ce moins sur nos pensées, et jamais sur l'objet.

Vous paraissez étonné de ce que saint Justin a dit, que le Fils de Dieu est engendré par le conseil et la volonté de son Père[1] : ne parlez point de Dieu; ou avant que de lui appliquer les termes vulgaires, dépouillez-les auparavant de toute imperfection. Vous dites que Dieu se repent, qu'il est en colère; vous lui donnez des bras et des mains : si vous n'ôtez de ces expressions tout ce qui se ressent de l'humanité, en sorte qu'il ne vous reste dans les bras et dans les mains que l'action et la force; dans la colère, qu'une puissante et efficace volonté de punir les crimes, et ainsi du reste, vous errez. A cet exemple, si vous ôtez du mot de conseil l'incertitude et l'indétermination, que vous y restera-t-il, si ce n'est la raison et l'intelligense? Vous direz donc que le Fils de Dieu ne procède pas de son Père par une effusion aveugle, comme le rayon procède du soleil, et le fleuve de sa source, mais par intelligence: et si vous appelez ici la volonté du Père pour exclure la nécessité; cette nécessité, que vous voulez exclure, est une nécessité aveugle et fatale qui ne convient point à Dieu. Il ne faut point souffrir en Dieu une nécessité qui soit hors de lui, qui lui soit supérieure, qui le domine: une telle nécessité n'est point en Dieu : il est lui-même sa nécessité : il veut sa nécessité comme il veut son être propre : il n'y a rien en Dieu que Dieu ne veuille : ainsi il veut produire son Fils en la même manière qu'il veut être : c'est ainsi qu'il le produit volontairement, c'est ainsi qu'il le produit par conseil. Si vous entendez par ces expressions qu'il produise quelque chose en lui-même qu'il puisse ne pas produire, comme il peut ne pas produire les créatures, vous renversez le fondement; si vous le faites dire aux anciens, vous le leur faites renverser; et si vous dites encore, avec M. Jurieu[2], qu'on ne peut réfuter cette erreur, vous y participez visiblement.

Il en est de même du terme de ministre. On l'attribue sans difficulté au Fils de Dieu comme incarné; mais avant que de s'incarner, les anciens ont cru qu'il s'incarnait par avance en quelque façon, et s'accoutumait, pour ainsi dire, à être homme, lorsqu'il apparaissait aux patriarches sous une figure humaine. Accoutumés peut-être à lui donner ce titre de ministre à raison de la nature humaine qu'il avait prise ou qu'il devait prendre, et dont il prenait si souvent la forme extérieure, ils l'ont étendu jusqu'à l'origine du monde, lorsque Dieu a tout fait par son Verbe. C'est de même que lorsqu'ils ont dit que le Fils de Dieu était dans la création de l'univers le conseiller de son Père, ou, comme ils parlent, son conseil et sa sagesse. Ces expressions sont visiblement fondées en partie sur les paroles de Salomon et des autres auteurs sacrés, qui donnent à Dieu, à son exemple, une sagesse assistante et enfantée de son sein, avec laquelle il résout et il fait tout[3] : et en partie aussi sur Moïse, lorsqu'il fait dire à Dieu, *Faisons l'homme*[4] : car c'est aussi ce qui a fait dire à tous les saints, que Dieu tient conseil, mais avec ses égaux, puisqu'il dit *faisons;* par où il montre qu'il entend parler non à ce qui est fait, mais à ce qui fait avec

[1] *Jur. Tab. Lett.* VI, *p.* 220. — [2] *Jur.* ibid. — [3] *Prov.* VIII. *Sap.* VII. *Eccli.* I. — [4] *Gen.* I, 26.

emps par la volonté de son Père et par la sienne; ar si Dieu agit par son Verbe ou par sa parole, ette parole ou ce Verbe agit aussi, parce qu'il est ne personne; autrement le Fils de Dieu ne dirait as : *Mon Père agit, et moi j'agis aussi* [1]; et si, n recevant la vie du Père, il n'avait pas la vie en ui-même, il ne dirait pas : *Comme mon Père a la ie en lui-même, ainsi il a donné à son Fils d'avoir a vie en lui-même* [2]. Le Père lui commande donc, on par une autre parole, autrement il faudrait aller l'infini; mais par la parole qui est le Fils lui-même : et il reçoit le commandement, comme il reoit de son Père d'être sa parole. Ténèbres impénétrables pour les incrédules; mais à nous, qui sommes ravis de croire sans voir ce que nous espérons e voir un jour, tout cela est esprit et vie.

Mais que dirons-nous de ces portions et de ces arties de substance que quelques Pères attribuent u Fils de Dieu? Car c'est là que M. Jurieu met on fort pour conclure l'inégalité [3]. Que ce ministre est injuste! Il a bien osé se permettre de dire que e Fils de Dieu n'était pas toute la Divinité; et il eut que nous excusions par une bénigne interprétation une expression si étrange, pendant qu'*il tient à la gorge* ses conserviteurs, pour ne pas dire ses maîtres et les saints docteurs de l'Église; et, *jusqu'à les étrangler* [4]; il les presse en leur disant : Tu as dit portion, tu as dit partie, tu as mis *l'inégalité*. Mais, encore un coup, qu'il est injuste par un autre endroit, puisqu'il avoue que ces mots de portion et de partie ne sont employés que dans des comparaisons, telles que sont celles du soleil et de ses rayons, de la source et de ses ruisseaux! Mais, quoi! vous oubliez donc que c'était une comparaison, et non pas une identité, qu'on voulait vous proposer? Vous ne songez même pas que toute comparaison, surtout lorsqu'il s'agit de Dieu, est d'une nature imparfaite et dégénérante? Mais laissons là le ministre qui se permet tout, et qui est inexorable envers tout le monde. Répondons aux gens équitables qui nous demandent de bonne foi si ces termes de portion et de partie peuvent s'épurer comme les autres. Aisément, en les rapportant à l'origine des Personnes divines : car le Père communique tout à son Fils excepté d'être Père, qui est quelque chose de substantiel, puisque c'est quelque chose de subsistant. C'est comme dans une source, dont le ruisseau n'a rien de moins qu'elle; puisque toutes les eaux de la source passent continuellement et inépuisablement au ruisseau, qui, à vrai dire, n'est autre chose que la source continuée dans toute sa plénitude : mais la source, en répandant tout, se réserve d'être la source, et s'il est permis en tremblant d'en faire l'application, le Père, en communiquant tout à son Fils et se versant tout entier, pour ainsi dire, dans son sein, se réserve d'être le Père. En ce sens donc et avec ces restrictions, on dira, dans la pauvreté de notre langage, qu'il n'y aura dans le Fils qu'une partie de l'être du Père, puisque l'être Père n'y sera pas. Mais nous pouvons encore en invoquant Dieu, et par le souffle de son Saint-Esprit, nous laisser élever plus haut; et dans une plus sublime contemplation, nous dirons que, comme principe et source de la Trinité, le Père contient en lui-même le Fils et le Saint-Esprit d'une manière bien plus parfaite que l'arbre ne contient son fruit, et le soleil tous ses rayons : qu'en ce sens le Père est le tout, et que le Fils et le Saint-Esprit étant aussi le tout en un autre sens et dans le fond, parce que rien ne se partage dans un être parfaitement simple et indivisible, le Père demeure le tout en cette façon particulière et en qualité de principe, qui, à notre façon de parler, est en lui la seule chose incommunicable.

Par là se voit la puissance et la force de l'unité à laquelle tout se réduit naturellement; puisque, selon la remarque de saint Athanase [1], non-seulement Dieu est un par l'unité de son essence; mais encore que la distinction qui se trouve entre les Personnes se rapporte à un seul principe qui est le Père, et même de ce côté-là se résout finalement à l'unité pure. De là vient que ce sublime théologien conclut l'unité parfaite de Dieu, non-seulement de l'essence qui est une, mais encore des Personnes qui se rapportent naturellement à un seul principe; car s'il y avait en Dieu deux premiers principes, au lieu qu'il n'y en a qu'un qui est le Père, l'unité n'y régnerait pas dans toute sa perfection possible; puisque tout se rapporterait à deux, et non pas à un. Mais comme la fécondité de la nature divine, en multipliant les Personnes, rapporte enfin au Père seul le Fils et le Saint-Esprit qui en procèdent, tout se trouve primitivement renfermé dans le Père comme dans le tout, à la manière qui a été dite, et la force de l'unité inséparable de la perfection se fait voir infiniment.

Je ne me jette pas sans nécessité dans cette haute théologie; puisque c'est elle qui nous fait entendre d'où vient que dans l'Écriture, et ensuite dans les saints docteurs qui ont formé leur langage sur ce modèle, le nom de Dieu est donné ordinairement au Père seul avec une attribution particulière : ce qui se fait sans exclusion du Fils et du Saint-Esprit; puisqu'au contraire cela se fait en les regardant comme originairement contenus dans leur principe. De là vient, pour pousser plus loin cette divine contemplation, que la prière et l'adoration s'est adressée de tout temps, selon la coutume de l'Église, ordinairement au Père seul par le Fils dans l'unité du Saint-Esprit : non qu'on ne les puisse invoquer directement, puisque Jésus-Christ lui-même nous a appris à le faire dans l'invocation la plus authentique qui se fasse parmi nous, qui est celle du baptême et de la consécration du nouvel homme; mais parce qu'il a plu au Saint-Esprit, qui dicte les prières de l'Église, qu'en éternelle recommandation de l'unité du principe on adressât ordinairement l'invocation au Père,

[1] *Joan.* v, 17. — [2] *Ibid.* 26. — [3] *Lett.* vi, 1689, 45. *Lab. Tell.* vi, p. 364. — [4] *Matth.* xviii.

[1] *Orat.* v, *nunc* iv *in Arian.* 1, n. 1; *tom.* 1, *part.* 1, p. 617.

l'union inséparable du Père et du Fils, que le rayon de Tertullien semblait l'être à leur égalité : car ces deux flambeaux se séparent; on en voit l'un brûler quand l'autre s'éteint ; et nous sommes bien loin du rayon qui demeure toujours attaché au corps du soleil. C'est donc à dire, en un mot, que de chaque comparaison il ne fallait prendre que le beau et le parfait : et ainsi on trouverait le Fils de Dieu plus inséparablement uni à son Père, que tous les rayons ne le sont au soleil, et plus égal avec lui que tous les flambeaux ne le sont avec celui où on les allume; puisqu'il n'est pas seulement un Dieu sorti d'un Dieu, mais, ce qui n'a aucun exemple dans les créatures, un seul Dieu avec celui d'où il est sorti [1].

Et ce qui rend cette doctrine sans difficulté, c'est que tous les Pères font Dieu immuable; comme on a vu dans une évidence à ne laisser aucun doute. Ils ne le font pas moins spirituel et indivisible dans son être, « sans grandeur, sans division, sans « couleur, sans tout ce qui touche les sens; et ina« percevable à toute autre chose qu'à l'esprit [2]. » Car aussi est-il immuable s'il est divisible, s'il se diminue, s'il se partage? Qui est donc Dieu, est Dieu tout entier, ou il ne l'est point du tout; et qui est Dieu tout entier ne dégénère de Dieu par aucun endroit. Tous les Pères sont uniformes sur la parfaite simplicité de l'être divin; et Tertullien lui-même, qui, à parler franchement, corporalise trop les choses divines parce qu'aussi dans son langage inculquant, le mot de corps, peut-être, signifie substance, ne laisse pas, en écrivant contre Hermogène, de convenir d'abord avec lui, comme d'un principe commun, que *Dieu n'a point de parties, et qu'il est indivisible* [3] : de sorte qu'en élevant leurs idées par les principes qu'ils nous ont donnés eux-mêmes, il ne nous demeurera plus dans ces rayons, dans ces extensions, dans ces portions de lumière et de substance, que l'origine commune du Fils et du Saint-Esprit, d'un principe infiniment communicatif; et, à vrai dire, ce qu'a dit le Fils en parlant du Saint-Esprit, *il prendra du mien*, ou *de ce que j'ai*, DE *meo* [4], comme je prends de mon Père avec qui tout m'est commun.

Il ne fallait donc pas imaginer dans la doctrine des Pères ce monstre d'inégalité, sous prétexte de ces expressions qu'ils ont bien su épurer, et bien su dire avec tout cela, que le Fils de Dieu *était sorti parfait du parfait, éternel de l'éternel, Dieu de Dieu*. C'est ce que disait saint Grégoire, appelé par excellence le faiseur de miracles [5] : et saint Clément d'Alexandrie disait aussi qu'*il était le Verbe, né parfait d'un Père parfait* [6] : il ne lui fait pas attendre sa perfection d'une seconde naissance, et son Père le produit parfait comme lui-même. C'est pourquoi non-seulement le Père, mais encore en particulier *le Fils est tout bon et tout beau* [7], par conséquent tout parfait : « il n'est pas parole com« me la parole qu'on profère de la bouche; mais il « est la sagesse et la bonté très-manifeste de Dieu, « sa force toute-puissante et véritablement divine [1] : « en lui on possède tout, parce qu'il est tout-puis« sant, et lui-même la possession à laquelle rien ne « manque [2]. » Il est donc plus clair que le jour que l'idée d'inégalité n'entra jamais dans l'esprit des Pères : au contraire nous venons de voir que pour l'éviter, après avoir nommé selon l'ordre le Père et le Fils, ils disaient exprès, contre l'ordre, *le Fils et le Père*, dans le dessein de montrer que si le Fils est le second, ce n'est pas en perfection, en dignité ni en honneur. Loin de le faire inégal, ils le faisaient *en tout et partout un avec lui aussi bien que le Saint-Esprit* [3] : et afin qu'on prît l'unité dans sa perfection, comme on doit prendre tout ce qui est attribué à Dieu, ils déclaraient que « Dieu était une seule et même chose; une chose « parfaitement une, au delà de tout ce qui est un, « et au-dessus de l'unité même [4]. »

ARTICLE VI.

Prodige d'égarement dans le ministre, qui veut trouver l'inégalité des trois Personnes divines jusque dans le concile de Nicée.

Loin de vouloir ouvrir les yeux pour apercevoir dans les anciens cette parfaite égalité du Père et du Fils, le ministre ne veut pas la voir dans le concile de Nicée; « et, dit-il [5], ce qu'on y appelle le « Fils de Dieu, lumière de lumière, est une preuve « que le concile n'a pas condamné l'inégalité que « les docteurs anciens ont mise entre le Père et le « Fils : » c'est-à-dire, comme on a vu, que ce concile n'a pas condamné une véritable et réelle inégalité en perfection et en opération, en sorte que celle du Fils soit vraiment et à la rigueur inférieure et ministérielle. Voilà, selon le ministre Jurieu, ce que le concile n'a pas voulu condamner, et cela parce qu'il est dit dans le symbole de cette sainte assemblée, que le Fils de Dieu est *lumière de lumière*. Tout autre que ce ministre aurait cru qu'on avait choisi ces paroles pour établir la parfaite égalité; puisque même elles étaient jointes avec celles-ci, *Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu*: n'y ayant rien au-dessus de ces expressions dans tout le langage humain, et rien par conséquent ne paraissant plus égal que d'appeler l'un Dieu et l'autre Dieu, l'un lumière et l'autre lumière, l'un vrai Dieu et l'autre vrai Dieu. Par la règle que nous avons souvent posée, de prendre ce qu'on dit de Dieu dans le sens le plus élevé, il faut entendre par cette lumière une lumière parfaitement pure, *où il n'y ait point de ténèbres*, comme dit saint Jean [6]; une lumière d'intelligence et de vérité simple, éternelle, infinie; une lumière qui soit Dieu, et qui soit vrai Dieu : c'est ce qu'on dit du Père et du Fils sans restriction et en parfaite égalité, dans un symbole où le ministre nous assure que l'inégalité n'est pas condamnée.

Voyons sur quoi il se fonde. C'est, dit-il, que ces

[1] *Tertull. adv. Prax.* n. 12. — [2] *Just. adv. Tryph.* etc. sup. *Athenag. Leg. pro Christ.* sup. etc. — [3] *Cap.* 2. etc. — [4] *Joan.* XVI, 15. — [5] *Ap. Greg. Nyss. de Vit. Greg. Neoc. Ed.* 1638, *p.* 546. — [6] *Pædag.* I, 5, 6. — [7] *Ibid.* III, cap. ult.

[1] *Strom.* V. — [2] *Pædag.* III, 7. — [3] *Ibid.*, c. ult. — [4] *Ibid.* I, 8. — [5] *P.* 71. — [6] *I. Joan.* I, 5.

expressions sont prises de Tertullien qui a dit dans son Apologétique, que le Verbe « est un esprit né d'un esprit, un Dieu sorti d'un Dieu, et « une lumière allumée à une lumière [1]; » et tout cela veut dire inégalité, parceque cet auteur ajoute que « le Fils est le rayon, c'est-à-dire une portion « tirée du tout : le Père est toute la substance, et « le Fils est la portion dérivée de tout [2] : » ce qui emporte, dit le ministre [3], inégalité manifeste. Que de chemin il faut faire pour venir de là au concile de Nicée, et à cette inégalité que le ministre veut y trouver à quelque prix que ce soit! Il faut premièrement, qu'il soit bien constant que le ministre ait bien entendu Tertullien. Je n'en crois rien; je crois qu'il se trompe : je crois que Tertullien a passé d'une comparaison à une autre, de celle du rayon à celle du flambeau allumé; je crois, dis-je, que cette parole, *lumière allumée à une lumière*, LUMEN *de lumine accensum* [4], ne convient pas au rayon qu'on ne va pas allumer au soleil, mais qui en sort comme de lui-même par une émanation naturelle, mais qu'elle s'entend d'un flambeau qu'on allume à un flambeau déjà allumé, ou d'un feu que l'on continue et que l'on étend en lui approchant de la matière. C'est le sens de Tertullien, je le maintiens : la suite le fait paraître, puisqu'il ajoute : *Le fond de la matière demeure le même;* la flamme ne diminue pas, *encore que vous l'attiriez sur plusieurs matières qui en empruntent les qualités.* Voilà une matière allumée, d'où il s'en allume une autre; voilà la comparaison de saint Justin, où le ministre avait reconnu une égalité si parfaite. Tertullien emploie cette double comparaison pour prendre de l'une et de l'autre ce qu'elles avaient de meilleur, et soulager par ce moyen le plus qu'il pouvait les païens qu'il tâchait d'élever à la pureté de nos mystères. Que s'il est ainsi, s'il est vrai que le concile en disant, lumière de lumière, ait eu Tertullien en vue, bien éloigné d'avoir établi l'inégalité, il aura plutôt établi l'unité et l'égalité parfaite, ainsi que nous avons vu. Mais laissons là cette explication; n'incidentons pas avec un homme qui ne cherche qu'à tout embrouiller, et à s'arrêter en beau chemin. Je vous accorde, si vous le voulez, monsieur Jurieu, que Tertullien parle ici du rayon : vous êtes encore bien loin de votre compte; car, pour venir à votre prétendue inégalité, il faut que Tertullien soit inexorablement obligé à soutenir sa comparaison en toute rigueur, et qu'il s'engage à trouver dans la nature matérielle et dans le corps du soleil une image entière et parfaite de ce qui convient à Dieu. Il faut aussi le forcer à soutenir dans la signification la plus rigoureuse son terme de portion et de partie : encore qu'il ait dit ailleurs, comme on a vu [5], que Dieu n'a point de parties et ne se divise pas. Et quand on aura fait voir, contre ce que nous avons démontré ailleurs, que Tertullien ait mis tous ces termes dans leur dernière et plus basse grossièreté, il faudra encore que le concile de Nicée ait pris ces expressions, *lumière de lumière*, non pas de saint Paul, comme nous verrons qu'il a fait, ni de la commune tradition qui les lui avait apportées, mais de Tertullien tout seul; et encore qu'en les prenant de lui, ce saint concile n'y ait rien osé rectifier : en sorte que le Fils de Dieu, dans l'intention du concile, ne soit au pied de la lettre qu'une partie de la substance divine, pendant que le Père en est le tout. Mais si cela est, nous allons bien loin; car tout à l'heure [1], le ministre nous accordait du moins que cette inégalité, que les anciens et Tertullien admettaient entre le Père et le Fils, n'emportait aucune *diversité de substance* [2] : mais ses idées sont changées, et il faut qu'entre le Père et le Fils il y ait, en ce qui regarde la substance, la même diversité qui se trouve entre le tout et la partie; en sorte que le consubstantiel de Nicée, qui a fait tant de bruit dans le monde, ne soit plus qu'un consubstantiel en partie, et que le Fils de Dieu n'ait reçu qu'une partie de la substance de son Père. Nous voilà bien loin de notre route. Nous croyions sur cette matière n'avoir à soutenir de variations que dans les Pères qui ont précédé le concile de Nicée; mais ce concile même n'en est pas exempt : et il a voulu expressément marquer qu'il ne voulait pas condamner la prétendue erreur de Tertullien, qui aura fait le Fils inégal au Père jusqu'à n'être qu'une portion de sa substance.

Voici bien un autre prodige : c'est que, depuis le temps du concile jusqu'à M. Jurieu, personne n'en aura entendu le sens; puisque tous les Pères, sans en excepter aucun, y ont cru voir toute sorte d'inégalité entre le Père et le Fils si parfaitement excluse, que depuis il n'en a jamais été parlé. Ainsi les Pères mêmes qui ont assisté au concile de Nicée n'y auront rien compris : car distinctement ils excluent cette portion de substance et de lumière que le ministre veut qu'on y ait prise de Tertullien. Saint Athanase a composé un traité exprès pour expliquer le symbole de Nicée; mais au lieu de ces portions de lumière ou de substance, il reconnaît dans le Fils la même *impassibilité et impartialité ou indivisibilité*, que dans le Père, τὸ ἀμερές [3] : ce qu'il explique ailleurs, en disant que *le Verbe n'est pas une portion de la substance du Père* [4]. Il loue aussi Théognoste, un ancien auteur, pour avoir dit que *le Fils n'était pas une portion de la substance paternelle* [5] : ce que cet auteur dit expressément pour expliquer la comparaison de la lumière. *Et ce qui* se dit de la lumière se dit aussi de la substance, selon saint Athanase; puisqu'il assure que *la lumière* en cette occasion *n'est autre chose que la substance même* [6] : et loin d'admettre dans le Fils de Dieu cette prétendue portion de lumière de Tertullien, il pousse les ariens par la comparaison de la lumière, en cette sorte, s'ils veulent dire que le Fils de Dieu *n'a pas toujours été, ou qu'il n'a pas toute la substance de son Père, qu'ils disent donc que*

[1] *Apolog.* n. 21. — [2] *Adv. Prax.* n. 9. — [3] *Lett.* VI *de* 1689, p. 45. — [4] *Apol.* n. 21. — [5] Ci-dessus.

[1] Ci-dessus. — [2] *Ibid.* — [3] *De Decr. Nic. Syn.* n. 23, tom. I, p. 228. — [4] *Or.* 2, *nunc. Or.* I *in Arian.* tom. I, p. 432. — [5] *Or.* 3, *nunc. Or.* 2 *in Ar.* n. 33; p. 501. — [6] *De Decr. Nic. Syn.* n. 28, p. 230.

le soleil n'a pas toujours eu son éclat, ou sa splendeur et son rayon, *ou que cet éclat n'est pas de la propre substance de la lumière, ou s'il en est, que ce n'en est qu'une portion et une division*[1]. Donc, ou les Pères de Nicée ne songeaient point à Tertullien, ou Tertullien ne prenait pas ce terme de portion à la rigueur, ou saint Athanase, qui a tant aidé à composer le symbole de Nicée, ne savait pas qu'on y avait mis cette pensée de Tertullien dans le dessein d'en faire un asile à l'erreur de l'inégalité.

Saint Hilaire, son contemporain et un si docte interprète du symbole de Nicée, rejette aussi en termes formels avec horreur ce que les ariens imputaient au concile de Nicée : que *le Fils était une portion détachée du tout*[2]. C'est pourquoi, en expliquant dans la suite l'endroit du symbole de Nicée dont nous parlons, et cette comparaison de la lumière, il en exclut positivement cette *portion de substance*[3] : d'où il conclut, « que l'Église ne connaît point cette portion dans le Fils; mais qu'elle sait « qu'un Dieu tout entier est sorti d'un Dieu tout « entier : » qu'au reste, « comme il n'y a rien en Dieu de corporel, qui dit Dieu, le dit dans sa to« talité; » en sorte qu'en mettre *une portion*, c'est en mettre *la plénitude* : et ainsi, qu'en disant de Jésus-Christ qu'*il est Dieu de Dieu, comme il est lumière de lumière*, on fait voir que *rien ne se perd dans cette génération*; c'est-à-dire que tout s'y donne sans diminution et sans partage : parce que le Fils n'est pas *une extension* de la substance du Père, mais *une seule et même chose* avec lui.

Eusèbe de Césarée, qui était présent au concile, dans la lettre qu'il écrivit à son Église sur le mot de consubstantiel, raconte qu'en proposant les difficultés qu'il trouvait dans cette expression et dans celle de substance[4], on lui avait répondu, que « sortir de la substance du Père ne signifiait autre « chose que sortir de lui en telle sorte qu'on n'en soit « pas une portion; » si bien qu'en tout et partout ce fondement d'inégalité qu'on tire de Tertullien était banni du symbole.

Mais, sans nous arrêter davantage au passage de Tertullien, à qui il ne paraît pas que le concile ait songé plutôt qu'à saint Hippolyte où l'on trouve la même expression[5], ou aux autres anciens docteurs, et à la commune tradition, il fallait aller à la source d'où le concile et tous les auteurs avaient puisé cette belle comparaison de la lumière, et c'est l'apôtre saint Paul, qui dit dans la divine épître aux Hébreux, que le Fils est *la splendeur et l'éclat de la gloire de son Père*[6] : car c'est en effet à ce passage que saint Athanase et les autres ont perpétuellement recours pour expliquer cette comparaison. Vouloir donc que cette expression, *lumière de lumière*, emporte inégalité, c'est s'en prendre, non point aux Pères et à Tertullien, mais à l'apôtre même d'où elle est venue. Ainsi rien n'empêche plus que toute inégalité entre le Père et le Fils ne soit condamnée dans le symbole de Nicée. Car aussi pourquoi hésiter à condamner une erreur que saint Paul avait proscrite, en faisant le Fils *chose égale à Dieu, non par usurpation*[1] ou par attentat, mais en vérité et par son droit? Et quelle honte au ministre de n'employer son esprit qu'à embrouiller les matières les plus claires et à s'aveugler lui-même?

ARTICLE VII.

Autre égarement du ministre sur le concile de Nicée, où il veut trouver ses deux prétendues nativités du Verbe.

Mais ses erreurs vont croissant à mesure qu'il avance, car, après avoir assuré que le décret du concile laisse en son entier cette criminelle inégalité, il passe outre, et il soutient que cette seconde génération, qui rend le Verbe parfait d'imparfait qu'il était auparavant, loin d'avoir été condamnée par cette sainte assemblée, *est confirmée par ses anathèmes*[2].

C'est encore ici un nouveau prodige, et dans le concile de Nicée une découverte que personne jusqu'au ministre n'avait jamais faite. Mais pour voir jusqu'où peut aller le travers d'une tête qui ne sait pas modérer son feu, il faut encore considérer sur quoi il se fonde. C'est sur cet anathème du concile : « Si quelqu'un dit qu'il fut un temps que le Fils de « Dieu n'était pas, ou qu'il n'était pas avant que de « naître, et qu'il a été fait du néant, l'Église catho« lique et apostolique le déclare anathème [3]. » Voici donc comme le ministre raisonne [4] : La seconde proposition arienne était celle-ci : *Le Fils de Dieu n'était pas avant que de naître*. L'opposite très-catholique était donc qu'il était avant que de naître : or, cela ne pouvait s'entendre de sa première génération, puisque celle-là étant éternelle, il n'y avait rien devant; il en faut donc reconnaître une autre postérieure et dans le temps, qui est celle que le ministre attribue aux Pères, et à raison de laquelle le Fils de Dieu qui est éternel était avant que de naître.

C'est bien ici s'égarer dans le grand chemin, et, à force de raffiner, laisser échapper les vérités les plus palpables. Ces trois propositions des ariens, *il fut un temps que le Fils de Dieu n'était pas*; et, *il n'était pas avant que de naître*; et, *il a été tiré du néant*, visiblement ne signifiaient que la même chose en termes un peu différents. Saint Athanase en parlant aux ariens : Lors, dit-il[5], que vous avez dit, « *Le Fils n'était pas avant que de naître*, cela « signifie la même chose que ce que vous avez dit aus« si, *Il fut un temps que le Fils n'était pas* : et l'une et « l'autre de ces expressions signifie qu'il y a eu un « temps devant que le Verbe fût. » La raison en est bien claire. Le but des ariens était de dire que tout ce qui naissait avait un commencement; et par conséquent que si le Fils de Dieu naissait, comme on en était d'accord, sa naissance était précédée par quelque temps. Et le but des catholiques était au

[1] *Or.* 3, *nunc* 2 *in Ar. n.* 33, *p.* 60r. — [2] *Lib.* IV *de Trin. n.* 10, *col.* 832 *et seq.* — [3] *Lib.* VI *de Trin. n.* 10, *col.* 884. — [4] *Socr. lib.* 1, *c.* 5. — [5] *Hom. de Deo uno et Trin. passim.* — [6] *Hebr.* I, 3.

[1] *Phil.* II, 6. — [2] *P.* 273. — [3] *Symb. Nic. Anath. in Ep. Euseb. Cæsar. n.* 4, *in fine Op. S. Athanas. de Decr. Nic. Syn. tom.* I, *p.* 240. — [4] *P.* 277. — [5] *Or.* 2 *adv. ar. nunc Or.* I, *n.* 11, *tom.* I, *p.* 415.

« substance de son Père : comme on ne peut pas « dire sans impiété, que d'une substance immuable « il se tire un Verbe changeant, il faut que le Fils « de Dieu soit autant inaltérable que son Père « même, » à cause visiblement qu'il ne pouvait rien naître que de parfait d'une substance aussi parfaite que celle de Dieu, et que s'il y naissait quelque chose d'imparfait ou de muable, comme on suppose que serait son Fils, il porterait son imperfection et sa mutabilité dans la substance de Dieu où il serait reçu.

Qu'un homme qui raisonne ainsi, et qui pose de tels principes, ait pu, étant à Nicée y avoir appris comme le veut M. Jurieu, qu'il faille faire naître deux fois le Fils de Dieu comme Dieu, afin qu'à sa seconde naissance il acquît ce qui manquerait à la première, ce serait un prodige de le penser. Au contraire, si ce grand homme était encore au monde, il dirait à notre ministre : Si le verbe venait du néant, les ariens auraient raison de le faire *changeant et flexible* comme nous le sommes[1] ; et de conclure ses changements accidentels, de celui qui lui serait arrivé dans sa substance : si donc vous lui attribuez un changement quel qu'il soit, vous le faites, comme eux, sortir du néant. Que si vous dites qu'il a pu changer une seule fois à la création du monde, et que sa nature ne résiste pas universellement à toute altération, pour petite qu'on l'imagine, saint Athanase vous demandera, comme il demandait aux ariens, *quelles bornes vous voulez donner à ces changements* ; s'il a changé une fois, quelle raison trouvez-vous de ne le pas faire muable jusqu'à l'infini? C'est donc, continue ce Père, *une impiété et un blasphème* d'admettre dans le Fils de Dieu la moindre mutation; puisque la moindre, qui serait déjà en elle-même un grand mal, aurait encore celui de lui en attirer d'infinies.

Et c'est aussi en cela, poursuit ce grand homme, qu'il est égal à Dieu, comme dit saint Paul, et en tout semblable à son Père. Car ce que dit le même apôtre dans le même lieu, que le Fils de Dieu *sera exalté*[2], ne peut pas lui convenir en tant qu'il est Fils de Dieu, puisqu'à cet égard rien ne lui manque. « Il est parfait, dit saint Athanase, il n'a be« soin de rien; il est si haut et si semblable à son « Père, qu'on ne peut rien lui ajouter. » C'est donc selon la nature humaine seulement qu'il peut être élevé plus haut, et dire qu'il puisse être élevé comme Fils de Dieu, *c'est une diminution de la substance du Verbe*. Voilà les idées des Pères qui ont assisté au concile de Nicée, et celles de saint Athanase qui en était l'âme. Mais s'ils se représentaient le Fils de Dieu comme attendant avec le temps, et dans une seconde nativité, sa dernière perfection, il ne serait pas par sa nature incapable d'être mis plus haut, même comme Dieu, ni sans besoin et sans défaut de toute éternité, puisqu'il aurait eu encore à devenir Verbe, de sagesse qu'il était auparavant; c'est-à-dire, sans difficulté, à devenir quelque chose de plus parfait et de plus formé qu'il n'avait été jusqu'alors. Que dira M. Jurieu? Il faudra dire que c'était là le sentiment de saint Athanase, mais non pas celui du concile de Nicée; et que ce Père n'a pas entendu les définitions qu'on y faisait avec lui et par ses lumières.

[1] *Ibid.* — [2] *Phil.* II, 6.

Mais voici encore un autre Père de ce saint concile : c'est saint Alexandre d'Alexandrie, l'évêque de saint Athanase, celui qui excommunia Arius et ses sectateurs. *Comme le Père est parfait*, dit-il, *sans que rien puisse manquer à sa perfection*, il ne faut pas *dégrader ou diminuer le Verbe*, ni dire que rien lui manque, ou que rien lui puisse manquer en quelque état qu'on le considère; (car le mot grec signifie tout cela); puisque *étant d'une nature immuable, il est parfait en toutes façons sans défaut et sans besoin*[1]. C'est ce que dit ce grand personnage; et, comme saint Athanase, il fonde son raisonnement sur ce que le Fils de Dieu n'est point tiré du néant, mais de la substance de son Père : d'où ce grand évêque conclut, qu'on ne peut lui rien ajouter, et finit son raisonnement par cette demande : *Que peut-on donc ajouter à sa filiation, et que peut-on ajouter à sa sagesse?* Mais M. Jurieu lui répondrait, selon la doctrine que ce ministre veut attribuer au concile de Nicée, qu'on peut ajouter à sa sagesse de le faire devenir Verbe, qui est quelque chose de plus formé; et qu'on peut ajouter à sa *filiation* ce dernier trait, qui le fait une Personne *parfaitement née*, et parvenue à son *être parfait*.

Telle est la doctrine que ces grands personnages, saint Alexandre d'Alexandrie, et saint Athanase, alors son diacre, et depuis son successeur, portèrent au concile de Nicée. Saint Hilaire n'en dit pas moins qu'eux; puisque partout il conclut pour l'immutabilité du Verbe, égale à celle du Père : et on veut, après cela, que nous croyions qu'on a confirmé à Nicée ces deux nativités qui mettent un changement dans sa personne, et que les Pères de ce saint concile n'aient pas eu, non plus que les autres, cette idée parfaite de l'immutabilité, que nous avons aujourd'hui.

ARTICLE VIII.

Suite des égarements du ministre, qui fait établir au concile trois naissances du Fils de Dieu, au lieu des deux qu'il confesse; l'une du Fils comme Dieu, et l'autre comme homme.

Quand il n'y aurait que ces trois naissances, qu'il faudrait faire attribuer à Jésus-Christ par le concile, c'en serait assez et trop pour confondre le ministre : car il faudrait dire au pied de la lettre, que Jésus-Christ est né trois fois; deux fois comme Dieu, et une fois comme homme. Mais où les Pères de Nicée auraient-ils pris ces trois naissances? Lorsqu'ils firent leur symbole, ils avaient devant les yeux le commencement de l'Évangile de saint Jean, où ils rencontraient d'abord cette naissance éternelle que les ariens contestaient au Fils de Dieu : *Au commencement le Verbe était, et le Verbe était*

[1] *Alex. Alexandrin. Ep. ad Alexandr. Constantinop. Ed. Lab. t.* III, *col.* 11 *et seq.*

en Dieu, et le Verbe était Dieu[1]. Le voilà Dieu, *Fils unique de Dieu*, toujours *dans le sein de son Père*[2], comme il est expliqué un peu au-dessous. Après cette première et éternelle naissance, ils ne trouvaient que celle où il s'est fait homme : *et le Verbe a été fait chair*[3]. Ils n'avaient donc garde de penser à une troisième naissance également réelle; et c'est pourquoi, en suivant le même ordre et le même progrès que saint Jean, ils disent du Fils de Dieu, à son exemple, qu'il *est né avant tous les siècles, de la substance de son Père :* d'où ils passent incontinent à la seconde naissance, *et il a été fait homme*, sans songer seulement à cette troisième qu'on voudrait aujourd'hui leur faire confirmer.

Un prophète avant l'évangéliste avait prédit ces deux nativités. Michée, dans cette admirable prophétie qui, étant rapportée dans saint Matthieu[4], était continuellement à la bouche et devant les yeux de tous les fidèles, avait dit : *Et toi, Bethléem, le conducteur d'Israël sortira de toi* : mais de peur qu'on ne s'arrêtât à cette naissance humaine, sans vouloir croire que le Sauveur sortît de plus haut, il ajoute : *et sa sortie est dès le commencement, dès les jours éternels*[5]. L'évangéliste et le prophète s'accordent à raconter comme d'une voix ces deux nativités du Sauveur; l'une dans l'éternité, et l'autre dans le temps; l'une comme Dieu, et l'autre comme homme : et la seule différence qu'il y a entre eux, c'est que l'un, comme historien, commence par la naissance éternelle, d'où il descend à la temporelle; et l'autre conduit d'abord par le Saint-Esprit à la crèche de Bethléem, où il contemple Jésus-Christ nouvellement né du sein de sa mère, s'élève jusqu'au sein du Père éternel où il était engendré devant tous les temps. Mais dans ce progrès admirable, ni l'un ni l'autre ne trouve, pour ainsi parler, en son chemin cette troisième nativité qu'on veut être si parfaite; et le concile de Nicée, qui les suit tous deux, n'en fait non plus nulle mention, mais passe seulement, comme eux, de la naissance éternelle à la temporelle. Car aussi n'y ayant en Jésus-Christ que deux natures, il pouvait bien naître deux fois, mais non pas davantage : et le faire naître deux fois selon sa nature divine, comme si le Père éternel n'avait pas pu tout d'un coup l'engendrer parfait, c'est attribuer au Père et au Fils tant de changement, et tout ensemble tant d'imperfection et tant de faiblesse, qu'une telle absurdité n'a pu entrer dans l'esprit d'aucun homme de bon sens, pour ne pas dire d'un si grand concile.

Il est vrai que nous trouvons dans la lettre d'Arius à saint Alexandre, son évêque, que quelques-uns, dont les noms ne sont pas venus jusqu'à nous furent assez insensés pour avoir dit en parlant du Fils de Dieu, qu'*étant auparavant, il avait été dans la suite engendré et créé pour être Fils ;* mais nous lisons dans le même endroit, qu'*Alexandre les rejeta en pleine Église*[1] : et maintenant M. Jurieu prétend qu'une si ridicule imagination, que saint Alexandre avait rejetée en pleine Église, ait été confirmée en plein concile, le même Alexandre présent, et ayant dans ce saint concile une autorité si éminente.

Le ministre est donc convaincu d'avoir calomnié, non plus des docteurs particuliers, mais tout un concile œcuménique : et encore quel concile! celui que les chrétiens ont toujours le plus révéré, et celui qu'on reçoit expressément dans la profession de foi des prétendus réformés; puisqu'on y lit ces paroles : Nons avouons les trois symboles, *des apôtres, de Nicée et d'Athanase,* pour ce qu'ils sont *conformes à la parole de Dieu*[2]. Mais aujourd'hui un ministre de cette société, et celui à qui on remet d'un commun accord la *défense de la* cause, entreprend de convaincre le symbole de Nicée d'avoir pris le prétendu sens de Tertullien, pour induire l'inégalité des Personnes : et afin qu'il ne restât rien d'entier dans ce saint concile, il veut que ses anathèmes *aient confirmé* une seconde naissance du Fils de Dieu *comme Dieu*, pour suppléer au défaut et à *l'imperfection qu'il* reconnaît dans la première. C'est ainsi qu'il reçoit la foi de Nicée comme conforme à l'Écriture.

Il ne faut donc pas s'étonner si la foi de Nicée lui paraît informe, puisqu'on y trouve encore tant d'arianisme. Mais celle des autres conciles ne lui paraîtra pas plus parfaite, puisqu'on les commence toujours par y confirmer la foi de Nicée, et à la poser pour fondement. Ne lui parlons pas davantage sur cette matière. Car enfin, après avoir fait arianiser non-seulement les saints Pères et l'Église des trois premiers siècles, mais encore le concile de Nicée, entêté comme il est de sa seconde naissance, il la trouvera partout. Il soutiendra à David que c'était de cette naissance qu'il voulait parler, lorsqu'il faisait dire au Père éternel : *Je t'ai engendré devant l'aurore*[3]; car la première naissance n'était qu'une conception et un vain effort du Père qui n'avait pu tout à fait enfanter son Fils. Saint Jean ne s'en sauvera pas; et lorsqu'il a dit : *Au commencement le Verbe était,* il faudra encore l'entendre de la seconde nativité ; puisque dans la première il n'était pas Verbe, et qu'il n'était qu'une sapience qui attendait à devenir Verbe avec le temps. Et sans exagération, il faut bien qu'il trouve en son cœur ces interprétations soutenables, *puisqu'il* veut que ces prétendus arianisants *ne puissent* pas être réfutés par l'Écriture : ou c'est qu'il ne pense pas à ce qu'il écrit, et qu'il ne faut plus prendre garde à ses vains discours.

ARTICLE IX.

Sur la distinction que fait le ministre entre la foi de l'Église et la théologie des Pères.

Il est maintenant aisé de voir combien il impose au monde par sa belle distinction de théologie et de foi, dont il fait tout le dénoûment de son sys-

[1] *Joan.* I, 1. — [2] *Joan.* I, 14, 18. — [3] *Ibid.* 14. — [4] *Matth.* II, 6. — [5] *Mich.* V, 2.

[1] *Ap. Ath. de Syn. et Hil. lib.* IV *de Trin.* — [2] *Art.* 5 — [3] *Ps.* CIX, 3.

tème. Il n'ose dire que l'Église ait varié dans sa foi, du moins sur des articles si fondamentaux; et il impute les erreurs des Pères, non pas à leur foi qui ne changeait pas, mais à leur théologie toujours variable. Il voudrait me faire accroire que cette rare distinction de théologie et de foi m'est inconnue. « Il faut, dit-il[1], avoir le cœur fait « comme l'évêque de Meaux, pour se moquer « comme il fait de la distinction que j'ai dit qui est « entre la foi de l'Église et la théologie de ses doc- « teurs. » Visiblement il donne le change. Où a-t-il pris que je me moquasse d'une distinction si reçue? Je la reçois comme tout le monde : je reconnais de la différence entre la foi qui propose aux fidèles des vérités révélées, et la théologie qui tâche de les expliquer, et je sais (car aussi qui ne le sait pas?) que ces explications ne sont pas de foi. Ce que j'ai dit à M. Jurieu, ce que je lui dis encore, et ce qu'il fait semblant de ne pas entendre, c'est que cette distinction ne lui sert de rien. Car je lui demande encore un coup, comme j'ai fait dans le premier Avertissement[2], si ce qu'il appelle théologie des anciens, « était une explication qui laissât en son entier le fond des mys- « tères, ou bien une explication qui les détruisît « en termes formels? Ce n'était pas, poursuivais-je, « une explication qui laissât en son entier le fond « des mystères; puisqu'on lui a démontré que selon « lui c'étaient les choses les plus essentielles, que « les anciens ignoraient : » comme sont dans les lettres de l'année passée la distinction éternelle des trois Personnes divines, et encore dans celle-ci leur égalité parfaite et l'immutabilité de l'être de Dieu. C'est donc le fond des mystères et des vérités catholiques que le ministre fait nier aux anciens : et il faut ne rien prouver, ou attribuer ces explications, c'est-à-dire, ces ignorances et des erreurs si grossières non point aux particuliers, mais à l'Église elle-même; puisque c'étaient des variations, non pas des particuliers, mais de l'Église en corps, dont il s'agissait entre nous : »

C'est à quoi il faudrait répondre; et non pas soutenir toujours que la foi de l'Église était entière, pendant que la théologie du siècle y était directement opposée. Encore s'il n'attribuait cette fausse théologie qu'à quelques Pères : « Mais, dit- « il[3], je n'en excepte aucun; c'était la théologie « de tous les anciens avant le concile de Nicée : » et c'était la théologie même du concile de Nicée : puisque, loin de la condamner, ce grand concile la confirme par ses anathèmes.

ARTICLE X.

La mauvaise foi du ministre dans les passages qu'il produit des saints docteurs des trois premiers siècles.

Une si visible calomnie faite en matière si grave au plus saint concile qu'ait vu la chrétienté depuis les apôtres, et à toute l'Église catholique, qu'il représentait, vous peut faire juger, mes frères, de celles qu'il aura faites aux saints docteurs du troisième siècle. Il voudrait ici m'obliger à lui répondre passage à passage, *et à reprendre les textes des Pères qu'il a produits* contre moi[1] : mais pourquoi ce long examen? Pour réfuter ce qu'il disait, que les Personnes n'étaient pas distinctes de toute éternité ou que le Verbe n'était qu'un germe et une semence qui devait s'avancer avec le temps à une existence actuelle? mais il le réfute lui-même à présent, et il se dédit de ces absurdités. Que veut-il donc que je réfute? Son *développement* qui ne vaut pas mieux; et dont il se dédira quand cet écrit lui en aura fait voir l'extravagance, s'il peut trouver quelque autre moyen de sauver les variations de l'ancienne Église? Quand il saura bien ce qu'il veut dire, et que son système aura pris sa dernière forme, il sera temps de le réfuter si le cas le demande : mais après tout je lui soutiens que cette discussion n'est pas nécessaire entre nous. Il impute mon silence à faiblesse; et il me reproche qu'au lieu de répondre à ses passages et à toutes ses conséquences qu'il a réfutées lui-même, je n'en sors que par un *hélas*[2]! en vous disant d'un ton plaintif : « Hélas! où en êtes-vous, « si vous avez besoin qu'on vous prouve que les arti- « cles les plus essentiels, même la Trinité et l'in- « carnation, ont toujours été reconnus par l'Église « chrétienne! » Il est vrai, voilà mes paroles[3]; voilà cet *hélas!* dont il se moque. Il ne veut pas qu'il me soit permis de déplorer les tristes effets de la réforme, qui ouvre tellement son sein à toutes sortes d'erreurs, qu'elle a besoin qu'on lui prouve les premiers principes. Mais si l'*hélas!* lui déplaît, voyons comme il répondra au raisonnement.

En vérité, étais-je obligé à prouver à M. Jurieu et aux prétendus réformés ce qu'ils supposent avec moi comme indubitable? Le ministre ne le dira pas. Je ne suis pas obligé de prouver aux luthériens la présence réelle, ni aux sociniens la venue et la mission de Jésus-Christ, ni aux calvinistes la Trinité et l'incarnation : autrement ce serait vouloir disputer sans fin, contre le précepte de l'apôtre, et renverser les fondements qu'on a posés. Cela est clair : passons outre. Le mystère de la Trinité étant, comme il est, le fondement de la foi, par conséquent il est un de ceux qu'on a toujours crus. M Jurieu en convient. « C'est, dit-il[4], une ca- « lomnie que le ministre Jurieu ait nié que les mys- « tères de la Trinité et de l'incarnation fussent con- « nus aux Pères. » Et il ajoute, « qu'il s'agit « uniquement de savoir comment les anciens ont « expliqué la manière de la génération du Fils. » Voilà donc sa résolution : que les Pères ont connu le fond du mystère, en sorte que leur erreur ne tombe que sur les manières de l'expliquer. Et si je montre au ministre que l'erreur qu'il leur attribue ne regarde pas les manières, mais le fond, il ne faudra pour le réfuter sans autre discussion que l'opposer à lui-même : mais la chose est déjà faite et incontestable. Le mystère de la Trinité, c'est l'éternelle coexistence de trois Personnes distinctes,

[1] *Pag.* 170. — [2] Ier *Avert.* — [3] *Tab. Lett.* VI, *p.* 25.

[1] *Tab. Lett* VI, *p.* 284, 288. — [2] *Ibid. p.* 283. — [3] Ier *Avert.* — [4] *P.* 209.

égales et consubstantielles ; et quelque partie qu'on rejette de cette définition, on nie le fond du mystère : or est-il que le ministre Jurieu a fait nier clairement aux Pères des trois premiers siècles la distinction, la coexistence, et l'égalité des trois Personnes divines, comme on a vu ; par conséquent il leur fait nier le fond du mystère.

Dites-moi, qu'y a-t-il de faible dans ce raisonnement ? Est-ce qu'il faut toujours tout prouver à tout le monde, et même tout ce dont on convient ? C'est s'opposer directement à saint Paul, qui ne veut pas que les disputes soient *interminables, mal entendues, et sans règle* : mais qui ordonne en termes exprès, *que nous persistions dans les mêmes sentiments*[1], et que nous marchions ensemble dans les mêmes choses *où nous sommes déjà parvenus, demeurant fermes dans la même règle en attendant que Dieu révèle le reste*[2] à ceux qui ne l'ont pas encore connu. J'ai donc dû, mes très-chers frères, marcher avec vous dans la foi de la distinction, de l'égalité, de l'éternelle coexistence des trois Personnes divines, comme dans la foi d'un mystère toujours confessé dans l'Église : et m'obliger à vous prouver la perpétuité de cette foi, c'est m'obliger à vous traiter comme si vous étiez sociniens ; c'est contre le même saint Paul *vous ramener au commencement de Jésus-Christ et jeter de nouveau le fondement que nous avions posé ensemble*[3].

C'est encore la même erreur à M. Jurieu de vouloir me faire prouver que Dieu soit spirituel, qu'il soit immuable, et que ces attributs divins aient toujours été crus comme essentiels à la religion ; car par sa Confession de foi il doit le croire autant que nous, comme on a vu[4]. La même Confession de foi reconnaît aussi l'*égalité des trois Personnes*[5] ; et c'est là encore un de ces fondements, dont le ministre suppose avec moi que l'Église n'a jamais douté. S'il le fait aujourd'hui révoquer en doute, non par deux ou trois docteurs, mais par tous ceux des trois premiers siècles, et même par le concile de Nicée, et qu'il ébranle tous les fondements que nous avons posés jusqu'à présent ensemble, je suis en droit de le rappeler à nos principes communs. Qu'il prenne donc son parti ; qu'il se déclare ouvertement contre la perpétuité de la foi de l'immutabilité, de la spiritualité, de la perfection toujours égale des trois Personnes divines : alors je le combattrai comme socinien ; mais tant qu'il sera calviniste, je ne suis obligé à lui opposer que sa propre Confession de foi. Si j'en ai fait davantage, c'est par abondance de droit, et pour l'instruction de ceux qui cherchent la vérité de bonne foi.

C'est néanmoins sur ce fondement, et parce que je n'ai pas voulu faire un volume pour prouver par tous les anciens ce qui devait être constant entre nous, que le ministre me reproche mon ignorance[6]. Mais puisqu'il me force à entrer dans

[1] *I. Tim.* I, 4, 2, II, 23. — [2] *Phil.* III, 15, 16. — [3] *Hebr.* VI, 1. — [4] *Conf. Art.* I. — [5] *Art.* 6. — [6] *Tab. Lett.* VI, p. 265.

cette carrière, sans m'engager à une trop longue discussion, j'espère trouver le moyen de faire toucher au doigt sa mauvaise foi. Qu'ainsi ne soit : il nous vante saint Hippolyte ; et non-seulement il n'est pas pour lui, mais encore il lui fera perdre tous ceux qu'il croyait avoir, puisqu'il nous donne le dénoûment pour les expliquer. Il en produit ces paroles de l'Homélie qu'il a composée, *de Deo uno et trino* : « Quand Dieu voulut, et de la manière « qu'il voulut, il fit paraître, dans le temps qu'il « avait défini, son Verbe, par lequel il a fait toutes « choses. » En entendant ces paroles suivant la nouvelle idée d'une seconde naissance, le ministre présuppose le Verbe déjà né pour la première fois et actuellement existant de toute éternité : il ne faut donc pas lui prouver ce qu'il avoue avec nous ; et il n'y a qu'à lui faire voir que cette seconde naissance n'est que la manifestation au dehors du Verbe divin, et précisément la même chose que nous appelons aujourd'hui l'opération au dehors, par laquelle Dieu manifeste au dehors et lui et son Verbe. La preuve en est sensible par ces paroles : « Quand Dieu « voulut, et de la manière qu'il voulut, *il fit paraître* « son Verbe ; » et s'il reste quelque équivoque dans le mot de faire paraître, qui dans le grec quelquefois signifie produire, elle est ôtée par toute la suite ; car le martyr continue : « Celui qui fait ce qu'il veut, « quand il pense, il accomplit *son dessein* ; quand « il parle, il le montre ; quand il forme *son ouvrage*, il met au jour sa sagesse ; » et un peu après : « il engendrait donc le Verbe ; et comme « il l'avait en lui-même où il était invisible, il l'a « fait visible en créant le monde. » L'engendrer en cet endroit n'est donc autre chose que le faire paraître au dehors : ce n'est là ni un nouvel être ni rien de nouveau dans le Verbe ; c'est de même qu'un architecte, qui, ayant en son esprit son idée comme le plan intérieur de son bâtiment, que personne ne voyait que lui dans sa pensée, le rend visible à tout le monde, l'enfante, pour ainsi dire, et le met au jour quand il commence à élever son édifice. Tel est cet enfantement et cette génération du Verbe. Tout y regarde la créature à qui il devient visible, de la même manière que *les perfections invisibles de Dieu sont vues dans ses œuvres*[1]. Le Verbe ne change non plus que son Père, même dans cette manifestation ; et cette manifestation est attribuée spécialement au Verbe divin, parce *qu'il est l'idée* éternelle de cet architecte invisible : *à quoi il faut* ajouter, en suivant la comparaison, que comme l'architecte parle et ordonne, et que tout se range à sa voix qui n'est que l'expression, et comme la production au dehors de sa pensée ; ainsi Dieu est représenté dans l'Écriture comme proférant une parole, qui n'est autre chose que son Verbe manifesté et exprimé au dehors. C'est aussi ce qui fait dire à saint Hippolyte, que Dieu en prononçant cette parole, qui fut la première qu'il ait proférée, *Que la lumière soit*, *engendra de sa lumière*, qui était le fond de son essence, *la lumière* qui était

[1] *Rom.* I, 20.

son Verbe, c'est-à-dire, comme on vient de voir, le produisit au dehors; et pour user de ses propres termes, *produisit à la créature son Seigneur:* car sans doute il n'en était le Seigneur qu'après qu'elle fut; et, à parler proprement, le rien n'a pas de Seigneur. Par là, continue le saint, « Dieu « rendit visible au monde celui qui n'était visible « qu'à lui, et que le monde ne pouvait pas voir; « afin qu'en le voyant après qu'il est apparu, il « fût sauvé. » Voilà donc le dénoûment que j'avais promis : toute cette production n'est que la manifestation du Verbe; c'est la manière dont on expliquait alors ce que nous appelons à présent l'opération au dehors, sans altération et sans changement de ce qui était au dedans. Et lorsque le martyr ajoute après, que *Dieu par ce moyen eut un assesseur distingué de lui*, il fait une allusion manifeste à cette sagesse dont avait parlé Salomon, qui fut *son inséparable assistante quand il préparait les cieux et qu'il arrangeait le monde qu'elle composait avec lui*[1]; non que ce Verbe ou cette sagesse commençât alors : c'est ce qu'on ne voit nulle part; elle commença seulement d'être *l'assistante* du Père, c'est-à-dire, d'être associée à son opération extérieure, que le saint appelle toujours manifestation, en disant que ce Verbe qui est au dedans *la pensée et le sens de Dieu*, à la manière qu'on a expliquée[2], *en se produisant au monde avait été montré le Fils de Dieu.* C'est par où conclut le martyr, où il est infiniment éloigné de ce nouvel être qu'on veut lui faire donner au Verbe; puisque tout son discours aboutit non à le faire être ou à le faire changer en quelque sorte que ce soit, mais à montrer qu'il avait paru tel qu'il était, comme étant cette Sagesse *qui renouvelle toutes choses en demeurant toujours la même*[3]; et, afin de nous en tenir aux expressions de notre martyr, comme étant ce Verbe toujours parfait, dont avant comme après son incarnation « la di-« vinité est infinie, incompréhensible, impassible, « inaltérable, immuable, puissante par elle-même, « et le seul bien d'une perfection et d'une puissance « infinie[4]; » à qui pour cette raison il adresse en un autre endroit cette parole : « Vous êtes celui « qui êtes toujours : vous êtes comme votre Père « sans commencement et coéternel au Saint-Esprit[5]. » Faites-lui dire après cela que le Verbe change, ou que comme un germe imparfait il attend sa perfection d'une seconde naissance!

Voilà donc déjà un passage, dont le ministre abusait, qui devient un dénoûment de la question : en voici un autre dont il abuse encore davantage[6], et dont néanmoins nous tirerons une nouvelle lumière. C'est celui d'Athénagore, philosophe athénien, et l'auteur d'une des plus belles et des plus anciennes apologies de la religion chrétienne. Pour l'entendre, il faut supposer que ce philosophe chrétien, avant à répondre au reproche de l'athéisme qu'on faisait alors aux fidèles, donne aux païens une idée du Dieu parfaitement un que les chrétiens servaient en trois personnes; et leur expose sur le mystère de la Trinité ce qu'ils en pouvaient porter d'abord. Son discours a trois parties. Il commence à exposer, dans la première, qu'il n'y a point d'inconvénient que Dieu ait un Fils; parce qu'il ne faut pas s'en imaginer la naissance à la manière de celle des enfants des dieux dans les fables : « Mais le Fils de Dieu, dit cet auteur[1], est le Verbe ou « la raison du Père en idée, en opération, ou en « efficace; car par ce Verbe ont été créées toutes « choses; le Père et le Fils n'étant qu'un, et le « Fils étant dans le Père comme le Père est dans le « Fils par l'unité et par la vertu de l'Esprit; c'est « ainsi que l'intelligence ou la pensée et la parole du « Père est le Fils de Dieu. » Voilà une belle génération que ce docte Athénien nous représente dans la première partie de ce passage. Si l'on veut voir maintenant la traduction du ministre, dans sa lettre de 1689[2], tout y paraîtra défiguré : on y verra l'unité du Père et du Fils supprimée, et ce qui regarde le Saint-Esprit tellement déguisé qu'on ne l'y reconnaît plus. Mais comme il s'est réveillé et qu'il a réformé sa version dans son Tableau[3], pardonnons-lui cette faute, qui demeure seulement en témoignage de la négligence extrême avec laquelle il avait d'abord jeté ce passage sur le papier. Voici la suite et la seconde partie du discours d'Athénagore, qui, après avoir parlé plus en général de la personne du Fils et de la manière dont le monde avait été créé par lui, achève d'en donner l'idée autant qu'il fallait en ce lieu par des paroles que le ministre traduit en cette sorte : « Que si, par la « pénétration de votre esprit, vous croyez être capa-« bles de contempler ce que c'est que le Fils, je vous « le dirai en peu de paroles. La première génération « est au Père, qui n'est point engendré. Car dès le « commencement Dieu étant entendement éternel, « a eu son Verbe en soi-même; parce qu'il était tou-« jours raisonnable. Mais il était (ce Verbe) comme « couché et courbé sur les choses matérielles des-« tituées de forme : quand il a mêlé les choses spi-« rituelles avec les plus grossières, s'avançant en « forme et en acte, c'est-à-dire, ajoute le traducteur, « en venant à une existence actuelle. » Telle est la traduction du ministre. Il n'y a point de difficulté dans la première période; mais le reste n'a ni sens ni construction : jamais philosophe n'avait tenu de discours si peu suivi, et jamais pour un Athénien rien n'avait été plus obscur. Car que veut dire *ce Verbe couché et courbé* sur la matière, dont aussi il n'y a nulle mention dans l'auteur? Pourquoi, au lieu des *choses légères*, mettre les choses *spirituelles* dont il n'était pas question? Et que signifie ce mélange des *choses spirituelles avec les grossières?* Que veut dire aussi cette belle phrase : *La première génération est au Père, qui n'est point engendré?* Il est encore bien certain que l'original n'a point

[1] *Prov.* VIII, 27. 30. — [2] Ci-dessus. — [3] *Sap.* VII, 27. — [4] *Hipp. cont. Ber. et. Hel. in collect. Anast. Ed. Fabric. Hamb.* 1716, *p.* 226. — [5] *De Antich. Bibl. PP. tom.* XII, *p.* 606. — [6] *Lett.* VI, 1689, *p.* 43.

[1] *Athen. Leg. pro Christ. n.* 10. *ad calc. Op. S. Just. p.* 286 *et seq.* — [2] *Lett.* VI, *p.* 43. — [3] *Tab. Lett.* VI, *p.* 130.

engendré, mais *fait* : ce que je ne prouve pas, parce que le ministre en convient, et qu'il a encore réformé cette fausseté dans son Tableau [1]. Mais le reste, à quoi il n'a pas touché, est inexcusable, comme on le va découvrir dans notre version que voici : « Si vous croyez pouvoir comprendre ce que « c'est que le Fils, je vous dirai qu'il est la première « production de son Père; non pas qu'il ait été « fait, puisque dès le commencement, Dieu étant « une intelligence éternelle, et étant toujours rai- « sonnable, il avait toujours en lui-même sa raison « (ou son Verbe); mais à cause que ce Verbe ayant « sous lui, à la manière d'un chariot (qu'il devait « conduire), toutes les choses matérielles, la na- « ture informe et la terre, les choses légères étant « mêlées avec les épaisses (et la nature étant encore « en confusion), il s'était avancé pour en être l'acte « et la forme. » Il n'y a rien là que de suivi : car après avoir observé que le Fils était la production de son Père, il était naturel d'ajouter qu'il en était la production non pas comme une chose faite, γενόμενον, ce que le ministre avait supprimé ; mais comme étant toujours naturellement en qualité de raison, en Dieu qui est tout intelligence. Le reste ne suit pas moins bien. La matière où les premiers éléments, comme un chariot encore mal attelé et sans conducteur, étaient soumis au Verbe de Dieu qui en allait prendre les rênes : et *toutes choses étant mêlées,* le Verbe s'était avancé, non pour acquérir *l'existence actuelle,* que le ministre à toute force voulait lui donner (car il l'avait éternelle et parfaite dans le sein de Dieu comme la raison et le Verbe de cette éternelle intelligence); mais pour être *l'acte et la forme*, le moteur, le conducteur et l'âme, pour ainsi parler, de la nature confuse. Rien ne se dément là-dedans : c'est une allusion manifeste au commencement de la Genèse, où nous voyons pêle-mêle le ciel et la terre avec le souffle porté dessus; ce qu'Athénagore exprimait par le mélange confus des choses légères et épaisses. Quand le Verbe s'avance ensuite pour débrouiller ce mélange, c'est encore une allusion à la parole que Dieu prononça pour faire naître la lumière, le firmament et le reste; car tous les anciens sont d'accord que cette parole est le Verbe même comme exprimé au dehors par son opération extérieure, ainsi qu'on a vu. De cette sorte tout était confus avant que le Verbe parût, et tout se range en son lieu à sa présence. C'est donc lui qui, étant déjà le Verbe de Dieu comme *son idée et son efficace,* ainsi qu'Athénagore le venait de dire, devient *l'idée ou la forme et l'acte* de cette matière confuse vers laquelle il s'avance pour l'arranger; ce qui est infiniment éloigné de cette existence actuelle qu'on veut lui donner à lui-même.

On voit dans ces expressions ce qu'on a vu dans celles de saint Hippolyte, c'est-à-dire, cette opération au dehors qui est spécialement attribuée au Verbe, pour montrer que Dieu n'agit point par une aveugle puissance, mais toujours par intelligence et par sagesse; et c'est ce qui est encore exprimé dans les paroles suivantes, qui font la troisième partie du passage d'Athénagore. Après avoir exposé comme le Verbe s'avance par son opération vers la matière confuse, pour la former, il prouve son exposition par l'Écriture, en cette sorte : Et, dit-il, *l'esprit prophétique s'accorde avec mon discours, lorsqu'il dit* (ou lorsqu'il fait dire au Verbe dans les Proverbes de Salomon), *Le Seigneur m'a créé le commencement de ses voies* [1]. Le ministre traduit cet endroit, dont il croit pouvoir se servir pour son dessein, à cause du terme de création qui semblait induire dans le Verbe une nouvelle existence au commencement de l'univers ainsi que le ministre le pensait alors; mais il supprime le reste du passage d'Athénagore qui aurait fait voir le contraire. Cet auteur poursuit donc ainsi : « L'esprit prophétique « s'accorde avec mon discours, lorsqu'il dit : *Dieu « m'a créé*..... Et quant à ce qui regarde ce même « esprit prophétique qui agit dans les hommes « inspirés, nous disons qu'il est une émanation de « Dieu, et, qu'en découlant de lui (sur les prophètes « qu'il inspire) il retourne à lui par réflexion com- « me le rayon du soleil. » C'est en effet, le propre de l'inspiration de nous ramener à Dieu, *qui en est* la source comme de l'Esprit qui la donne : par où l'on voit clairement que, sans parler de l'émanation éternelle du Saint-Esprit, où les païens à qui il écrit n'auraient rien compris, Athénagore fait connaître cette Personne divine par son émanation et son effusion temporelle sur les prophètes, c'est-à-dire, par l'opération qu'elle y exerce; comme il venait de faire connaître le Verbe par celle qu'il exerçait dans la création de l'univers : ce qu'il finit en disant : « Qui ne sera donc étonné, qu'on nous « fasse passer pour athées, nous qui reconnaissons « Dieu le Père, Dieu le Fils et le Saint-Esprit ? »

Le ministre n'a qu'à dire maintenant que le Saint-Esprit n'était pas, ou qu'il n'était pas parfait avant qu'il inspirât les prophètes; ou que, par cette inspiration, qui n'est qu'une effusion du Saint-Esprit au dehors, il acquiert quelque nouvel être ou quelque nouvelle manière d'être : et s'il a honte de le penser, et de faire changer le Saint-Esprit à cause qu'il change en mieux les prophètes qu'il inspire, il doit entendre de la même sorte cette création, c'est-à-dire cette production au dehors du Verbe qui était toujours, et qui, sans changer lui-même, a changé toute la nature en mieux.

On voit maintenant assez clairement tout le dessein d'Athénagore, qui, pour empêcher les païens de nous mettre au rang des athées, entreprend de leur donner quelque idée du Dieu que nous servons en trois Personnes, dont il ajoute qu'il fallait connaître *l'unité et les différences* [2] : et comme ils ne pouvaient pas entrer dans le fond d'un si haut mystère, ni dans l'éternelle émanation du Fils et du Saint-Esprit, il se contente de faire connaître ces deux divines Personnes par les opérations que l'Écriture leur attribue au dehors, c'est-à-dire, le Fils par la création, et le Saint-Esprit par l'inspiration prophétique.

[1] *P.* 130.

Prov. VIII, 21. — [2] *Ibid.*

C'étaient là deux grands caractères du Fils et du Saint-Esprit : l'un, comme sagesse du Père, est reconnu pour l'auteur de la création, qui est un ouvrage de sagesse ; et l'autre, comme son esprit, est reconnu pour l'auteur de l'inspiration prophétique, qui est aussi le caractère qu'on lui donne partout, et même dans le symbole de Constantinople, où sa divinité est définie : *Je crois*, dit-on, *au Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes :* et c'est pourquoi Athénagore le caractérise, comme font aussi les autres Pères, par le titre d'Esprit prophétique. Il ne pouvait donc rien faire de plus convenable que de désigner ces deux Personnes par leurs opérations extérieures, ni parmi ces opérations en choisir deux plus marquées, que la création de l'univers et l'inspiration des prophètes : ce qui fait voir, plus clair que le jour, que cette production du Verbe divin n'est en ce lieu, que l'opération par laquelle il se déclare au dehors ; et c'est encore ici un dénoûment de la doctrine des Pères.

Je ne m'arrêterai point au défaut de la version des Septante, qui font dire à la Sagesse divine dans cet endroit des Proverbes de Salomon : *Dieu m'a créée.* On sait qu'il ne s'agissait, comme Eusèbe de Césarée l'a bien remarqué, que d'une lettre pour une autre, d'un iota pour un êta, ι pour η ; et d'un ἔκτισε, qui signifie, m'a créée, pour un ἔκτησε, qui signifie, m'a possédée. L'hébreu porte, comme saint Jérôme l'a rétabli dans notre Vulgate, *le Seigneur m'a possédée*, c'est-à-dire, selon la phrase de la langue sainte, *m'a engendrée :* ce qui convenait parfaitement à la sagesse engendrée, qui était le Fils de Dieu ; qui dit aussi dans la suite : *Les abîmes n'étaient pas encore quand j'ai été conçue* dans le sein de Dieu ; *et j'ai été enfantée devant les collines, devant que la terre eût été formée, et que Dieu l'eût posée sur ses fondements* [1]. La génération du Fils de Dieu se présentait clairement dans ces paroles, et redressait les idées que le terme de création aurait pu donner : et c'est pourquoi les anciens n'hésitaient pas à appeler constamment le Fils de Dieu, non pas un ouvrage, mais un Fils, non pas une créature, mais une personne engendrée avant tous les siècles. Mais l'ἔκτισε, le *créé*, de l'ancienne version, en engagea quelques-uns, non à mettre le Fils de Dieu au rang des créatures, mais à dire que la sagesse, éternellement conçue dans le sein de Dieu, avait été créée en quelque façon, lorsqu'elle s'était imprimée, et, pour ainsi dire, figurée elle-même dans son ouvrage, à la manière qu'un architecte forme dans son édifice une image de la sagesse et de l'art qui le fait agir : car c'est en cette manière qu'en contemplant attentivement une architecture bien entendue, nous disons que cet ouvrage est sage, qu'il y a là de la sagesse, c'est-à-dire, de la justesse, de la proportion, et, dans la parfaite convenance des parties, une belle et sage simplicité. En cette sorte, outre la sagesse créatrice, on reconnaît dans l'univers une sagesse créée et une expression si vive du Verbe de Dieu, qu'on dirait qu'il s'est transmis lui-même tout entier dans son ouvrage, ou que cet ouvrage n'est autre chose que le Verbe produit au dehors.

On voit donc en toutes manières que la doctrine des anciens docteurs n'est au fond, que la même chose que la nôtre ; puisque ce qu'on appelle parmi nous l'opération extérieure de Dieu agissant par son Verbe, c'est ce qu'ils appelaient dans leur langage la sortie du Verbe, son progrès, son avancement vers la créature ; sa création au dehors à la manière qu'on vient de voir ; et en ce sens une espèce de génération et de production, qui n'est, en effet, que sa manifestation, et précisément la même chose que saint Athanase a depuis si divinement expliquée dans sa cinquième oraison contre les ariens [1].

Si je n'avais autre chose à faire, je montrerais au ministre sa témérité ; lorsqu'il accuse Athénagore et les autres Pères d'*être sortis de la simplicité de l'Écriture, en tentant d'expliquer le mystère* [2]. Car on peut voir aisément qu'ils n'ont fait que suivre les Proverbes de Salomon, et les livres Sapientiaux, comme on les appelle, dont saint Jean avait ramassé toute la théologie en un seul mot, lorsqu'il avait dit : *Au commencement la Parole était.* Je pourrais aussi remarquer, contre ceux qui les font tant platoniser, qu'en ce qui regarde le Verbe, ils en trouvent plus dans un chapitre de ces livres divins, qu'on en pourrait recueillir de tous les endroits dispersés dans les Dialogues de Platon : ce que je dis, non pas pour nier qu'il ne convînt à ces saints docteurs de présenter aux païens des idées qui paraissaient assez convenables à une philosophie qui tenait le premier rang parmi eux ; mais pour montrer au ministre qu'ils avaient de meilleurs originaux devant les yeux.

Au reste, pour en revenir aux passages qu'il a cités des saints docteurs, on peut juger par les deux qu'on a vus, avec quelle témérité il a produit tous les autres. Une autre marque de son imprudence, pour ne rien dire de pis, est qu'en nommant les défenseurs de sa double nativité, il déclare qu'*il n'en excepte aucun* des Pères [3], jusqu'à citer, pour cette doctrine, saint Irénée, où il ne s'en trouve pas le moindre vestige, et saint Justin, qui n'en dit non plus un seul mot [4]. Ce n'est pas que je veuille dire qu'il soit sans difficulté. Il y a des difficultés aisées à résoudre par les principes qu'on a posés, ou par d'autres qui ne sont pas de ce lieu ; des difficultés, en tout cas, qui regardent M. Jurieu et les prétendus réformés aussi bien que nous : en sorte qu'ils n'ont pas droit d'exiger de nous que nous ayons à les leur résoudre. Mais pour cette difficulté de M. Jurieu, qui regarde les deux naissances, lui-même il ne produit aucun passage de ce saint. Il est vrai qu'il cite pour cette doctrine, quoique à tort, Tatien, disciple de ce martyr, *et il dit qu'il l'avait apprise de son*

[1] *Prov.* VIII, 24, 25.

[1] *Athan. Orat.* 5. *in Arian.* nunc *Orat.* 4, *n.* 12. *t.* 1, *p.* 625. — [2] *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 43. — [3] *P.* 251. — [4] *Tab. Lett.* VI, *p.* 263.

maître[1]. Mais s'il avait tout appris d'un si excellent docteur, il en aurait donc appris la détestable hérésie des encratites, dont ce malheureux disciple a été le chef depuis le martyre de son maître [2].

Il m'insulte néanmoins par ces grands noms; et lorsque je lui reproche qu'il a corrompu la foi de la Trinité, « M. de Meaux doit savoir, dit-il [3], « que ces éloges ne tombent pas sur moi, mais « sur ses saints et sur ses martyrs. » Il les appelle mes martyrs, comme il a coutume de me dire, avec le même dédain, *son Père Pétau* [4]; mais en quelque sorte qu'il me les donne, en colère ou autrement, je les reçois. Il nomme ensuite, parmi mes saints et mes martyrs, saint Justin, saint Irénée, saint Hippolyte, dont on a vu que les deux premiers ne disent rien de ce qu'il prétend; et le troisième en dit ce qu'on vient d'entendre, c'est-à-dire ce qui doit confondre le ministre.

Venons à saint Cyprien. Le ministre le comprendra-t-il parmi les auteurs de cette double nativité? Oui, et non. Il l'y comprendra; car il dit : et moi, *je n'en excepte aucun*. Il ne l'y comprendra pas : car il est forcé d'avouer qu'*il y a d'autres auteurs, comme, par exemple, saint Cyprien où cette théologie ne se trouve pas;* mais il ne les exempte pas, pour cela, de cette double génération : puisque *cela vient*, dit-il, *de ce qu'ils n'ont pas eu l'occasion d'en parler*. Mais saint Cyprien a eu la même occasion d'en parler que les autres; puisque, comme les autres, il a expliqué, de Jésus-Christ, cette parole des Proverbes : *Dieu m'a créé,* qu'il traduisait de même manière qu'on le faisait en son temps [5]. Il n'en a pourtant pas conclu cette double génération de Jésus-Christ comme Dieu; et s'il le fait naître deux fois, c'est à cause qu'*ayant été dès le commencement le Fils de Dieu, il devait naître encore une fois selon la chair* [6], par où il s'arrête manifestement à le faire naître deux fois : une fois comme Fils de Dieu, et une autre fois comme Fils de l'homme : et s'il n'a jamais parlé de cette troisième naissance, que le ministre tout seul veut imaginer comme véritable dans le sens littéral, ce n'est pas manque d'occasion; mais c'est que ni lui, ni les autres, ne songeaient seulement pas à cette chimère.

Il nous allègue une autre raison du silence de quelques Pères sur cette double génération; ou *c'est peut-être*, dit-il, *qu'ils étaient plus modérés que les autres*. Mais si, à titre de modération, ou autrement, il n'ose pas se promettre de trouver dans tous les anciens sa seconde nativité, il ne fallait donc pas trancher si net; *et moi, je n'en excepte aucun :* car c'est là trop visiblement assurer qu'on avoue ce qu'on ne sait pas, et, contre sa propre conscience, vouloir trouver des erreurs qu'on puisse imputer à l'Église.

C'est ce qui lui fait ajouter, qu'il ne faut pas faire deux classes des anciens auteurs : parce qu'*on ne lit rien chez ceux qui se taisent*, de cette double génération, *qui condamne directement ou indirectement ce que les autres ont écrit là-dessus*[1]. Quelle erreur! Tous ceux qui font Dieu spirituel et immuable, et qui, en particulier, font le Fils de Dieu incapable de changement, s'opposent directement à cette double génération, qui le fait une portion inégale de la substance du Père; un fils engendré à deux fois, formellement imparfait, et venant avec le temps à sa perfection, à la manière d'un fruit qui a besoin de mûrir. Mais où ne trouve-t-on pas cette immutabilité et indivisibilité, puisque nous l'avons montrée partout; et même dans les auteurs, à qui on veut attribuer cette naissance imparfaite? C'est donc qu'eux-mêmes ne la croyaient pas; personne ne la croyait parmi les Pères : cette seconde nativité n'est qu'une similitude qu'on prend trop grossièrement au pied *de la lettre*. Il ne faut donc pas demander qu'on montre dans les trois premiers siècles une réfutation expresse d'une chimère qui n'y fut jamais : on ne l'a non plus réfutée dans les siècles suivants, car on n'y songeait seulement pas; parce qu'on ne trouvait tout au plus une erreur si insensée que dans quelques extravagants qu'on ne connaît point, et que jamais on n'a crus dignes d'être réfutés. Si le raisonnement du ministre avait lieu, il n'y aurait donc qu'à imaginer dans la suite toutes sortes d'extravagances, et à leur donner du crédit, sous prétexte qu'on ne pourrait démontrer qu'elle eût été réfutée. C'est donc une erreur grossière de parler ici de réfutation; et c'est assez que nous montrions à notre ministre, que ses idées ridicules répugnent directement à celles des Pères, dès l'origine du christianisme.

Il revient à saint Cyprien : « Et il n'est pas apparent, dit-il [2], que saint Cyprien, par exemple, « qui vénérait si fort Tertullien, et qui l'appelait « son maître, le regardât comme un ennemi de « la divinité de Jésus-Christ. » Mais trouve-t-il bien plus apparent que saint Cyprien regardât son maître comme un ennemi déclaré de la perfection et de l'immutabilité du Fils de Dieu, ou qu'il trouvât bon qu'on l'appelât Dieu, en le faisant imparfait, et en lui faisant attendre du temps sa dernière perfection? Il faut donc dire que saint Cyprien n'y aura pas vu ces erreurs, non plus que les autres, et qu'il n'aura pas fait à Tertullien un crime d'une métaphore ou d'une similitude. Ainsi, nous pouvons conclure sans crainte : que le ministre n'entend pas les Pères qu'il a cités; et que c'est par un aveugle entêtement de trouver des variations, qu'il les implique dans l'erreur.

Il met au rang de ses partisans, sur la double génération, *saint Clément d'Alexandrie* [3], où il n'y en a pas un seul trait. Il cite le Père Pétau [4], qui trouve bien dans ce Père des locutions incommodes, mais non pas sur le sujet que nous traitons. Mais, je demande à M. Jurieu : osera-t-il mettre cet auteur parmi ceux qui ne combattent ni direc-

[1] *Jur. Lett.* VI *de* 1689. — [2] *Epiph. hær.* 46. — [3] *P.* 285. — [4] *P.* 284. 296. — [5] *Lib.* 2, *test. ad Quir. c.* 1, *p.* 284. — [6] *Ibid. cap.* 8, *p.* 288.

[1] *P* 252. — [2] *Ibid.* — [3] *P.* 251. — [4] *Lib.* I. *de Trin. c.* 4, *n.* 1. *Ibid. c.* 5, *n.* 7.

tement, ni indirectement, la prétendue erreur des anciens? Quoi donc! ne combat-il pas l'inégalité et l'imperfection du Fils, lui qui l'appelle en un endroit *vraiment Dieu et égal au Seigneur de toutes choses* [1]; et en d'autres, toujours parfait, et parfaitement un avec son Père? Mais poussons à bout cet article de Clément Alexandrin. Après tout, que blâmera-t-on dans cet auteur? Ce qu'on y blâme le plus en cette matière, c'est d'avoir appelé le Fils *une nature très-proche du seul Tout-Puissant*. Mais pesons toutes ces paroles; *une nature; une chose née :* d'où vient le mot de nature en grec comme en latin, φύσις, une chose naturelle à Dieu. Qu'y a-t-il là de mauvais? Le Fils de Dieu n'est-il pas de ce caractère; c'est-à-dire Fils par nature, et non par adoption? Ce qui fait dire à saint Athanase que le Père n'engendre pas son Verbe par volonté et par libre arbitre, mais par nature [2]; et que la fécondité *est naturelle* dans Dieu [3], quoiqu'elle soit, dans une autre vue, propre et personnelle dans le Père. On a donc pu, et on a dû regarder dans le Fils de Dieu sa naissance, comme lui étant naturelle. Le mal serait, si l'on voulait dire qu'il est d'une autre nature, c'est-à-dire, d'une autre essence, ou d'une autre substance que son Père: mais ce saint prêtre d'Alexandrie a exclu formellement cette idée, et surtout dans les endroits où il a dit, comme on a vu, que le Père et le Fils sont un, et un de l'unité la plus parfaite. Pendant qu'il pense comme nous, est-ce un crime de ne pas toujours parler de même? Mais il a dit que le Verbe est une nature, ou, comme nous l'entendons, une chose naturelle en Dieu, *et très-proche du seul Tout-Puissant*, προσεχεστάτη. Où est le mal de cette expression? C'est qu'au lieu de dire *très-proche*, il fallait dire un avec lui. Il l'a dit aussi, comme on a vu : regardez-le selon la substance, il est un : regardez-le comme distingué, il est très-proche; et remarquez que ce très-proche doit être traduit, très-uni à Dieu, et une chose qui lui convient très-parfaitement : car tout cela est renfermé dans le terme, προσεχεστάτη. Ce n'est rien d'étranger au Père, puisqu'il est son Fils, et son Fils qui ne sort jamais du sein paternel, qui est toujours dans le Père, comme le Père est toujours dans le Fils. Qu'y a-t-il là que de vrai? Et pouvait-on mieux exprimer cet *apud Deum* de saint Jean, qui signifie tout ensemble, et en grec comme en latin, être en Dieu, être avec Dieu, être auprès de Dieu ou chez Dieu; c'est-à-dire, être quelque chose qui lui soit très-proche et très-inséparablement uni. Et pour ce qui est d'avoir appelé le Père *le seul Tout-Puissant*, les moindres théologiens savent que ce n'est rien; puisque Jésus-Christ a dit lui-même : *Or c'est la vie éternelle de vous connaître, ô mon Père! vous qui êtes le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé* [4]; où il ne craint point d'appeler son Père le seul vrai Dieu, avec autant d'énergie que ce savant prêtre l'appelle le seul Tout-Puissant. Je n'ai pas besoin ici de rappeler cette doctrine commune, qu'en parlant du Père ou du Fils ou du Saint-Esprit *le seul* n'est pas exclusif des personnes inséparables de Dieu, mais de celles qui lui sont étrangères : c'est pourquoi saint Clément d'Alexandrie, qui appelle ici le Père *le seul Tout-Puissant*, reconnaît ailleurs, comme on a vu [1], la toute-puissance du Fils, et l'appelle même formellement *le seul Dieu*, comme le ministre l'avoue [2]. « Hommes, dit-il, croyez en celui qui est Dieu et « homme; mortels, croyez en celui qui est mort. « qui est le seul Dieu de tous les hommes. » Le Père n'en est pas moins Dieu, comme le Fils n'en est pas moins tout-puissant.

Après que ces difficultés sont dissipées, la divinité de Jésus-Christ va luire comme le soleil dans saint Clément d'Alexandrie [4] : « La très-parfaite, « très-souveraine, très-dominante et très-bienfai« sante nature du Verbe est très-proche, très-con« venante, très-intimement unie au seul Tout-« Puissant. C'est la souveraine Excellence qui dis« pose tout selon la volonté de son Père; en sorte que « l'univers est parfaitement gouverné, parce que celui « qui le gouverne agissant par une indomptable et iné« puisable puissance, regarde toujours les raisons « cachées, » et les secrets desseins de Dieu. « Car le Fils « de Dieu ne quitte jamais la hauteur d'où il contemple « toutes choses; il ne se divise, ni ne se partage, ni ne « passe d'un lieu à un autre; il est partout tout entier « sans que rien puisse le contenir, tout pensée, tout « œil, tout plein de la lumière paternelle, et tout lu« mière lui-même; voyant tout, écoutant tout, sachant « tout, » c'est-à-dire, sans difficulté, le sachant toujours, « et pénétrant par puissance toutes les puis« sances; à qui tous les anges et tous les dieux « sont soumis. » Si le ministre avait vu cinq cents endroits qu'on trouve dans cet excellent auteur, de cette élévation et de cette force, il n'en mépriserait pas comme il fait la théologie [5]. Elle renverse son système par les fondements. Si le Fils de Dieu est une chose naturellement très-parfaite et toujours immuable, il n'a donc pas eu besoin de naître deux fois pour arriver à sa perfection. Si son immutabilité exclut jusqu'au moindre changement quant aux lieux et quant aux pensées, c'est en vain qu'on veut lui faire acquérir de nouvelles manières d'être. L'inégalité n'est pas moins exclue; puisque saint Clément Alexandrin vient de le faire si pénétrant, si puissant, et, s'il est permis de parler en cette sorte, si immense, que le Père ne peut l'être davantage. Le ministre a donc cité témérairement cet auteur comme tant d'autres; et il ne veut qu'éblouir le monde par de grands noms.

Sans entrer dans tout ce détail, qui ne m'était pas nécessaire, dès mon premier Avertissement je lui ôtais en un mot tous les anciens en le renvoyant à Bullus, de qui il pouvait apprendre le véritable dénoûment de tous leurs passages. Mais sa mauvaise foi paraît ici comme partout ailleurs. D'abord il n'a pas osé avouer que Bullus me favorisât, ni qu'un

[1] *Clem. in Protrept.* Vide supra. — [2] *Orat.* 4 *in Ar.* nunc *Orat.* 3, *n.* 61, *et seq. t.* I, *p.* 909 *et seq.* — [3] *Orat.* 3, *ibid.* — [4] *Joan.* XVII, 3.

[1] Ci-dessus. — [2] *Jur. p.* 232. — [3] *Clem. in Protrept.* — [4] *Strom.* VII, *init.* — [5] *P.* 233.

si savant protestant lui enlevât tout d'un coup tous ses auteurs sans lui en laisser un seul : et c'est pourquoi il dit d'abord dans son Avis à M. de Beauval[1] : « Un œuf n'est pas plus semblable à un œuf, que « les observations de Bullus le sont aux miennes. » On ne peut pas porter plus loin le mensonge; et pour le voir en un mot, il ne faut que considérer que cette seconde nativité de quelques anciens se doit entendre selon Bullus[2], *non d'une nativité véritable et proprement dite, mais d'une nativité figurée et métaphorique,* qui ne signifiait autre chose que *sa manifestation et sa sortie au dehors par son opération :* ce que Bullus met en thèse positivement, et ce qu'il répète à toutes les pages[3], comme le parfait dénoûment de la théologie de ces siècles. Or comme cette solution renverse tout le système du ministre, il s'y oppose de toute sa force; en sorte que Bullus disant que tout cela s'entend en figure, le ministre Jurieu dit au contraire et entreprend de prouver que cela s'entend à la lettre[4] : et voilà comme ces deux auteurs se ressemblent.

Par la même raison on pourrait dire que le catholique et le calviniste ont le même sentiment sur la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie; parce que si l'un la met en vérité, l'autre la met en figure. Les sociniens seront aussi de même doctrine que nous; parce que Jésus-Christ est figurément selon eux ce qu'il est proprement selon nous, *Dieu béni aux siècles des siècles*[5] : l'affirmation et la négation, les lumières et les ténèbres ne seront plus qu'un; et le ministre trouvera tout en toutes choses.

Il a bien fallu se dédire d'une si visible absurdité; mais c'est toujours de mauvaise foi : car au lieu que dans l'Avis à M. de Beauval, Bullus et Jurieu étaient *deux œufs* si semblables qu'il n'y avait nulle différence; dans la sixième lettre du Tableau M. Jurieu se contente *qu'il n'y ait pas dans le fond grande différence*[6]. Mais quelle plus grande différence veut-il trouver, que celle du sens figuré au sens propre? que celle qui met en Dieu de l'imperfection et du changement, et celle qui n'y en met pas? que celle qui introduit des variations dans les sentiments, et celle qui n'en reconnaît que dans les expressions? que celle qui donne au christianisme une suite toujours uniforme, et celle qui commet les pères avec les enfants, les premiers siècles avec la postérité; qui donne enfin une face hideuse au commencement de la religion et à toute l'Église chrétienne?

ARTICLE XI.

Que selon ses propres principes le ministre devait recevoir le dénoûment de Bullus, et qu'il tombe manifestement dans l'extravagance.

Mais pourquoi vouloir obliger le ministre Jurieu, un si grand original en matière de théologie, à suivre les sentiments de Bullus? Je le dirai en un mot : c'est qu'il devait s'y obliger lui-même, pour n'avoir point à dire cent absurdités qu'on vient d'entendre, avec cent autres qu'on découvrira dans la suite; et si l'on veut parler plus à fond, c'est que le sentiment de Bullus portait, surtout dans un homme qui comme M. Jurieu fait profession de reconnaître la divinité de Jésus-Christ, un caractère manifeste de vérité qu'on ne pouvait rejeter sans extravagance. Car d'abord tous les endroits dont le ministre abuse, étaient constamment des comparaisons, des similitudes ou, si vous voulez, des métaphores; puisque les métaphores ne sont autre chose que des similitudes abrégées, et encore des similitudes tirées des choses sensibles pour les transporter aux divines. De là venaient ces extensions, ces portions de lumière, et les autres choses semblables que nous avons observées: c'était si peu des expressions précises et littérales, qu'on en cherchait d'autres pour redresser ce qu'elles pouvaient avoir de défectueux; et le caractère de similitude y était si marqué, qu'il n'y a rien, comme on a vu, de si ridicule à notre ministre, que d'avoir voulu pousser à bout ces comparaisons.

Celles qu'on tire de l'âme, qui est un esprit que Dieu a fait à son image, sont plus pures, mais toujours infiniment disproportionnées à la nature divine. L'architecte, avons-nous dit, *répand son idée* et tout son art sur son ouvrage : *ce qu'il a mis* au dehors est en quelque façon *ce qu'il avait conçu* au dedans : tout cela peut s'appliquer à Dieu lorsqu'il produit le monde par son Verbe; mais il faut y apporter les distinctions nécessaires : car tout cela dans le fond n'est que similitude et métaphore même à l'égard de l'architecte mortel, qui à la rigueur garde toujours sa pensée, et ne la met pas hors de lui quand il bâtit : à plus forte raison tout cela n'est que bégaiement et imperfection à l'égard de Dieu.

Mais la comparaison que les Pères pressent le plus est celle de notre pensée et de notre parole; ou, comme parle la théologie, de nos deux paroles : l'intérieure par laquelle nous nous entretenons en nous-mêmes, et l'extérieure par laquelle nous nous exprimons au dehors. Tous les Pères ont entendu, après l'Écriture, que le Fils de Dieu était son Verbe, sa parole intérieure, son éternelle pensée, et sa raison subsistante, parce que verbe, parole et raison, c'est la même chose : et pour la parole extérieure, ils la trouvaient attribuée à Dieu au commencement de la Genèse; lorsqu'il dit : *Que la lumière soit, et la lumière fut : qu'il se fasse une étendue,* ou *un firmament, et il se fit une étendue,* ou *un firmament*[1]; et ainsi du reste. Il est bien clair que cette expression de la Genèse, qui fait prononcer à Dieu une parole extérieure, est une similitude qui nous représente en Dieu la plus parfaite, la plus efficace, et pour ainsi dire la plus royale, et en même temps la plus vive et la plus intellectuelle manière de faire les choses, lorsqu'il n'en coûte que de commander, et qu'à la voix du souverain, qui demeure tranquille dans son trône, tout un grand empire se remue. Ainsi Dieu commande par son Verbe; et non-seulement toute la nature, et autant l'insensible que la raisonnable, mais encore le néant même obéit. Une

[1] *P.* 2. — [2] *Def. fid. Nic. sect.* 3, *c.* 5. § 3, *p.* 337. — [3] *Sect.* 2. *c.* 5. § 1. 7. *c.* 5. § 5, *etc.* — [4] *Tab. Lett.* VI. *p.* 248, 255, 265. — [5] *Rom.* IX, 3. — [6] *P.* 241, 265.

[1] *Gen.* I, 3 *et seq.*

si belle similitude méritait bien d'être continuée; mais en la continuant il fallait toujours se souvenir de son origine. On a suivi la comparaison en disant que cette parole, *Que la lumière soit*, et les autres de même nature, étaient en Dieu comme en nous l'image de la pensée; qu'en disant *Que la lumière soit*, Dieu avait produit au dehors ce qu'il avait au dedans, son idée, son intelligence, son Verbe, en un mot, qui est son Fils : qu'il l'avait *proféré, prononcé, manifesté au dehors,* à la manière que nous l'avons vu[1]; qu'alors il l'avait créé, engendré, enfanté en quelque façon : comme un discours que nous prononçons après l'avoir médité, est en quelque sorte la production et l'enfantement de notre esprit. On sent bien naturellement que tout cela est la suite d'une comparaison; mais le ministre veut tout prendre rigoureusement. En poussant la comparaison, Tertullien dit que cette prononciation extérieure où Dieu profère ce qu'il pensait, en disant, *Que la lumière soit faite*, et le reste, est la parfaite nativité du Verbe[2] : le ministre conclut de là que le Verbe en toute rigueur est vraiment enfanté. Mais comme Tertullien attribue la perfection à cette seconde nativité, à cause qu'en un certain sens, et à notre manière d'entendre, une chose est regardée comme plus parfaite, lorsqu'elle se manifeste par son action; le ministre s'obstine encore à dire au pied de la lettre que le Verbe change, et acquiert sa perfection par cette seconde naissance. Et parce que le même auteur ajoute après, que le Verbe par ce moyen est sorti du sein de son Père; ou pour mettre ses propres paroles (car il ne faut point obscurcir les choses par trop de délicatesse) qu'*il est sorti de la matrice de son cœur*[3] : le ministre conclut encore, qu'avant que Dieu eût parlé, le Verbe était dans son sein, mais seulement comme conçu; au lieu que par sa parole il a été vraiment engendré et mis au jour. Voilà dans Tertullien tout le fondement de ces enveloppements et développements tant vantés, et de cette double naissance qu'on veut prendre au pied de la lettre. Et parce que cet auteur a entassé comparaison sur comparaison, et métaphore sur métaphore pour trouver parmi les anciens des variations plus que dans les termes, il faudra leur faire tout dire à la lettre, et embrouiller toute leur théologie. Ne voilà-t-il pas une rare imagination et une chose bien difficile à entendre, que le dénoûment de Bullus qui rejette ces idées?

Mais enfin je vais vous forcer à le recevoir; car cette parfaite nativité de Tertullien n'arrive qu'à ces paroles, *Que la lumière soit faite;* ce fut alors et à cette voix, que, dit Tertullien[4], le Verbe *reçut son ornement et sa parfaite nativité ;* ce sont les mots de cet auteur. Mais cette parole, *Que la lumière soit*, ne se fait entendre qu'après qu'il a été dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*[5]. Le ciel et la terre étaient donc, que le Verbe n'était pas encore ; ou en tout cas il n'avait pas son être distinct, comme vous le vouliez en 1689, ou son être développé, comme vous l'avez mieux aimé en 1690? Le Verbe était donc alors aussi informe que le monde? Mais par qui donc avaient été faits le ciel et la terre ? N'est-ce pas encore par le Verbe? et saint Jean en a-t-il trop dit lorsqu'il a prononcé, *Toutes choses ont été faites par lui;* et pour appuyer davantage, *sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait*[1] ? Mais si vous êtes forcé, par cette parole de saint Jean, à dire que dès ce premier commencement le ciel et la terre ont eu par le Verbe tout ce qu'ils avaient d'existence; le Verbe les a-t-il faits avant que d'être lui-même, ou avant que d'être parfait ou formé et développé, comme vous parlez? Est-ce qu'il s'élevait à sa perfection, à mesure qu'il perfectionnait son ouvrage? Ou bien est-ce qu'il est venu à trois fois et non plus à deux : une fois dans l'éternité ; faible embryon qui avait besoin du sein de son Père, d'où par un premier effort il commença à le produire lorsqu'il créa en confusion le ciel et la terre, pour l'enfanter tout à fait lorsqu'il produisit la lumière? Quoi! vous n'ouvrez pas encore les yeux, et vous n'apercevez pas qu'en toutes ces choses il n'y a point d'autre dénoûment que des significations mystiques, c'est-à-dire, des similitudes? en vérité vous être outré, et on ne peut plus raisonner avec vous.

Mais pourquoi, me dira-t-on, ne voulez-vous pas que Tertullien ait pu penser des extravagances? Si c'était Tertullien tout seul, quoiqu'il n'y ait aucune apparence qu'il en ait pensé de si énormes, ce ne serait pas la peine de disputer pour ce seul auteur. Mais puisque vous ne voulez excepter de ces folles imaginations aucun auteur des trois premiers siècles, vous mettez en vérité trop d'insensés à la tête de l'Église chrétienne, et vous donnez à la religion un trop faible commencement.

Au surplus, il ne faut pas s'imaginer que le dénoûment qu'on vient de voir ne serve que pour Tertullien; au contraire, je n'ai choisi cet auteur qu'à cause que c'est lui qui, par son style ou ferme ou dur, comme on voudra l'appeler, enfonce le plus ses traits, et appuie le plus fortement sur ces deux naissances, étant même le seul qui nous a nommé cette parfaite nativité qu'on vient d'entendre : de sorte qu'on ne peut douter que le dénoûment qu'on emploie pour Tertullien, à plus forte raison ne serve aux autres, au nombre de cinq ou six qui ont eu à peu près la même pensée; et en voici une raison qui ne laissera aucune réplique au ministre.

Le même Tertullien, lorsque Dieu proféra ces mots, *Que la lumière soit faite*, dit qu'*il proféra une parole sonore*[2], comme le traduit M. Jurieu[3], *vox et sonus oris; aer offensus intelligibilis auditu.* Le ministre croit trouver la même chose dans Lactance, dans saint Hippolyte et dans Théophile d'Antioche, qui, selon lui, ont admis cette parole *sonore*, c'est-à-dire, sans difficulté, comme il en convient, *une parole externe et proférée à l'extérieur*. Mais a-t-il pris au pied de la lettre les expressions de ces Pères? Point du tout : il a bien su dire qu'on voit bien que *cela ne se doit pas prendre à la rigueur*,

[1] Ci-dessus. — [2] *Adv. Prax. n.* 5, 6, 7. — [3] *Ibid.* [4] *Ibid. n.* 7. — [5] *Gen.* II.

[1] *Joan.* I, 3. — [2] *Adv. Prax. n.* 7. — [3] *Tab.* VI, *Lett. p.* 260.

comme a fait le Père Pétau; on le voit bien par l'absurdité excessive de ce sentiment, qui ne peut jamais être tombé dans une tête sensée. Pourquoi donc n'ouvrir pas les yeux à de semblables absurdités qu'il attribue lui-même à ces Pères? Pourquoi ne pas recourir à une figure qu'il a déjà reconnue en cette même occasion dans ces auteurs? Et pourquoi s'obstiner toujours à leur faire dire, au sens littéral, que le Verbe naisse imparfait dans le sein de Dieu; que son Père ou n'ait pas pu ou n'ait pas voulu lui donner sa perfection d'abord?

La suite même des choses excluait ce dernier sens. Les mêmes qui ont employé dans leurs interprétations cette parole résonnante, l'ont considérée comme un corps et un revêtissement que Dieu donnait à son Verbe; de même que nos paroles sont une espèce de corps et de revêtissement que nous donnons à nos pensées. En suivant la comparaison, et pour donner plus de substance ou, si l'on veut, plus de corps à cette parole résonnante par laquelle on veut que Dieu ait créé la lumière, quelques-uns de ces auteurs lui ont attribué une subsistance durable, semblable à celle que nous donnons à nos pensées et à nos paroles, lorsque nous les mettons par écrit. Tout cela est-il vrai à la rigueur? Dieu a-t-il écrit ce qu'il disait? Mais a-t-il effectivement parlé? à qui, et en quelle langue? à la matière qui était muette et sourde? ou aux hommes qui n'étaient pas? ou aux anges à qui il ait donné pour cela des oreilles comme à nous? Forcé par l'absurdité d'une telle imagination, le ministre reconnaît ici une figure dont l'esprit est en deux mots: que Dieu agit au dehors par son Verbe qui est son Fils, qu'il agit en commandant, c'est-à-dire, avec un pouvoir absolu; que le Verbe par qui il commande, et qui est lui-même son commandement ainsi qu'il est sa parole, est une personne[1]; et que la même vertu par laquelle il a une fois créé le monde, subsiste éternellement pour le conserver.

Pour pousser à bout le ministre par ses propres principes, voici en 1690 comme il prouve que les anciens ont reconnu le Fils de Dieu éternel; non plus *en germe et en semence,* comme il disait en 1689, car il ne l'a plus osé dire depuis; mais en existence et en personne: « Ce serait, dit-il[2], une erreur folle de croire, comme ils ont cru, qu'il est « engendré de la substance du Père sans croire qu'il « soit éternel. » Il a raison; car, pour en venir à cette folie, il faudrait croire que la substance de Dieu ne serait pas éternelle, ou qu'on en pourrait séparer son éternité. Passons outre: cela est trop clair pour nous arrêter davantage. Le ministre ajoute ailleurs, en parlant des mêmes Pères[3]: « qu'il « faut croire que ceux qui errent ne sont pas fous; « et que ce serait l'être, et se contredire d'une ma- « nière folle, que de dire absolument d'une part, « que le Fils est une même substance, et qu'il est « coéternel au Père, et dire cependant qu'il aura « commencé. » A la bonne heure: il ne veut donc pas que les anciens soient fous, ni qu'ils se contredisent d'une manière folle: mais si c'est une absurdité de croire qu'on soit de même substance sans être coéternel; ou qu'on soit coéternel, et que cependant on ait commencé, ce n'en est pas une moindre ni moins sensible, que de croire qu'on soit de même substance, sans croire qu'on soit aussi en tout et partout de même perfection; que de croire qu'on soit éternel, sans croire qu'on le soit aussi en tout ce qu'on est; que de croire avec tous les Pères qu'on soit immuable, et qu'on change cependant; que la substance soit indivisible, et qu'on n'en tire au pied de la lettre qu'une portion; ou qu'on s'enveloppe et se développe l'un de l'autre, sans être des corps et sans changer; que de croire, enfin, qu'on soit Dieu sans être parfait et qu'on soit parfait ou heureux lorsqu'on manque de quelque chose; ou qu'il n'arrive point de changement dans la substance du Père, lorsqu'il survient quelque chose à son Fils qui est dans son sein; ou que le Père ne soit pas d'abord parfaitement Père, et qu'il laisse mûrir son fruit dans ses entrailles, comme une mère impuissante; et toutes les extravagances aussi brutales qu'impies que nous avons vues.

Je maintiens que les ariens et les sociniens n'ont rien de si insensé que cette doctrine; car on peut bien avoir cru, ou, avec les orthodoxes, que le Fils de Dieu fût né de toute éternité par une seule et même naissance, ou qu'il fût né tout à fait et tout entier dans le temps, et vraiment tiré du néant: voilà deux extrémités infiniment opposées, mais qu'on peut tenir séparément l'une et l'autre, sinon avec vérité, du moins avec des principes en quelque sorte suivis: mais qu'en supposant le Fils de Dieu éternel et de même substance que Dieu, on le supposât en même temps si imparfait qu'il ne pût venir d'abord tout entier, et qu'il lui fallût du temps pour le mettre à terme, ou que son Père le changeât lui-même volontairement dans son sein et l'avançât à sa perfection avec le temps, c'est attribuer au Père et au Fils tant d'impuissance, tant d'imperfection, et un si pitoyable changement, qu'on ne peut l'avoir pensé de cette sorte, comme le ministre le fait penser non à trois ou à quatre inconnus, mais à tous les Pères des trois premiers siècles, sans une folie consommée.

Et sans tant de raisonnement, qui obligeait à prendre toujours à la lettre Tertullien[1], le plus figuré, pour ne pas dire le plus outré de tous les auteurs? Car peut-on expliquer seulement six lignes dans les endroits dont il s'agit, sans avoir cent fois recours à la figure? Cette parole sonore que nous avons vue, n'est-ce pas une inévitable figure, de l'aveu du ministre Jurieu? *Dieu s'agitait en lui-même,* comme Tertullien le répète par deux fois[2], *et il travaillait en pensant* à faire le monde: le peut-il dire à la lettre, lui qui dit dans les mêmes lieux[3], que *rien n'est difficile à Dieu,* et qu'*à lui vouloir et pouvoir, c'est la même chose? Avant que Dieu eût parlé,* dit encore Tertullien, *il médita ce qu'il*

[1] Ci-dessus. — [2] Ibid. — [3] Ibid.

[1] *Adv. Prax. n.* 7. — [2] *Cont. Hermog. n.* 18. *Ibid.* 45. — [3] *Adv. Prax. n.* 10.

lait faire. N'y pensait-il pas auparavant et de toute ernité? *Aussitôt que Dieu voulut mettre au jour qu'il avait disposé, il proféra son Verbe*. Ne pensa-il donc, encore un coup, à son ouvrage, que lorsqu'il onna ses ordres pour l'exécuter? Qui ne voit manifestement les mêmes façons de parler, qui font ire, que Dieu se repent ou qu'il se fâche? Mais i, pour conserver dans ces expressions la majesté nfinie du Père céleste, il faut nécessairement sor-r du sens littéral et rigoureux, quelle peine peut-n avoir à les adoucir pour l'amour du Fils de Dieu? Mais en les adoucissant, tout vous échappe : os deux nativités s'en vont; puisque Tertullien st le seul où vous trouvez la parfaite nativité t la conception du Verbe, et qu'enfin vous n'avez oint de plus ferme appui de votre cause.

Mais il objecte que Tertullien à dit des choses ncore plus dures, puisqu'il y a des passages où l dit que *le Père seul était éternel*, et que le Fils eu un commencement[1].

Sans entrer dans la discussion de ces passages, on voit bien que le ministre les allègue à tort, puisque c'est évidemment contre lui-même; car constamment ce qu'ils contiennent est si excessif, qu'on ne peut le soutenir au pied de la lettre, que dans e sens des ariens, qui nient l'éternité du Fils de Dieu. Il faut donc ou les abandonner à ces hérétiques, ce que le ministre ne veut pas, ou bien les empérer par quelque figure, qui est pourtant précisément ce qu'il nous conteste.

Et pour montrer qu'il ne veut qu'amuser le monde, il ne faut qu'entendre ce qu'il dit lui-même sur ces passages de Tertullien : « C'était, dit-il[2], « un esprit de feu qui ne savait garder de mesure en « rien, et qui outrait tout. En disputant avec sa « chaleur ordinaire contre Hermogène, qui fai- « sait la matière éternelle, il a poussé sans bornes « la théologie de son siècle sur la seconde génération « du Fils, pour montrer que rien n'était, à parler « proprement, éternel que le Père. Mais il ne faut « pas s'imaginer qu'il ait eu dessein de nier cette « existence éternelle qu'il donnait au Verbe dans le « sein et dans le cœur de Dieu. » Tout ce discours aboutit à vouloir trouver de la justesse dans les mouvements d'une imagination, qu'on suppose si échauffée. Mais après tout, pour faire sentir au ministre la bizarrerie de ses pensées, demandons-lui ce qu'il prétend faire de Tertullien? Un arien, qui ne veuille pas que le Fils soit de même substance que son Père? Cet auteur a dit cent fois le contraire : et le ministre en convient. Quoi donc? un fou qui ne crût pas que l'éternité fût de la substance de Dieu, ou qui crût qu'on pût être Dieu sans être éternel? Il a dit tout le contraire dans le propre livre d'où est tiré le passage dont nous disputons. « Par où, dit-il[3], connaît-on Dieu et le « met-on dans son rang que par son éternité? » Et ailleurs : « La substance de la divinité c'est l'éternité, « qui est sans commencement et sans fin[1]. » Donc le Fils de Dieu étant Dieu, de même substance que Dieu, il faut qu'il soit éternel. Enfin, que voulez-vous donc que Tertullien ait pensé, lorsqu'il a dit que le Fils de Dieu n'était pas sans commencement? C'est, dites-vous, qu'il n'était pas sans commencement selon une manière d'être et en qualité de Verbe, quoiqu'il fût sans commencement dans le fond de sa personne et en qualité de Sagesse. D'abord cela est absurde, et, à le prendre au pied de la lettre, contre toutes les idées des chrétiens. Mais passons tout au ministre. Supposé que Tertullien, contre ses propres principes, et contre tout ce qu'il a dit dans les endroits qu'on a vus, ait voulu faire le Fils de Dieu muable et né deux fois à la rigueur, aura-t-il du moins raisonné juste? Point du tout, dit M. Jurieu[2]; il aura toujours *poussé sans bornes la théologie de son siècle;* et il demeurera pour certain qu'il n'a pas dû dire que le Fils de Dieu eût commencé d'être : puisqu'il a, selon lui-même, une subsistance éternelle. Mais poussons encore plus avant. Cet auteur n'a-t-il pas dit clairement en plusieurs endroits, et même contre Hermogène, qui est le livre dont il s'agit, que ce qui est éternel ne change en rien, ni en substance, ni en qualité, ni en accident, ni enfin en quoi que ce soit? Nous en avons vu les passages qui ne souffrent point de réplique[3]. Mettez qu'avec ces principes un homme entreprenne de dire, que celui qui est éternel naisse deux fois au pied de la lettre, et qu'une seconde naissance lui ôte ce qu'il avait, ou lui ajoute ce qu'il n'avait pas; cela ne se peut, et l'humanité y résiste. On ne peut pas si ouvertement se contredire soi-même, ni oublier à l'instant ce qu'on vient d'écrire. En tous cas Tertullien se sera donc contredit, il se sera donc oublié : il faudrait donc pour cette fois laisser là ce dur Africain, sans faire un crime à toute l'Église des obscurités de son style et des irrégularités de ses pensées.

Je ne parle pas en cette sorte de Tertullien dans l'opinion de ceux qui s'imaginent avoir droit de le mépriser, à cause que son style est forcé, et qu'il s'abandonne souvent à sa vive et trop ardente imagination : car il faut avoir perdu tout le goût de la verité, pour ne pas sentir dans la plus grande partie de ses ouvrages, au milieu de tous ses défauts, une force de raisonnement qui nous enlève : et sans sa triste sévérité, qui à la fin lui fit préférer les rêveries du faux prophète Montan à l'Église catholique, le christianisme n'aurait guère eu de lumière plus éclatante. Je ne l'abandonne donc pas en cet endroit; et je croirais au contraire pouvoir faire voir, s'il en était question, que tout ce qu'il a de dur dans son livre contre Hermogène, il ne le dit pas selon sa croyance, mais en poussant son adversaire selon ses propres principes. Maintenant il me suffit de démontrer l'injustice de notre ministre, qui ne cite de bonne foi aucun des Pères qu'il produit, et qui renverse lui-même le témoi-

[1] *P.* 240. — [2] *Tab. Lett.* VI, *p.* 262. — [3] *Cont. Herm.* n. 4.

[1] *Ad Nat. lib.* II, *c.* 3. [2] *Tab. Lett.* VI, *p.* 262. — [3] *Supra.*

freux. Cette seconde naissance s'est faite *par voie d'expulsion, pour ainsi dire*[1]; *Dieu, pour ainsi dire, développant ce qui était renfermé dans ses entrailles*[2]. Et encore qu'il se propose dans tout son ouvrage de faire voir des changements véritables, et de nouvelles manières d'être réellement attribuées à Dieu par les saints Pères (autrement ses variations prétendues de l'ancienne Église s'en iraient à rien), il a fallu dire que ces manières d'être *sont en quelque sorte nouvelles*[3] : c'est-à-dire qu'il a senti que son lecteur serait offensé des imperfections et des nouveautés qu'il fallait attribuer à Dieu par les anciens Pères. A la bonne heure; qu'il achève donc de se corriger, et qu'il laisse en repos les premiers siècles qui font l'honneur du christianisme. On voit bien qu'il le faudrait faire, et donner gloire à Dieu en se rétractant : mais il faudrait donc se résoudre à ne plus parler des variations de l'ancienne Église; et ce dangereux principe de M. de Meaux, que la religion ne varie jamais, demeurerait inébranlable.

Il s'élève ici contre moi une accusation, dont voici le titre à la tête de l'article IV : *Fourberies de l'évêque de Meaux*[4]. Mais quelque rude que soit ce reproche, le ministre n'est pas encore content de lui-même; et, examinant la conduite que j'ai tenue avec lui dans mon premier Avertissement : « On a peine, dit-il[5], à nommer une telle conduite; « mais il faut s'y résoudre : on ne saurait donc « l'appeler autrement qu'une friponnerie insigne. » Vous le voyez; il a peine à lâcher ce mot, tant les injures lui coûtent à prononcer : mais, après qu'il a surmonté cette répugnance, il répète plus aisément la seconde fois, *la friponnerie de l'évêque de Meaux*; et on voit qu'il a de la complaisance pour cette noble expression. Le fondement de son discours est d'abord que je le renvoie au père Pétau et à Bullus tout ensemble, pour apprendre les vrais sentiments des Pères des trois premiers siècles : « Pour achever son portrait, dit-il[6], M. de Meaux « ne pouvait mieux faire que de joindre, comme il « a fait, Bullus à Pétau, comme travaillant à la « même chose; puisque Bullus s'est occupé pres- « que uniquement à réfuter Pétau pied à pied. Ceux « qui ont lu ces deux auteurs sont épouvantés d'une « telle hardiesse[7], » de faire aller ensemble deux auteurs si directement opposés.

Il dissimule que ce que j'allègue du père Pétau n'est pas son second tome, que Bullus réfute, mais une préface postérieure dont Bullus ne parle qu'une seule fois et en passant : et si j'avais à me plaindre de la candeur de Bullus, ce serait pour avoir poussé le père Pétau sans presque faire mention de cette préface où il s'explique, où il s'adoucit, où il se rétracte, si l'on veut; en un mot, où il enseigne la verité à pleine bouche.

Quelle réplique à un fait si important? C'est une *friponnerie*, et, dit M. Jurieu[8], *on ne peut rien imaginer de plus infâme* que d'épargner le père Pétau, et d'accuser ce ministre *qui dit beaucoup moins*. Mais pourquoi alléguer toujours le père Pétau, qui a dit la vérité tout entière dans un écrit postérieur? Que M. Jurieu l'imite; qu'il s'explique d'une manière dont la foi de la Trinité ne soit point blessée, nous oublierons ses erreurs : mais puisqu'au lieu de se corriger, plus il s'excuse, plus il s'embarrasse, et qu'il s'obstine à soutenir dans la Trinité de la mutabilité, de la corporalité et de l'imperfection, et, ce qui est en cette matière le plus manifeste de tous les blasphèmes, une réelle et véritable inégalité; ou qu'il craigne la main de Dieu avec ses faux dogmes, ou qu'il cesse de les soutenir, et de favoriser les impies.

Le ministre répond ici : « Que nous importe, « après tout, ce qu'a dit le père Pétau dans sa « préface[1]? » Mais c'est le comble de l'injustice; car c'est de même que s'il disait : Que nous importe, quand il s'agit de condamner un auteur, de lire ses derniers écrits, et de voir à quoi à la fin il s'en est tenu? Mais enfin, pour en venir à cette préface, « le père Pétau, dit le ministre[2], y prouve « la tradition constante de la foi de la Trinité dans « les trois premiers siècles, comme un socinien ou « du moins un arien la pourrait prouver. » Il faut avoir oublié jusqu'au nom de la bonne foi et de la pudeur pour écrire ces paroles. Bullus, le grand ennemi du père Pétau, lui fait voir dans le seul endroit qu'il cite de cette préface[3], que le père Pétau y a reconnu dans saint Justin « une profession de « la foi de la Trinité, à laquelle il ne se peut rien « ajouter, aussi pleine, aussi entière, aussi efficace « qu'on l'aurait pu faire dans le concile de Nicée : « d'où s'ensuit dans le Fils de Dieu la communion et « l'identité de substance avec son Père, sans au- « cun partage, et, en un mot, la consubstantia- « lité du Père et du Fils. » Le ministre ne rougit-il pas après cela d'avoir osé dire que le père Pétau défend le mystère de la Trinité, comme aurait pu faire un arien et un socinien? Mais sans nous arrêter à ce passage, il ne faut qu'ouvrir la préface du père Pétau, pour voir qu'il entreprend d'y prouver que les anciens « conviennent avec nous dans le « fond dans la substance, dans la chose même du mys- « tère de la Trinité, quoique non toujours dans la « manière de parler; » qu'ils sont, sur ce sujet, *sans aucune tache*[4] : qu'ils ont enseigné de Jésus-Christ, « qu'il était tout ensemble un Dieu infini, « et un homme qui a ses bornes; et que sa divinité « demeurait toujours ce qu'elle était avant tous « les siècles, infinie, incompréhensible, impassible, « inaltérable, immuable, puissante par elle-même, « subsistante, substantielle, et un bien d'une vertu « infinie[5] : ce qui était, ajoute le père Pétau, une « si pleine confession de foi de la Trinité, qu'au- « jourd'hui même, et après le concile de Nicée, on « ne pouvait la faire plus claire[6]. » Voilà, selon M. Jurieu, établir la foi de la Trinité *comme pou-*

[1] *P.* 257. — [2] *P.* 258. — [3] *P.* 266. — [4] *Tab. Lett.* VI. — [5] *Ibid. p.* 292. — [6] *P.* 293. — [7] *P.* 290. — [8] *P.* 292.

[1] *P.* 293. — [2] *Ibid.* — [3] *Def. fid. Nic. sect.* 2, *c.* 4, 53, *p.* 109. *Præf. in t.* II *Theol. Dogm. c.* 3, *n.* I. — [4] *Præf. c.* 1. *n.* 10, 12; *c.* 2, *c.* 3, *etc.* — [5] *Ibid. c.* 4, *n.* 2. — [6] *Ibid.*

« tincte du Père dès l'éternité [1], » il le blâme de sa propre erreur; et lui-même l'assurait ainsi il n'y a pas encore deux ans, comme on a vu [2]. Si le père Pétau est blâmable, selon lui, d'avoir fait arianiser quelques Pères, *nonnulli*, *ou de les avoir tous comptés*, *très-peu exceptés*, *entre ces prétendus ariens* [3]; que dira-t-on du ministre, qui, méprisant tout tempérament et tout correctif, ose dire à pleine bouche : *et moi, je n'en excepte aucun?* Il n'en excepte ni n'en exempte aucun d'avoir dit que le Fils de Dieu, comme Verbe, avait *deux nativités actuelles et véritables*, l'une *imparfaite* dans l'éternité, et l'autre *parfaite* dans le temps [4]; ainsi qu'il avait acquis dans le temps un être *développé et parfait*, et que *de Sagesse de Dieu il était devenu son Verbe* [5]; qu'il était donc imparfait aussi bien que le Saint-Esprit, de toute éternité; et que sur ce fondement les anciens non-seulement avaient dit, *mais avaient dû dire* [6] qu'il y avait entre les Personnes divines une véritable et réelle inégalité; en sorte que l'une fût inférieure à l'autre, non-seulement à raison de son origine, mais encore à raison de sa perfection. Où était donc la vérité de la foi, quand tous les Pères enseignaient unanimement cette doctrine, *sans en excepter un seul?* Ceux qui en ont dit, à ce qu'il prétend infiniment moins que lui, se sont-ils emportés à cet excès?

Mais voici enfin le comble de l'aveuglement et l'endroit fatal au ministre. Ceux qui ont fait selon lui arianiser les Pères, en ont-ils conclu comme lui, que la doctrine arienne fût tolérable, ou qu'elle n'eût jamais été condamnée dans les conciles; ou enfin qu'elle ne pût être réfutée par l'Écriture? tout au contraire, ils ont regardé ces sentiments comme condamnables et condamnés effectivement dans le concile de Nicée. M. Jurieu est l'unique et l'incomparable, qui, non content de faire enseigner en termes formels à tous les Pères des trois premiers siècles, *sans en excepter aucun*, la divisibilité et la mutabilité de la nature divine avec l'imperfection et l'inégalité de Personnes, ose dire encore dans la sixième lettre de 1689, que ce n'est pas là *une variation essentielle* : et en 1690, « que l'erreur des « anciens est une méchante philosophie, qui ne « ruine pas les fondements [7]; que cette théologie, « pour être un peu trop platonicienne, ne passera « jamais pour être hérétique, ni même pour dan« gereuse dans un esprit sage [8]; » qu'elle n'a jamais été condamnée dans aucun concile; que le concile de Nicée avait expressément marqué dans son symbole, qu'*il ne voulait pas condamner l'inégalité que les anciens docteurs avaient mise* entre le Père et le Fils [9], et que, loin de condamner la seconde nativité qu'ils attribuaient au Verbe, *ils la confirment par leur anathème* [10] : enfin non-seulement que cette doctrine n'avait point été condamnée, mais encore qu'elle n'était pas condamnable, puisqu'elle ne pouvait même *être réfutée par les Écritures*. Voilà ce qu'a dit celui qui prétend en avoir dit *infiniment moins* que les autres, pendant qu'il s'élève au-dessus d'eux tous par des singularités qui lui sont si propres, qu'on n'en a jamais approché parmi ceux qui font profession de la foi de la Trinité. Je ne lui fais donc point d'injustice de le distinguer, je ne dirai pas du père Pétau, qui s'est réduit en termes formels à des sentiments si orthodoxes, mais encore de son Scultet et des autres protestants qui ont le plus maltraité ces Pères; puisqu'aucun d'eux n'a jamais pensé à exempter de la censure des conciles, et de toute condamnation, la doctrine qu'ils leur attribuent. On voit maintenant ce que c'est que *ces insignes friponneries* que le ministre ne rougit pas de m'imputer; et on voit sur qui je pourrais faire retomber ce reproche, si je n'avais honte de répéter des expressions si brutales, qu'au défaut de l'équité et de la raison une bonne éducation aurait supprimées.

[1] P. 249. — [2] Ci-dessus. — [3] P. 251. — [4] P. 255, 257, 261, 262. — [5] P. 263. — [6] P. 264, 281. — [7] *Tab. Lett.* VI, *art.* 4, *p.* 270. — [8] P. 297. — [9] P. 271. — [10] P. 273.

SECONDE PARTIE.

Que le ministre ne peut se défendre d'approuver la tolérance universelle.

Ce qu'il y a de plus rare dans le sentiment de M. Jurieu, c'est que cette bizarre théologie, qu'on ne peut ni réfuter, ni condamner, ni proscrire, et qu'aucun homme de bon sens ne peut juger ni hérétique ni même dangereuse, tout d'un coup (je ne sais comment) devient entièrement intolérable : « A « Dieu ne plaise, dit-il [1], que je voulusse porter « ma complaisance pour cette théologie des an« ciens, jusqu'à l'adopter, ni même à la tolérer AU« JOURD'HUI! » Il veut donc dire qu'autrefois on aurait pu *adopter*, ou tout au moins *tolérer* cette théologie des anciens; mais *aujourd'hui, à Dieu ne plaise!* c'est-à-dire qu'il la repousse jusqu'à l'horreur. Qui comprendra ce mystère? Comment cette théologie est-elle si tolérable et si intolérable tout à la fois, si dangereuse et si peu dangereuse? Et pour trancher en un mot, pourquoi ne pas tolérer encore aujourd'hui, une doctrine qui n'est condamnée par aucun concile; qui est approuvée, au contraire, par celui de Nicée, qui ne peut être réfutée par l'Écriture; qui n'a contre elle ni les Pères, ni la tradition ou la foi de tous les siècles, puisqu'on lui donne d'abord les trois premiers siècles à remplir? Voici la conséquence que le ministre a tant redoutée : c'est ici qu'il se rend le chef des tolérants, ses capitaux ennemis; et ils se vantent eux-mêmes que jamais homme ne les a plus favorisés que ce ministre; qui s'échauffe tant contre leur doctrine. C'est en effet ce qu'on va voir plus clair que le jour.

Le ministre propose la difficulté dans la septième lettre de son Tableau; et pour y répondre dans les formes, il dit trois choses. La première, qu'il ne s'ensuit pas, pour avoir toléré de erreurs en un temps, et avant que les matières soient bien éclaircies, qu'on les doive tolérer dans un autre, et après l'éclaircissement. La seconde, que les anciens doc-

[1] *Tab. Lett.* VI, *p.* 208.

les erreurs approchantes, vous tolérez les Pères à cause de leur ignorance : c'est pour la même raison, et en plus forts termes, que les tolérants vous demandent que vous tolériez les peuples. Si, dans la grande lumière du christianisme, les docteurs de l'Église ont pu ignorer, dans la nature divine, sa parfaite immutabilité, et dans les Personnes divines leur égalité entière, pourquoi ne voulez-vous pas qu'un peuple grossier puisse ignorer innocemment les mêmes choses ou d'autres aussi sublimes? Mais si l'immutabilité de Dieu, qui est si claire à la raison humaine, a été cachée aux maîtres de l'Église, pourquoi les disciples seront-ils tenus à en savoir davantage? et avec quelle justice les obligez-vous à concevoir des mystères plus impénétrables? Que faire dans cette occasion, puisqu'il faut changer de principes, ou donner gain de cause aux tolérants? Mais voici encore pour vous un autre embarras. Dites-moi : que prétendiez-vous, quand vous avez étalé ces grossières erreurs des anciens? Assurément vous vouliez combattre cette dangereuse et ignorante maxime de l'évêque de Meaux, « que « l'Église ne varie jamais dans l'exposition de la foi : « et que la vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection . » Pour détruire cette maxime, il fallait trouver quelque chose qu'on pût appeler la foi de l'Église et la vérité catholique, où vous puissiez montrer quelque changement; et pour cela vous accusez d'erreurs capitales tous les anciens, *sans en excepter aucun.* Il faut maintenant changer de langage : cela était bon contre l'évêque de Meaux; mais contre les tolérants, ce n'est plus de même : et quand toute l'antiquité serait tombée dans une erreur approchante de l'arianisme, « ce ne serait pas, selon vous, la foi de l'Église « d'alors, mais seulement la théologie des philoso- « phes chrétiens [2]. »

Le ministre se sera sans doute ébloui lui-même, comme il tâche de faire les autres, par cette nouvelle expression, *la théologie des philosophes.* Mais que lui sert d'exténuer, par ce faible titre, la qualité des saints Pères? Les tolérants, qu'il veut contenter par ce grossier artifice, sauront bien lui reprocher que ces philosophes chrétiens, c'étaient les prêtres, c'étaient les évêques, les docteurs et les martyrs de l'Église : enfin c'étaient *ces savants de* M. Jurieu, qui, dans ces siècles d'ignorance, « où le savoir était si rare entre les chrétiens, entraî- « naient la foule dans leur opinion [3]. » En un mot, ou c'était ici par la bouche de ces saints docteurs une exposition de la foi de toute l'Église, et le ministre ne peut s'empêcher, du moins, de la tolérer; ou c'était l'exposition de quelques particuliers; et il n'a point prouvé contre moi les variations de l'Église.

Mais voici la dernière ressource. Au milieu de ces pitoyables erreurs de tous les docteurs de l'Église, sans en excepter aucun, il veut que la foi demeure pure; et, dit-il [1], « ces spéculations « vaines et guindées des docteurs de ce temps-là « n'empêchaient pas la pureté de la foi de l'Église, « c'est-à-dire du peuple : cela ne passait pas jus- « qu'à lui. » Jamais il ne voudra voir la difficulté : car, premièrement, quelle faiblesse de mettre l'Église et la pureté de la foi dans le peuple seul! « Cela, « dit-il [2], n'empêchait pas la pureté de la foi de l'É- « glise, c'est-à-dire du peuple : » comme si les pasteurs et les docteurs, et encore des docteurs martyrs, n'étaient pas du moins une partie de l'Église, si ce n'était pas la principale. *Cela,* dit-il, *ne passait pas jusqu'au peuple.* Mais, quoi! ne lisait-il pas les livres de ces docteurs? Et qui a dit à M. Jurieu que ces docteurs n'enseignaient pas de vive voix ce qu'ils mettaient par écrit? Je veux bien croire que les docteurs ne prêchaient pas au peuple *leurs spéculations vaines et guindées,* comme les appelle le ministre, mais venons au fait. Par où passait dans le peuple la perfection et l'immutabilité de Dieu avec l'égalité de ses Personnes, pendant que ses docteurs ne les croyaient pas et n'en avaient qu'une idée confuse et fausse? Est-ce peut-être que durant ces temps, et dans ces siècles que le ministre veut appeler les plus purs, le peuple se sauvait déjà, comme il l'imagine dans les siècles les plus corrompus, en croyant bien, pendant qu'on le prêchait mal, et en discernant le bon grain d'avec l'ivraie? S'il est ainsi, ces siècles, dont on nous vante d'ailleurs la pureté, sont les plus impurs de tous; puisque les erreurs qu'on y enseignait étaient plus mortelles; puisque c'était l'essence de Dieu et l'égalité des Personnes qu'on y attaquait; puisqu'enfin on y renversait tous les fondements. Ces siècles avaient donc besoin d'un réformateur, et le ministre en convient par ces paroles : « Car, dit- « il [3], il n'eût fallu qu'un seul homme pour faire re- « venir les anciens Pères, et pour les avertir seule- « ment de l'incompatibilité de leur théologie avec la « souveraine immutabilité de Dieu. » Mais enfin, cet homme manquant, que pouvaient-ils faire? l'Écriture ne leur montrait pas ce divin attribut : ils ne furent pas assez philosophes pour le bien entendre; le peuple, moins philosophe encore, n'y voyait pas plus clair : que résultait-il de là, sinon que Dieu passât pour changeant, et la Trinité pour imparfaite?

Le ministre croit m'étonner en me demandant si je prêche à mon peuple les notions, les relations, les propriétés des trois divines Personnes; et il est assez ignorant pour se moquer en divers endroits de ces expressions de l'école [4]. Mais que veut-il dire? Veut-il nier qu'au lieu qu'il est commun au Père et au Fils, par exemple, d'être Dieu et d'être éternel, il ne soit pas propre au Père d'être Père, comme au Fils d'être Fils, et que cela ne s'appelle pas des propriétés; ou qu'être Père, être Fils, et être l'Esprit du Père et du Fils, ne soient pas des termes relatifs; ou que les Personnes divines n'aient pas des caractères pour se distinguer, ou que ce ne soient pas caractères qu'on appelle notions? S'il lisait les

[1] *Hist. des Var. Tab. Lett.* VI, *art.* 4, *p.* 277. — [2] *Tab. Lett.* VII, *p.* 555. — [3] *Lett.* VII *de* 1689. *p.* 49.

[1] *P.* 269. — [2] *Ibid.* — [3] *Lett.* VII, *p.* 350. — [4] *Tab. Lett.* VI, *p.* 268, 270, 286.

anciens docteurs dans un autre esprit que celui de contention et de dispute, il aurait vu dans saint Athanase, dans saint Augustin, dans tous les Pères, et dès le commencement de l'arianisme dans saint Alexandre d'Alexandrie, ces relations, ces propriétés, ces notions et ces caractères particuliers des Personnes. Il s'imagine que nous croyons avoir compris le mystère, quand nous avons expliqué ces termes; au lieu que dans l'usage de l'école, ce ne sont pas là des idées qui rendent les choses claires, ce qui est réservé à la vie future; mais des termes pour en parler correctement et éviter les erreurs. C'est pourquoi, lorsqu'il me demande si je prêche tout cela au peuple dans mes catéchismes; sans doute je prêche au peuple et aux plus petits de l'Église, selon le degré de capacité où ils sont parvenus, que le Père n'a point de principe, c'est-à-dire, en autres termes, qu'il est le premier, et qu'il ne faut point remonter jusqu'à l'infini : c'est cela et les autres choses aussi assurées qu'on appelle les notions, sans en faire un si grand mystère; et le ministre, qui s'en moque sans songer à ce qu'il dit, les doit prêcher comme nous : en d'autres termes peut-être, mais toujours dans le même sens. Sans donc s'arrêter à ces chicanes, il faudrait une fois répondre à notre demande : qui est-ce qui prêchait au peuple l'égalité des personnes et l'immuable perfection de l'Être divin, pendant que tous les docteurs croyaient le contraire? Le ministre dit à pleine bouche : « Nous trouvons dans les premiers « siècles une beaucoup plus grande pureté que dans « les âges suivants, et nous nous faisons honneur « de notre conformité avec eux[1]. » Cela est bon pour s'en faire honneur, et pour faire croire au peuple qu'on a réformé l'Église sur le plan de ces premiers siècles. Mais cependant s'il faut trouver des variations dans la foi de l'ancienne Église, c'est là qu'on les cherche; s'il faut donner des exemples des plus pauvres théologiens qui furent jamais, c'est là qu'on les prend. Ils ont si peu profité du bonheur d'être si voisins des temps apostoliques, qu'aussitôt après que les apôtres ont eu les yeux fermés, ils ont obscurci les principaux articles de la religion chrétienne par une fausse et impure philosophie. Pour comble d'aveuglement, ils ne lisaient que Platon, et ne lisaient point l'Écriture, ou ils la lisaient sans application, et sans y apercevoir ce qu'elle avait de plus clair, c'est-à-dire, les fondements de la religion.

Pour ne rien omettre de considérable, il reste à examiner si en bonne théologie, et sans blesser la foi, le ministre a pu approuver ce qu'il attribue à Tertullien, que Dieu *a fait son image* et son Verbe[2], qui est son Fils. Il y a là deux questions : l'une, si Tertullien l'a dit; l'autre quand il l'aurait dit, s'il était permis de le suivre. Le dernier n'a pas de difficulté par les principes communs des protestants comme des catholiques; puisque nous recevons les uns et les autres le symbole de Nicée, où il est dit expressément du Fils de Dieu, *engendré, et non fait.* Dire donc qu'il a été fait, c'est aller contre la foi de Nicée, qui nous sert de fondement aux uns et aux autres. J'en pourrais demeurer là, si le ministre en m'insultant à cet endroit sur *mon esprit déclamatoire,* dont il veut qu'on trouve ici *un si grand exemple*[1], n'avait mérité qu'on découvrît son injuste fierté. Disons-lui donc qu'il n'y avait rien de plus manifeste que ce qu'il a voulu embrouiller ici. Dès le permier mot de saint Jean, le Verbe est celui *par qui a été fait tout ce qui a été fait*[2]. Il est donc visiblement exclus par là du nombre des choses faites. Comme remarque saint Athanase, on nous dit bien qu'*il a été fait Christ*, qu'*il a été fait Seigneur*[3], qu'*il a été fait homme ou fait chair*[4]; mais jamais qu'il a été fait Verbe, ni qu'il a été fait Fils : au contraire, *il était Verbe, et il a été fait homme;* par une visible opposition entre ce que le Verbe était naturellement, et ce qu'il a été fait par la volonté de Dieu. Mais il faut ici répéter ce qu'un proposant de quatre jours n'ignore pas, et que le ministre sait bien en sa conscience; puisqu'il a même bien su que quarante ans, comme il le compte, après les apôtres, Athénagore *avait nié que le Fils fût sorti du sein de son Père comme une chose faite*[5], *assurant*, au contraire, *qu'il a été engendré*[6], comme l'Écriture le dit perpétuellement. Il cite aussi de saint Irénée ce passage mémorable où il oppose *les hommes qui ont été faits*, au Verbe dont *la coexistence est éternelle*[7]. Ainsi il voit bien qu'il a tort, et que le langage contraire à celui qu'il tient est établi dans l'Église dès l'origine du christianisme. Pourquoi donc a-t-il approuvé, après tant de témoignages et après la foi de Nicée, ce qu'il fait dire à Tertullien, que Dieu a fait son Fils et son Verbe? C'est parce qu'il ne songe pas à ce qu'il dit, et qu'en matière de foi il n'a nulle exactitude. Et pourquoi le soutient-il? C'est parce qu'il ne veut jamais avouer sa faute. Il nous allègue pour toute raison que souvent *faire,* signifie *engendrer* en notre langue[8]; ce qu'il prouve par cette noble façon de parler : que *les hommes font des enfants*, *et les animaux des petits*. Ainsi malgré l'Écriture, malgré la tradition, malgré la foi de Nicée, il dira quand il lui plaira (j'ai honte de le répéter), que Dieu a fait un Fils, et portera jusque dans le ciel la plus basse façon de parler de notre langue; au lieu qu'il fallait songer qu'il s'agit ici non d'une phrase vulgaire, mais du langage ecclésiastique, qui, formé sur l'Écriture et l'usage *de tous* les siècles, doit être sacré aux chrétiens, surtout depuis qu'il est consacré par un aussi grand concile que celui de Nicée. Cependant je suis un déclamateur, parce que je veux obliger un professeur en théologie à parler correctement; et il fait semblant de croire que c'est sur cette seule témérité que je me plains qu'on lui souffre tout dans son parti, comme si tout ce qu'il écrit depuis deux ans, principalement sur cette matière, n'était pas plein d'erreurs si

[1] *Tab. Lett.* VI, *p.* 296, 297. — [2] *Lett.* VI *de* 1689, *p.* 41. Ier *Avert. p.* 181.

[1] *P.* 286. — [2] *Joan.* I, 3. — [3] *Act.* II, 36. [4] — *Joan.* I, 14. — [5] *Tab. Lett.* VI, *p.* 25. — [6] *Ibid.* 232. — [7] *Iren. lib.* II, *c.* 43, *al.* 25, *n.* 3, *p.* 153. — [8] *Ibid.* 286.

insupportables qu'il n'y a qu'à s'étonner de ce qu'on les souffre.

Pour ce qui regarde Tertullien, quand il lui serait échappé d'employer une fois ou deux le mot de *faire*, au lieu de celui d'*engendrer*, il faudrait mettre cette négligence parmi celles que saint Athanase a remarquées dans les écrits de quelques anciens [1], *où une bonne intention supplée à une expression trop simple* et trop peu précautionnée. Car, au reste, Tertullien dans le livre le plus suspect, qui est celui contre Hermogène, a bien montré qu'à l'exemple des autres Pères il exceptait le Fils de Dieu du nombre des choses faites, comme celui par qui tout était fait [2]; et il ne dit pas absolument dans son livre contre Praxéas ce que le ministre lui a fait dire, que Dieu *a fait* son Fils et son Verbe. On peut bien dire, comme je l'ai remarqué [3], que Dieu est fait non absolument, mais, comme dit le Psalmiste, qu'*il est fait notre recours et notre refuge* [4]. Il est clair par toute la suite, que le *faire* de Tertullien [5] se dit en ce sens. Ce que le ministre ajoute, qu'ici *faire* signifie *former*, n'est pas meilleur, et ne sert qu'à faire voir de plus en plus qu'on se jette d'un embarras dans un autre, quand on veut toujours avoir raison; car on ne dira non plus dans le langage correct que Dieu ait formé son Fils ni son Saint-Esprit, parce que cela ressent quelque chose qui était informe auparavant : et il n'y a que M. Jurieu qu'une telle idée accommode. On dit, avec l'Ecriture, que le Fils est engendré; qu'il est né; et par un terme plus général qui convient aussi au Fils, on dit que le Saint-Esprit procède. Dieu, qui dispense comme il lui plaît selon les règles de sa sagesse la révélation de ses mystères, n'a pas voulu que nous en sussions davantage sur la procession du Saint-Esprit. On ne dit pas qu'il est né, car il serait Fils; et le Fils de Dieu ne serait pas unique comme il l'est selon l'Écriture : et c'est pourquoi le ministre ne devait pas dire en parlant du Fils ou du Saint-Esprit, que les anciens *les faisaient produits librement à l'égard de leur seconde naissance* [6]; car jamais ni dans l'Écriture, ni dans les auteurs ecclésiastiques, il n'entendra parler de la nativité du Saint-Esprit, ni de la première, ni de la seconde; puisqu'il en veut donner jusqu'à deux à celui qui n'en a pas même une seule. Un homme qui tranche si fort du théologien, et qui s'érige en arbitre de la théologie de son parti, où il dit tout ce qu'il lui plaît sans être repris, ne devait pas ignorer ces exactitudes du langage théologique formé sur l'Écriture et sur l'usage de tous les siècles.

Ainsi manifestement il ne lui reste aucune réplique contre les tolérants. Il n'y a plus de proposition si hardie et si téméraire contre la personne du Fils de Dieu, qui ne doive passer; s'il est permis non de tolérer, mais d'approuver expressément celle qui le met au rang des choses faites. Si le symbole de Nicée n'est pas une règle, on dira et on pensera impunément tout ce qui viendra dans l'esprit; on sera contraint de se payer des plus vaines subtilités; et ce qu'on aura souffert au ministre Jurieu, le grand défenseur de la cause, sera la loi du parti.

Enfin, ma preuve est complète. Il est plus clair que le jour que le ministre n'a pu établir les variations qu'il cherchait dans l'ancienne Église, sans renverser tous les fondements de sa propre communion. Son argument foudroyant s'en va en fumée : il ne faut plus qu'il cherche de variations dans la véritable Église, puisque celle-ci qu'il croyait la plus certaine lui échappe; et tous ses efforts n'ont abouti qu'à donner gain de cause aux tolérants : ainsi il tombe à leurs pieds défait par lui-même, et percé de tous les coups qu'il a voulu me porter.

Cependant, pour étourdir le lecteur, il met les emportements et les vanteries à la place des raisons. Car, à l'entendre, je suis accablé sous ce terrible argument : « M. de Meaux n'y répond, dit-il [1], que par « des puérilités et par des injures. Il a fait précisé« ment comme une bête de charge, qui, tombant écra« sée sous son fardeau, crève, et en mourant jette « des ruades pour crever ce qu'elle atteint. » Je n'ai rien à lui répliquer, sinon qu'il a toujours de nobles idées. Vous pouvez juger par vous-mêmes, mes chers frères, si je me donne une seule fois la liberté de m'épancher en des faits particuliers, ou de sortir des bornes d'une légitime réfutation. Mais, pour lui, qui le peut porter à raconter tant de faits visiblement calomnieux qui ne font rien à notre dispute, si ce n'est qu'il veut la changer en une querelle d'injures? « Son zèle, dit le minis« tre (c'est de moi qu'il parle), paraît grand pour « la divinité de Jésus-Christ : qui n'en serait édi« fié? Il y a pourtant des gens qui croient que tout « cela n'est qu'une comédie; car des personnes de la « communion de l'évêque de Meaux lui ont rendu « méchant témoignage de sa foi. » Mais par quelle règle de l'Évangile lui est-il permis d'inventer de tels mensonges? Est-ce qu'il croit que dès qu'on n'est pas de même religion, ou qu'on écrit contre quelqu'un sur cette matière, il n'y a plus, je ne dirai pas de mesures, d'honnêteté et de bienséance, mais de vérité à garder; en sorte qu'on puisse mentir impunément, et imputer tout ce qu'on veut à son adversaire? ou bien, quand on n'en peut plus, qu'on soit en droit pour se délasser, de lui dire qu'il ne croit pas la divinité de Jésus-Christ, et qu'il fait de la religion une comédie? « Des gens « de ma communion me rendent mauvais témoi« gnage sur ma foi. » Qui sont-ils, ces gens de ma communion? Depuis vingt ans que je suis évêque, quoique indigne, et depuis trente ou trente-cinq ans que je prêche l'Évangile, ma foi n'a jamais souffert aucun reproche : je suis dans la communion et la charité du pape, de tous les évêques, des prêtres, des religieux, des docteurs, et enfin de tout le monde sans exception; et jamais on n'a ouï de ma bouche

[1] *Orat.* 3 *et* 4. — [2] *Cap.* 19 *et seq.* — [3] *I*[er]. *Avert. p.* 181. — [4] *Ps.* IX, 10. — [5] *Adv. Prax. n.* 9. — [6] *Tab. Lett.* VI, *p.* 265.

[1] *Tab. Lett.* VI, *p.* 280.

si longtemps aux mains avec un homme aussi décrié, même parmi les honnêtes gens de son parti, que le ministre à qui j'ai affaire, peuvent s'assurer qu'après avoir ajouté ce dernier éclaircissement aux matières très-essentielles qu'il m'a donné lieu de traiter, je ne reprendrai plus la plume contre un tel adversaire, et je lui laisserai *multiplier ses paroles*, et *répandre* à son aise *ses confusions*.

ÉTAT PRÉSENT
DES CONTROVERSES

ET DE LA RELIGION PROTESTANTE,

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE DU SIXIÈME AVERTISSEMENT CONTRE M. JURIEU.

MES CHERS FRÈRES,

Les égarements de votre ministre nous ont menés plus loin que je ne pensais : il ne faut pas le quitter sans en examiner les causes ; puisque même cette recherche nous conduit naturellement à la troisième partie de ce dernier Avertissement, où nous avons promis de représenter l'état présent de nos controverses et de toute la religion protestante.

Je dis donc que ce qui produit les variations, les incertitudes, les égarements de ce ministre et tous les autres excès de sa licencieuse théologie, c'est la constitution de la réforme, qui n'a ni règle ni principe ; et que, par la même raison que tout le corps n'a rien de certain, la doctrine des particuliers ne peut être qu'irrégulière et contradictoire.

Il ne faut point se jeter ici dans une longue controverse, mais seulement se souvenir que la réforme a été bâtie sur ce fondement, qu'on pouvait retoucher toutes les décisions de l'Église et les rappeler à l'examen de l'Écriture, parce que l'Église se pouvait tromper dans sa doctrine, et n'avait aucune promesse de l'assistance infaillible du Saint-Esprit : de sorte que ses sentiments étaient des sentiments humains, sans qu'il restât sur la terre aucune autorité vivante et parlante, capable de déterminer le vrai sens de l'Écriture, ni de fixer les esprits sur les dogmes qui composent le christianisme. Tel a été le fondement, tel a été le génie de la réforme ; et Calvin l'a parfaitement expliqué, lorsque s'objectant à lui-même que, par la doctrine qu'il enseignait, tous les jugements de l'Église, et ses conciles les plus anciens, les plus authentiques devenaient sujets à la révision, en sorte « que tout le monde indifféremment pût recevoir ou rejeter ce qu'ils auront établi : » il répond « que leur décision pouvait servir de préjugé ; mais néanmoins dans le fond qu'elle n'empêchait pas l'examen[1]. »

Je n'ai pas besoin d'examiner si cette doctrine est bonne ou mauvaise : ce qu'il y a de bien certain, c'est qu'aussitôt que Luther et Calvin la firent paraître, on leur prédit qu'en renversant le fondement sur lequel se reposait la foi des peuples, les anciennes décisions de l'Église ne tiendraient pas plus que les dernières ; puisque, si l'autorité en était divine, elle attirait un respect égal à tous les siècles ; et, si elle ne l'était pas, l'antiquité des premières ne les mettait pas à couvert des inconvénients où toutes les choses humaines étaient exposées.

Par ce moyen, il était visible que les articles de foi s'en iraient les uns après les autres ; que les esprits, une fois émus, et abandonnés à eux-mêmes, ne pourraient plus se donner de bornes : ainsi, que l'indifférence des religions serait le malheureux fruit des disputes qu'on excitait dans toute la chrétienté, et enfin, le terme fatal où aboutirait la réforme.

L'expérience fit bientôt voir la vérité de cette prédiction. Les innovations de Luther attirèrent celles de Zuingle et de Calvin : on avait beau dire de part et d'autre que l'Écriture était claire ; on n'en disputait pas avec moins d'opiniâtreté, et personne ne cédait[1]. Quand les luthériens, qui étaient la tige de la réforme, désespérant de ramener par la prétendue évidence des livres divins ceux qui la divisaient dans sa naissance, voulurent en venir à l'autorité et faire des décisions contre les nouveaux sacramentaires, on leur demanda de quel droit, et s'ils voulaient ramener l'autorité de l'Église dont ils avaient tous ensemble secoué le joug[2]. Le bon sens favorisait cette réplique : Mélanchton, qui sentait le faible de son Église prétendue, empêchait autant qu'il pouvait qu'on ne fît ces décisions, que la propre constitution de la réforme rendrait toujours méprisables : il ne voyait cependant aucun moyen ni de terminer les disputes ni de les empêcher de s'accroître, si loin qu'il portât ses regards par sa prévoyance : il ne découvrait « que d'affreux combats de théologiens, et des guerres plus impitoyables que celles des Centaures[3]. » Les disputes sociniennes avaient déjà commencé de son temps : mais il connut bien, au mouvement qu'il remarquait dans les esprits, qu'elles seraient un jour poussées beaucoup plus loin : « Bon Dieu ! disait-il[4], quelle tragédie verra la postérité, si on vient un jour à remuer ces questions, si le Verbe, si le Saint-Esprit est une personne ! » Il s'en est bien remué d'autres : presque tout le christianisme a été mis en question : les sociniens inondent toute la réforme, qui n'a point de barrière à leur opposer ; et l'indifférence des religions s'y établit invinciblement par ce moyen.

Pour en être persuadé il ne faut qu'entendre M. Jurieu, et écouter les raisons qui l'obligent à entreprendre ce parti. C'est premièrement le nombre infini de ceux dont il est formé. Car il y range les tolérants, peuple immense dans la réforme, qu'il appelle des indifférents ; parce qu'ils vont à la tolérance universelle des religions sous la conduite d'Épiscopius et de Socin.

On sait assez sur ce point la pente de l'Angleterre

[1] *Instit. liv.* 4, *c.* 9.

[1] *Hist. des Var. liv.* II. — [2] *Var. liv.* VIII. — [3] *Lib.* 4. *Ep.* 11. *Var. liv.* V, *p.* 698. — [4] *Ibid.*

et de la Hollande. Mais nous apprenons de M. Jurieu que nos prétendus réformés n'étaient pas exempts d'un si grand mal. Ils n'osaient le faire paraître dans un royaume où les catholiques les éclairaient de trop près pour leur permettre de donner un libre essor à leurs sentiments. Mais enfin, dit M. Jurieu, « le rideau a été tiré, l'on a vu le fond de l'iniquité ; « et ces messieurs se sont presque entièrement dé- « couverts, depuis que la persécution les a dispersés, « en des lieux où ils ont cru pouvoir s'ouvrir avec li- « berté[1]. » Voilà un aveu sincère, qui fait bien voir à la France ce qu'elle cachait dans son sein, pendant qu'elle y portait tant de ministres. Nous en soupçonnions quelque chose; et M. d'Huissau, ministre de Saumur, célèbre dans la réforme pour en avoir recueilli la discipline, publia, il y a quinze ou vingt ans, une *Réunion du christianisme* sur le pied de la tolérance universelle, sans en exclure aucuns hérétiques, pas même les sociniens. Ce ministre fut déposé : et, encore qu'on fût averti de bien des endroits, que ce feu couvait sous la cendre plutôt qu'il n'était éteint dans la réforme, nous avions peine à croire qu'il y fût si grand. Mais aujourd'hui M. Jurieu nous ouvre les yeux : il nous apprend que M. Pajon, ministre d'Orléans, fameux dans son parti par sa réponse aux Préjugés légitimes de M. Nicole contre les calvinistes [2], et ceux qui établissaient avec lui toute l'opération de la grâce dans la seule proposition de la parole de Dieu, en niant l'opération et l'influence du Saint-Esprit dans les cœurs, étaient de ces sociniens cachés et de ces indifférents, qui, dit-il, « for- « maient, dans les Églises réformées de France, « depuis quelques années, ce malheureux parti où « l'on conjurait contre le christianisme[3]. » Ce n'était donc plus seulement contre l'Église romaine; c'était contre le christianisme en général que la réforme s'armait secrètement. Le ministre voudrait bien nous faire accroire que la persécution qu'on faisait à la prétendue réforme, l'empêchait de réprimer ces ennemis cachés de la religion chrétienne : mais, au contraire, c'était manifestement la crainte des catholiques qui les tenait dans le silence; car n'y ayant que le calvinisme qui fût toléré dans le royaume, les nouveaux pélagiens, les nouveaux paulianistes, et, en un mot, les sociniens et les indifférents avaient tout à craindre. Ils n'avaient donc garde de paraître tant qu'ils étaient parmi nous; et aussi n'ont-ils éclaté qu'à leur dispersion, quand ils se sont trouvés dans des pays *où*, comme dit M. Jurieu, *ils ont eu la liberté de parler*[4]; c'est-à-dire dans les pays où la réforme dominait.

Voilà donc manifestement *cette cabale toute socinienne*, comme l'appelle M. Jurieu[5], *qui ne tendait pas à moins qu'à ruiner le christianisme* : la voilà, dis-je, fortifiée par le soutien qu'elle trouve dans les pays protestants, où les réfugiés de France ont été dispersés. « Les jeunes gens, dit notre ministre[6], « venus tout nouvellement de France, gros de la « tolérance universelle de toutes les hérésies et de « leur esprit de libertinage, ont cru que c'était ici « le vrai temps et le vrai lieu d'en accoucher. » C'est ainsi que la jeunesse était élevée parmi nos prétendus réformés. Elle *était grosse* de l'indifférence des religions; et ce monstre, que les lois du royaume ne lui permettaient pas d'enfanter en France, a vu le jour, aussitôt que cette jeunesse *libertine*, comme l'appelle M. Jurieu[1], a respiré en Hollande un air plus libre.

Combien est puissante cette secte dans le pays où écrit M. Jurieu, on peut le juger par la préface de son livre *Des deux Souverains*. « Aujourd'hui, dit-il [2], le « monde est plein de ces indifférents et particulière- « ment DANS CES PROVINCES : les sociniens et les « remontrants le sont de profession : MILLE AUTRES le sont d'inclination. » Il ne faut donc point s'étonner si les réfugiés français sont enfin *accouchés de ce nouveau* dogme dans un pays si favorable à sa naissance; et on peut croire que le ministre ne parlerait pas de cette manière d'un pays qui lui a donné une retraite si avantageuse, si la force de la vérité ne l'y obligeait.

C'est en vain qu'il s'efforce ailleurs de diminuer cette cabale de la jeunesse française, en supprimant le grand nombre de ministres qui la *composent*. » « Le nombre, dit-il[3], n'en est pas *grand, et le soup-* « *çon ne doit pas tomber sur tant de bons pas-* « teurs qui sont sortis de France. » Mais le mal éclate malgré lui: ce qui lui fait dire à lui-même « qu'on « fait publiquement les éloges de ces livres qui éta- « blissent la charité dans la tolérance du paganisme, « de l'idolâtrie et du socinianisme : » et encore : « Notre « langue n'était pas encore souillée de ces abomina- « tions; mais DEPUIS NOTRE DISPERSION, la terre est « couverte de livres français qui établissent ces héré- « sies [4]. » Ainsi les indifférents n'osaient se déclarer étant en France, et on voit toujours que la dispersion a fait éclore le mal qu'ils tenaient caché. Depuis ce temps, poursuit-il[5], « on voit passer dans « les mains de tout le monde les pièces qui établis- « sent cette tolérance universelle, laquelle enferme « la tolérance du socinianisme : et on voit sensible- « ment les tristes progrès que ces méchantes maxi- « mes font sur les esprits. » Le mal gagne déjà les parties nobles : « quand, dit-il[6], le poison com- « mence à passer aux parties nobles, il est temps « d'aller aux remèdes : outre que le nombre de ces « indifférents se multiplie PLUS QU'ON NE L'OSE « DIRE : » par où on voit tout ensemble non-seulement la grandeur du mal, mais encore *qu'on n'ose le dire*; de peur de faire paraître la faiblesse de la réforme, que sa propre constitution entraîne dans l'indifférence des religions. Cependant, quoiqu'on dissimule et qu'on n'ose pas avouer combien *ces indifférents* s'accroissent au milieu de la réforme, on est forcé d'avouer que ce n'est rien de moins qu'un torrent dont il faut arrêter le cours. « Ce qui est « très-certain, poursuit le ministre[7], c'est qu'il est « temps de s'opposer à ce TORRENT IMPUR, et de « découvrir les pernicieux desseins des disciples

[1] *Tab. Lett.* I, *p.* 8. — [2] *Examen des Préjugés légitimes.* — [3] *Tab. du Socin. Lett.* I, *p.* 6. — [4] Ibid. *p.* 8. — [5] Ibid. *p.* 5, 6. — [6] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 479.

[1] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 479. — [2] *Des droits des deux Souverains.* Avis au lecteur. — [3] *Tab. Lett.* VI, *p.* 8. — [4] *Ibid. p.* 46. — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid. p.* 9. — [7] *Ibid. p.* 11.

« d'Episcopius et de Socin : il serait à craindre que « nos jeunes gens ne se laissassent corrompre : et « il se trouverait que notre dispersion aurait servi « à nous faire ramasser LA CRASSE ET LA LIE des « autres religions. »

Il est bien aisé d'entendre ce qui l'a jeté dans cette crainte. En un mot, c'est qu'il appréhende que la dispersion déjà prête à enfanter, comme il disait, l'indifférence des religions, n'achève de se gâter dans les pays où la liberté de dogmatiser n'a point de bornes, et par là ne vienne en effet à ramasser en Angleterre et en Hollande *la crasse des fausses religions*, dont on sait que ces pays abondent. Car d'abord, pour ce qui regarde l'Angleterre, « ces « dispersés l'ont trouvée, dit-il[1], sous des princes « papistes ou sans religion, qui étaient bien aises de « voir l'indifférence des religions et l'hérésie s'intro- « duire parmi les protestants, afin de les ramener plus « aisément à l'Église romaine. » C'est bien fait de charger de tout les princes *papistes;* car l'indifférence des religions était sans doute le meilleur moyen pour induire les esprits à la religion catholique, c'est-à-dire, à la plus sévère et la moins tolérante de toutes les religions. Mais laissons M. Jurieu raisonner comme il lui plaira; laissons-lui caractériser à sa mode les deux derniers rois d'Angleterre; qu'il fasse, s'il peut, oublier à tout l'univers ce que Hornebec et Hornius auteurs protestants, ont écrit des indépendants et des principes d'indifférence qu'ils ont laissés dans cette île : et qu'il impute encore à l'Église romaine cette effroyable multiplicité de religions qui naissaient tous les jours, non pas sous ces deux rois que le ministre veut accuser de tout le désordre, mais durant la tyrannie de Cromwel, lorsque le puritanisme et le calvinisme y ont été le plus dominants. Sans combattre les raisonnements de notre ministre, je me contente du fait qu'il avoue. Quoi qu'il en soit, l'indifférence des religions avait la vogue en Angleterre quand les dispersés y sont arrivés, et si nous pressons le ministre de nous en dire la cause, il nous avouera franchement que c'est qu'on y estime Épiscopius. « C'est, dit-il[2], ce qui a donné « lieu aux hétérodoxes de deçà la mer de calomnier « l'Église anglicane. Ils ont dit qu'on y expliquait « publiquement Épiscopius dans leurs universités « et qu'on n'y faisait pas de façon de tirer les soci- « niens du nombre des hérétiques. C'est, poursuit « M. Jurieu, ce qui m'a été dit à moi-même par « une infinité de gens. Cette fausse accusation est le « fruit du commerce trop étroit que quelques théo- « logiens anglais ont eu avec les œuvres d'Épisco- « pius. » A la fin donc il avouera que c'est par principes, à l'exemple d'Épiscopius, que l'Angleterre devient indifférente. Ce n'est pourtant que *quelques théologiens anglais*. Car il faut toujours exténuer le mal, et couvrir autant qu'on pourra la honte de la réforme chancelante, qui ne sait plus ce qu'elle veut croire, ni presque même si elle veut être chrétienne; puisqu'elle embrasse une indifférence qui, selon M. Jurieu, ne tend à rien moins qu'à renverser, le christianisme. En effet, quoi qu'il puisse dire de ce petit nombre de théologiens défenseurs d'Épiscopius, le nombre en est assez grand pour faire penser *a une infinité de gens*, qui en ont assuré M. Jurieu, que l'Angleterre ne faisait point de façon de déclarer son indifférence, *et de tirer les sociniens du nombre des hérétiques.*

[1] *Tab. Lett.* VI, *p.* 8. — [2] *Ibid. p.* 10.

Voilà pour ce qui regarde l'Angleterre, où l'on voit que les dispersés indifférents ont trouvé le champ assez libre : voyons ce qu'ils auront trouvé en Hollande. « Ils ont abusé, dit notre ministre[1], de la tolé- « rance politique qu'on avait ailleurs pour les dif- « férentes sectes : » nous entendons ce langage et la liberté de ces pays-là, qui a fait dire, comme on vient de voir, à M. Jurieu que *tout est plein d'indifférents dans ces provinces*[2]. M. Basnage n'en a pas moins dit, puisqu'il nous assure que *l'hérétique n'a rien à craindre* dans ces bienheureuses contrées[3] : et *sans besoin d'édits pour s'y maintenir*, tout y est tranquille pour lui. Mais cette *tolérance politique*, dont on prétend que les dispersés ont abusé[4], va bien plus loin qu'on ne pense, puisque, selon M. Jurieu[5], ceux qui l'établissent « ne « vont pas à moins qu'à ruiner les principes du vé- « ritable christianisme,..... à mettre tout dans l'in- « différence, et à ouvrir la porte aux opinions les « plus libertines : » ce que le même ministre confirme en ajoutant, un peu après[6], « que par là on ouvre « la porte au libertinage, et qu'on veut se frayer le « chemin à l'indifférence des religions. »

Ainsi la tolérance civile, c'est-à-dire, l'impunité accordée par le magistrat à toutes les sectes, dans l'esprit de ceux qui la soutiennent est liée nécessairement avec la tolérance ecclésiastique; et il ne faut pas regarder ces deux sortes de tolérances comme opposées l'une à l'autre, mais la dernière comme le prétexte dont l'autre se couvre. Si on se déclarait ouvertement pour la tolérance ecclésiastique, c'est-à-dire, qu'on reconnût tous les hérétiques pour vrais membres et vrais enfants de l'Église, on marquerait trop évidemment l'indifférence des religions. On fait donc semblant de se renfermer dans la tolérance civile. Qu'importe en effet, à ceux qui tiennent toute religion pour indifférente, que l'Église les condamne? Cette censure n'est à craindre qu'à ceux qui ont des Églises, des chaires, ou des pensions ecclésiastiques à perdre : quant aux autres indifférents, pourvu que le magistrat les laisse en repos, ils jouiront tranquillement de la liberté qu'ils se donnent à eux-mêmes de penser tout ce qu'il leur plaît, qui est le charme par où les esprits sont jetés dans ces opinions libertines. C'est pourquoi ils font tant de bruit, lorsqu'on excite contre eux le magistrat : mais leur dessein véritable est de cacher l'indifférence des religions sous l'apparence miséricordieuse de la tolérance civile.

C'est ce qui fait dire à M. Jurieu, que « de tous « les voiles derrière lesquels se cachent les indif- « férents, le dernier et le plus spécieux c'est celui

[1] *Tab. Lett.* I, *p.* 8. — [2] *Droits des deux Souver. Préf.* [3] Ci-dessus. — [4] *Basn. T.* I, *c.* 6, *p.* 492. — [5] *Tab. Lett.* VIII; *p.* 369. — [6] *Ibid. p.* 402.

« de la tolérance civile[1]. » Elle ne fait donc pas, encore un coup, dans la réforme un parti opposé à celui de l'indifférence des religions, mais *le voile sous lequel se cachent* les indifférents, et le masque dont ils se déguisent.

Mais si cela est, comme il est certain, et que le ministre le prouve par des arguments démonstratifs, on peut juger combien est immense le nombre des indifférents dans la réforme; puisqu'on y voit les défenseurs de la tolérance civile se vanter publiquement qu'*ils sont mille contre un*[3]. Et que ce ne soit pas à tort qu'ils s'en glorifient, l'embarras de M. Jurieu me le fait croire : car écoutons ce qu'il leur répond : « Ils se font, dit-il[4], un plaisir de « voir je ne sais combien de gens qui paraissent les « flatter; et cela leur fait dire qu'ils sont mille con- « tre un : mais depuis quel temps et en quel pays? « Je leur soutiens qu'avant les sociniens et les ana- « baptistes, il n'y a pas eu un seul docteur de marque « qui ait appuyé leur sentiment. » Il ne s'agit pas de savoir ce qu'on pensait sur la tolérance avant les sociniens et les anabaptistes; c'est-à-dire, si je ne me trompe, avant que le nombre en fût grossi au point qu'il est : il s'agit de répondre, s'il est vrai que les tolérants soient aujourd'hui *mille contre un,* comme ils s'en vantent : le ministre n'ose le nier, « et ne s'en tire qu'en biaisant. Nous sommes, di- « sent-ils, mille contre un : c'est, répond-il[5], une « fausseté; et je ne connais pas de gens fort distin- « gués qui soient dans ce sentiment. » Quelque beau semblant qu'il fasse, et malgré le démenti qu'il leur donne, il biaise encore : les indifférents qu'il attaque se vantent, à ce qu'il dit, de la multitude, et il leur répond sur *les gens de marque*, sur la distinction des personnes. Mais si on lui demandait comment il définirait ces gens distingués, il biaiserait encore beaucoup davantage; et on ne voit que trop, quoi qu'il en soit, que l'indifférence prend une force invincible dans la réforme, et que c'est là ce *torrent impur* auquel M. Jurieu s'oppose en vain.

Mais les actes du synode Vallon, tenu à Amsterdam le 23 août et les jours suivants de l'an 1690, achèvent de démontrer combien ce torrent est enflé et impétueux. Trente-quatre ministres de France réfugiés en Angleterre se plaignent à ce synode du « scandale que leur causent ces ministres réfugiés, « qui, étant infectés de diverses erreurs, travaillent, « disent-ils[6], à les semer parmi le peuple. Ces er- « reurs, poursuivent-ils, ne vont à rien moins qu'à « renverser le christianisme, puisque ce sont celles « des pélagiens et des ariens, que les sociniens ont « jointes à leurs systèmes dans ces derniers siècles. » On voit qu'ils parlent en mêmes termes que le ministre Jurieu, et qu'ils reconnaissent comme lui la ruine du christianisme dans ces erreurs. Mais le reste s'explique encore beaucoup mieux. « Il y en a, « continuent-ils, qui soutiennent ouvertement ces « erreurs : il y en a d'autres qui se cachent sous le voile « d'une tolérance sans bornes. Ceux-ci ne sont guère « moins dangereux que les autres; et l'expérience « a fait voir jusqu'ici que ceux qui ont affecté une « si grande charité pour les sociniens, ont été soci- « niens eux-mêmes, ou n'ont point eu de religion. » « Enfin le péril est si grand, « et la licence est ve- « nue à un tel point, qu'il n'est plus permis aux « compagnies ecclésiastiques de dissimuler, et que « ce serait rendre le mal incurable que de n'y apporter « que des remèdes palliatifs. »

Il ne faut donc plus cacher l'état triomphant où l'indifférence, qui est une branche du socinianisme, se trouve aujourd'hui dans la réforme sous le nom et sous la couleur de la tolérance, puisque les ministres qui sont à Londres crient à ceux qui sont en Hollande, qu'il est temps d'en venir aux *derniers* remèdes : et ce qu'il y a de plus remarquable dans leur plainte, c'est que nous ne voyons point, dans cette lettre de Londres, la souscription de plusieurs ministres des plus fameux que nous connaissons : on sait d'ailleurs que ces trente-quatre qui ont signé la lettre ne font qu'une très-petite partie des ministres réfugiés en Angleterre. Le silence des autres fait bien voir quel est le nombre qui prévaut, et ce que la France nourrissait, sans y penser, de sociniens ou d'indifférents cachés pendant qu'elle tolérait la réforme.

Telle est la plainte que les trente-quatre réfugiés d'Angleterre portent au synode d'Amsterdam contre les indifférents : mais la réponse que fait le synode montre encore mieux combien est grand ce parti; puisqu'on en parle comme d'un *torrent* dont il faut arrêter le cours[1]. On voit même qu'en Angleterre ces réfugiés dont on se plaint *poussent leur hardiesse jusqu'à débiter leurs impiétés en public, les prêchant ouvertement;* ce qui montre combien ils se sentent soutenus : et en effet on n'entend point dire qu'ils soient déposés.

Il ne faut pas s'imaginer que ce mal ne soit qu'en Angleterre. Les réfugiés de ce pays-là écrivent au synode Vallon, qu'il y en a en Hollande *de ce caractère*[2]; et le synode lui-même parle ainsi dans sa décision : « Nous apprenons par les mémoires et « les instructions de plusieurs Églises, que quelques « esprits inquiets et téméraires sèment dans « le public et dans le particulier des erreurs capita- « les, et d'autant plus dangereuses que sous le nom « affecté de la charité et de la tolérance, *elles ten-* « dent à faire glisser dans l'âme des *simples* le poi- « son du socinianisme et l'indifférence des religions. « Les avis ne viennent donc pas d'Angleterre seulement, mais encore *de plusieurs Églises* des Pays-Bas protestants : le mal se répand partout en deçà et au delà de la mer; et on exhorte les fidèles *à résister courageusement à ce torrent*[3]. C'est donc toujours *un torrent* dont le cours menace la réforme: le synode aussi n'épargne rien de ce qui dépend *de sa lumière et de son autorité* : il suspend, il excommunie; il suscite de tous côtés des observateurs pour veiller sur ce qui se dit, non-seulement dans

[1] *Tab. Lett.* VIII, *art.* I, *p.* 398. — [2] *Ibid. et suiv.* — [3] *Ibid.* 475, 495. — [4] *Ibid.* — [5] *P.* 558. — [6] *Lettres écrites au Syn. d'Amst. par plus. Min. réfug. à Londres. Tab. Lett.* VIII, *p.* 559.

[1] *Tab. Lett.* VI, *p.* 563. — [2] *P.* 560. — [3] *P.* 567.

les chaires, mais encore dans les conversations : il autorise autant qu'il se peut les dénonciateurs; il fait en un mot ce que la réforme a tant blâmé dans la conduite de Rome, et ce qu'elle a tant appelé une tyrannie, une gêne des consciences. Encore n'est-ce pas assez; et voici à quoi les exhorte M. Jurieu. « Il est juste, leur dit-il[1], afin que peu de gens soient suspects, que vous employiez des voies sûres et non équivoques pour distinguer les innocents des coupables. Les mesures que vous avez prises dans votre dernière assemblée (c'est celle dont on vient de voir la sévérité), quelque bien concertées qu'elles paraissent, ne se trouvent pas encore suffisantes pour découvrir les ennemis de nos vérités, et pour soumettre ces esprits qui méprisent vos derniers règlements avec tant de hauteur. C'est pourquoi j'espère, poursuit-il, que dans votre prochaine assemblée vous prendrez des résolutions encore plus fortes et plus efficaces pour arrêter le mal : » par où nous voyons tout ensemble et le peu d'effet du synode d'Amsterdam, et les nouvelles rigueurs qu'on prépare, non plus pour punir les tolérants déclarés, mais pour les discerner et les découvrir comme gens qui se cachent. La réforme change de méthode : tout s'y échauffe : ceux qu'on ne pourra convaincre d'être hérétiques, seront recherchés, seront punis comme suspects, rien ne sera à couvert de l'inquisition que M. Jurieu veut établir.

On demandera peut-être ici quel rapport il y a ou de l'indifférence au socinianisme, ou du socinianisme à l'indifférence : c'est ce que M. Jurieu explique très-nettement, lorsqu'il dit que la méthode des sociniens, qu'il entreprend de combattre, est d'insinuer, d'abord « qu'il ne s'agit de rien d'important entre eux et les autres protestants qui ont abandonné le papisme : que ce sont des disputes très-légères, et qu'on peut croire là-dessus tout ce que l'on veut[2]. Quand cela est fait, continue-t-il, et qu'ils ont persuadé que le socinianisme est une religion où l'on peut se sauver, il ne leur est pas difficile d'achever et de pousser les esprits dans la religion socinienne : parce que le socinianisme est une religion de plain-pied, qui lève toutes les difficultés et aplanit toutes les hauteurs : » ce qui fait, conclut-il, « qu'on est bien aise de trouver un lieu où l'on puisse se sauver, sans être obligé de croire tant de choses qui incommodent l'esprit et le cœur. » On ôte tous les mystères, on éteint les feux éternels, et on ne cherche qu'à se mettre au large. C'est ainsi que l'indifférence et le socinianisme sont liés, et il est aisé de comprendre que ce torrent débordé de sociniens ou d'indifférents dont la réforme se plaint elle-même et qu'elle ne peut retenir, entraîne naturellement les esprits *à cette religion de plain-pied qui aplanit toutes les hauteurs* du christianisme.

Pour exténuer un mal à qui la réforme prépare déjà d'extrêmes remèdes, le ministre voudrait nous faire accroire qu'il nous est commun avec elle. « La communion de Rome a senti, dit-il[1], ce torrent d'impiété qui a presque inondé toute l'Église : ce qui a obligé ses auteurs à écrire plusieurs ouvrages pour prouver la vérité de la religion chrétienne. » Sur ce fondement il nous donne « des déistes à la cour et des sociniens dans l'Église en assez grand nombre : » en sorte que nous n'avons rien à reprocher à la réforme de ce côté-là. Pour rendre les choses égales, il faudrait encore nous nommer les royaumes catholiques où l'on prêche publiquement le socinianisme et l'indifférence; les conciles qu'on y tient contre ces erreurs, et les moyens extraordinaires dont on croit y avoir besoin pour en exterminer les sectateurs. Du moins peut-on assurer que les sociniens font peu de bruit dans le monde; et pour moi, qui pourrais peut-être en rencontrer quelques-uns, s'il y en avait dans l'Église autant que dit le ministre, je n'en puis pas nommer un seul. Mais après tout, et pour le prendre de plus haut, la question n'est pas de savoir si le nombre des indifférents, c'est-à-dire, celui des impies s'augmente dans la chrétienté, et s'il peut y en avoir de cachés parmi nous : ce qu'il faut examiner, c'est d'où cette race est venue, de quel principe elle est née, et pourquoi elle se déclare hautement parmi les protestants. D'abord on avouera, pour peu qu'on ait de bonne foi, que l'Église romaine y est opposée par sa propre constitution. Une Église qui pose pour fondement qu'il n'y a de vie ni de salut que dans sa communion, sans doute est opposée par sa nature à l'indifférence des religions. Une Église qui a pour règle de la foi, qu'elle doit avoir aujourd'hui celle qu'elle avait hier, qui croit que celle d'hier est celle de tous les siècles passés et futurs, en sorte que la vérité régnera éternellement dans sa communion, et qu'il y a une promesse divine qui l'en assure, est incompatible par son propre fond avec toutes les nouveautés; et d'autant plus opposée à celle des sociniens et des tolérants ou indifférents que leurs innovations sont plus hardies. Qu'on vienne dire à une telle Église qu'elle ne doit pas adorer le Fils de Dieu autant que le Père, ou que Jésus-Christ n'est pas proprement un rédempteur qui ait vraiment satisfait pour elle et payé un prix infini; ou que l'enfer n'est pas éternel comme la béatitude qui nous est promise; ou qu'on puisse trouver son salut autre part qu'avec Jésus-Christ et son Église : elle bouchera ses oreilles pour ne point ouïr de tels blasphèmes, et repoussera de toute sa force ces novateurs avec un concours universel : il faut qu'ils sortent ou qu'ils se cachent si bien, qu'il ne leur reste d'asile que celui de l'hypocrisie, qui se condamne elle-même à des ténèbres éternelles. Voilà où en sont réduits tous les novateurs dans l'Église catholique. Qu'on laisse reposer les peuples sur cette foi et sur la promesse divine, jamais les nouveautés ne seront seulement écoutées. Mais que l'on commence à dire avec la réforme, qu'il y a sept ou huit cents ans, plus ou moins, que l'erreur et l'idolâtrie règnent dans l'Église, c'en est fait; la chaîne est

[1] *Tab. Lett.* VIII, p. 397. — [2] *P.* 12, 13.

[1] *Tab. Lett.* I, *p.* 11, 12.

rompue ; la promesse est anéantie ; on ne tient plus à la succession. L'Antechrist, qui ne commençait qu'au septième ou huitième siècle, si l'on veut, prendra naissance au cinquième et en la personne de saint Léon : si l'on veut, la corruption aura commencé au concile de Nicée : ce sera plus tôt, si l'on veut, et dès le temps qu'on a condamné Paul de Samosate, qui niait la préexistence du Fils de Dieu : il n'y a plus de digues à opposer à cette pente secrète qui porte l'esprit de l'homme à cette religion *de plain-pied*, qui supprime tout l'exercice de la foi ; et tout devient indifférent.

Qu'ainsi ne soit : mettons aux mains un de ces protestants indifférents, sociniens, pajonistes, arminiens, si l'on veut, car tous ces noms symbolisent forts, avec quelque bon réformé, avec M. Jurieu lui-même ; et voyons s'il pourra le vaincre par les principes communs de la réforme. Cet indifférent a trois règles : la première : *Il ne faut connaître nulle autorité que celle de l'Écriture :* celle-là seule est divine : ne me parlez ni d'Église, ni d'antiquité, ni de synode : ce sont tous moyens papistiques ; et la réforme m'apprend que tout cela n'est pas ma règle. La seconde règle de notre indifférent : *l'Écriture pour obliger doit être claire ;* ce qui ne parle qu'obscurément ne décide rien et ne fait qu'ouvrir le champ à la dispute : telle est la seconde règle de l'indifférent. La troisième et la dernière : « Où « l'Écriture paraît enseigner des choses inintelligi- « bles et où la raison ne peut atteindre, comme « une Trinité, une incarnation, et le reste ; il faut « la tourner au sens dont la raison peut s'accommo- « der, quoiqu'on semble faire violence au texte. » Tout roule sur ces trois maximes : mais voyons un peu plus dans le détail comment les indifférents les emploient, et si les vieux réformés pourront les nier ou en éviter les conséquences.

Par la première maxime, *Nulle autorité que celle de l'Écriture,* ils excluent d'abord toutes les Confessions de foi de la réforme, parce qu'elles sont faites, reçues, autorisées par des hommes sujets à errer comme les autres. Quand donc les trente-quatre réfugiés d'Angleterre pressent le synode d'Amsterdam de réduire les proposants et les ministres à la *Confession Belgique ;* premièrement, ils ne disent rien : car ils ne veulent les y soumettre *que dans les articles capitaux*, sans expliquer quels ils sont [1]. Secondement, ils demandent qu'on impose *à ces proposants et à ces ministres* un joug humain, et qu'on leur ôte la liberté que l'Évangile réformé leur a donnée de tout examiner, et même les résolutions et les décisions les plus authentiques de l'Église.

Cette raison met à couvert nos indifférents de la décision du synode même, lorsqu'il leur défend « de rien supporter de ce qui pourra contrevenir à « la doctrine enseignée dans la parole de Dieu, dans « la Confession de foi, et dans le synode national « de Dordrect [2] : » car d'abord la parole de Dieu visiblement n'est mise là que pour la forme : autrement de deux choses l'une, ou le synode leur défendrait de supporter les luthériens contre le décret de Charenton et le sentiment unanime de la réforme calvinienne, ou elle les forcerait à confesser que la présence réelle, l'ubiquité et le reste, qu'il faut passer aux luthériens, n'est pas contraire à la parole de Dieu ; puisque s'il y était contraire, selon les termes de ce synode, on ne pourrait plus le supporter.

Il en faudra donc venir à dire que la parole de Dieu n'est mise là qu'à condition de l'entendre selon les interprétations des Confessions de foi et du synode de Dordrect : ce qui est manifestement la doctrine que la réforme a improuvée dans les catholiques, et une restriction de la liberté qu'elle a donnée d'interpréter l'Écriture chacun selon son esprit particulier.

Que si M. Jurieu répond, selon les principes de son Système que ces Confessions de foi n'obligent pas en conscience, mais à titre de *confédération volontaire et arbitraire*, comme il parle [1], où l'on a pu recevoir et d'où aussi l'on peut exclure qui l'on veut ; il demeurera pour certain qu'on en peut croire en conscience tout ce qu'on voudra, et *que le refus* qu'on ferait d'y souscrire ne *pourrait avoir que* des effets politiques qui n'auraient aucune liaison avec le salut.

Qu'ainsi ne soit : selon ce ministre, on pouvait régler de telle manière ces confédérations des Églises, par exemple, de Genève et de Suisse, que les pélagiens et semi-pélagiens n'en auraient pas été exclus : « et ce qui est bien certain, dit-il, c'est qu'on « n'a pas eu dessein de damner ceux qui embras- « seraient le semi-pélagianisme [2] : » en les excommuniant on ne les exclut que de cette confédération particulière, de cette Église et de ce troupeau particulier, et non pas en général de la société de l'Église et encore moins du salut. On est donc encore libre en conscience de croire ce qu'on voudra de ces Confessions de foi : quoiqu'elles se soient déclarées contre les semi-pélagiens, on peut encore être ou n'être pas de cette secte. Ainsi il en faut toujours revenir au fond ; et les censures lancées sur le fondement de *ces confédérations arbitraires* ne regardent qu'une police extérieure de l'Église, qui ne gêne en aucune sorte la liberté intérieure de la conscience.

Il en faut dire autant de tous les synodes, et même de celui de Dordrect, le plus authentique de tous. A quelque autorité qu'on s'efforce de *l'élever dans* la réforme, le plus rigide des intolérants, c'est-à-dire, M. Jurieu, se contente qu'on lui accorde que ce synode « a pu obliger, non TOUS LES MEMBRES DE « LA SOCIÉTÉ, mais au moins tous ces docteurs, « prédicateurs et autres gens qui se mêlent d'ensei- « gner, sans pourtant obliger à la même chose les « autres Églises et les autres communions [3]. » Ses décrets ne sont donc pas une règle de vérité proposée à tout le monde ; mais une police extérieure

[1] *P.* 561. — [2] *P.* 567.

[1] *Préj. lég. p.* 6. *Syst. p.* 246 *et suiv.* 264 *et suiv. Hist. des Var. liv.* XV — [2] *Hist. des Var. liv.* XIV. — [3] *Jur. sur les Méthodes, sect.* 18, *p.* 159, 160.

du calvinisme, qui, selon les principes de la réforme, ne peut lier les consciences.

Ainsi les indifférents ont gagné leur cause contre les synodes et les Confessions de foi : et à parler sincèrement, il ne faudrait les presser que par l'Écriture selon les anciens principes de la réforme.

Venons au second principe des indifférents : *L'Écriture pour obliger doit être claire*. Ce principe n'est pas moins indubitable dans la réforme que le précédent; puisque c'est sur ce fondement qu'elle a tant dit que l'Ecriture était claire, et qu'il n'y avait personne, pour occupé ou pour ignorant qu'il fût, qui n'y pût trouver les vérités nécessaires, en considérant par lui-même attentivement les passages, et les conférant avec soin les uns avec les autres. C'est par là qu'on flattait le monde et qu'on soutenait la réforme : mais c'est maintenant ce qui la perd. Car l'expérience a fait sentir aux simples fidèles, et même aux plus présomptueux, aux plus entêtés, qu'en effet ils n'entendaient pas ce qu'ils s'imaginaient entendre : ils se sont trouvés si embarrassés entre les raisonnements des vieux réformés et ceux des arminiens, des sociniens, des pajonistes, pour ne point parler ici des catholiques et des luthériens, qu'on a été obligé de leur avouer qu'au milieu de tant d'ignorances, de tant de distractions et d'occupations nécessaires, l'examen de discussion leur était aussi peu possible, que d'ailleurs il leur était peu nécessaire.

C'est ce que M. Jurieu a expressément avoué : car, non content d'avoir enseigné dans son Système que la discussion n'est nécessaire ni à ceux qui sont déjà dans l'Église, ni à ceux qui veulent y entrer, et qu'*il ne la peut conseiller* ni aux uns ni aux autres[1], il ajoute en termes formels, qu'*un simple n'en est pas capable*[2]; et encore plus expressément : « Cette « voie de trouver la vérité n'est pas celle de l'examen; « car je suppose avec M. Nicole qu'elle est absurde, « impossible, ridicule, et qu'elle surpasse entière« ment la portée des simples[3]. »

Il ne faut pourtant pas ôter à nos prétendus réformés le mot d'examen, dont on les a toujours amusés. Outre l'examen de discussion, on sait que M. Jurieu en a trouvé encore un autre, qu'il appelle, « d'attention ou d'application de la vérité à l'esprit, « qui, dit-il[4], est le moyen ordinaire par lequel la « foi se forme dans les fidèles. Cela consiste, dit« il, dans ce que la vérité, qui proprement est la « lumière du monde intelligible, vient s'appliquer « à l'esprit, tout de même que la lumière sensible « s'applique aux yeux corporels : » ce qu'il explique en un autre endroit encore plus précisément[5], lorsqu'il dit que « ce qui fait proprement le grand ef« fet pour la production de la foi, c'est la vérité « même qui frappe l'entendement comme la lumière « frappe les yeux. »

A la vérité, on ne voit pas bien pourquoi cette *application de la vérité* s'appelle examen; puisque les yeux bien assurément n'ont point à examiner si c'est la lumière qu'ils découvrent, et qu'ils ne font d'autre chose que s'ouvrir pour la recevoir. Mais sans disputer des mots, ni raffiner sur les réflexions dont M. Jurieu prétend que cette application de la vérité est accompagnée, souvenons-nous seulement que « cet examen, qu'il appelle d'attention et « d'application, n'est rien que le goût de l'âme qui « distingue le bon du mauvais, le vrai du faux, « comme le palais distingue l'amer du doux[1]. »

C'est ce qu'il appelle ailleurs la *voie d'adhésion* ou *d'adhérence*[2], et plus ordinairement la *voie d'impression, de sentiment*, ou *de goût*, qu'il reconnaît être la même dont s'était servi M. Claude[3]. Par cette voie on rend aux réformés la facilité dont on les a toujours flattés de se résoudre par eux-mêmes, et on leur donne un moyen aisé de trouver tous les articles de la foi, non plus par la discussion, qu'on reconnaît impossible et peu nécessaire pour eux, mais par sentiment et par goût[4]. Il ne faut que leur proposer un amas de vérités, un sommaire de la doctrine chrétienne : alors, indépendamment de toute discussion, et même, ce qu'il y a de plus remarquable, « indépendamment du li« vre où la doctrine de l'Évangile et de la véritable « religion est contenue[5], » c'est-à-dire constamment de l'Écriture, la vérité leur est claire; « on la sent « comme on sent la lumière quand on la voit, la chaleur quand on est auprès du feu, le doux et l'amer quand on en mange. » C'est ce qu'a dit M. Jurieu, c'est ce qu'a dit M. Claude et c'est à quoi se réduit toute la défense de la réforme.

Ce moyen est aisé sans doute : mais par malheur la même expérience qui a détruit la discussion, détruit encore ce prétendu goût, ce prétendu sentiment. Ne disons donc point aux ministres ce que nous leur avons déjà objecté[6], que tout cela se dit en l'air et sans fondement, contre les propres principes de la réforme, avec un péril inévitable de tomber dans le fanatisme : laissons les raisonnements et tenons-nous-en à l'expérience. Ce qu'il y aura de gens sensés et de bonne foi dans la réforme avoueront franchement qu'ils ne sentent pas plus ce goût, cette évidence de la vérité *aussi claire que la lumière du soleil*, dans les mystères de la Trinité, de l'incarnation et les autres, qu'ils ont senti par la discussion le vrai sens de tous les passages de l'Écriture : on flattait leur présomption en leur disant qu'ils entendaient l'Écriture par la discussion des passages; on les flatte d'une autre manière en leur disant qu'ils goûtent et qu'ils sentent la vérité des mystères avec autant de clarté qu'on sent le blanc et le noir, l'amer et le doux. Rien ne peut les empêcher de s'apercevoir de l'illusion qu'on leur fait, ni de sentir qu'on n'a fait que changer les termes; que ce qu'on appelle goût et sentiment n'est au fond que leur prévention et la soumission qu'on leur inspire pour les sentiments qu'ils ont reçus de leur

[1] *Syst. liv.* II, *c.* 22, *p.* 401, 403 *et suiv.* — [2] *Ibid. liv.* III, *c.* 5, *p.* 472. — [3] *Ibid. liv.* II, *c.* 13, *p.* 337. — [4] *Ibid. liv.* II, *c.* 19, *p.* 363, 381 *et suiv.* — [5] *P.* 363.

[1] *Syst. liv.* II, *c.* 24, *p.* 413. — [2] *Ibid. liv.* II, *c.* 20, 21, 25. *liv.* III, *c.* 5, 9, 10. — [3] *Ibid. liv.* III, *c.* 2, 3, 5. — [4] *Ibid. liv.* II, *c.* 25, *p.* 428, 433 *et suiv. Var. liv.* XV — [5] *Syst. ibid. p.* 453. — [6] *Var. liv.* XV.

Église et de leurs ministres; qu'on les mène en aveugles, et que quelque nom qu'on donne à la recherche qu'on leur propose de la vérité, soit celui de discussion ou celui de sentiment et de goût, on les remet par un autre tour sous l'autorité dont on leur a fait secouer le joug.

En cet état un socinien ou rigide ou mitigé vient doucement et sans s'échauffer vous proposer son troisième et dernier principe, qui renferme toute la force ou plutôt tout le venin de la secte : je le répète : « Où l'Écriture paraît enseigner des choses « que la raison ne peut atteindre par aucun endroit, « il la faut tourner au sens dont la raison s'accom« mode, quoiqu'on semble faire violence au texte. » Je soutiens qu'un prétendu réformé tombe nécessairement dans ce piége : car, dit-il, la Trinité et l'incarnation sont mystères impénétrables à ma raison : tout mon esprit, tous mes sens se révoltent contre : l'Écriture, qu'on me propose pour me les faire recevoir, fait le sujet de la dispute : la discussion m'est impossible et mes ministres l'avouent : l'évidence de sentiment dont ils me flattent n'est qu'illusion : ils ne me laissent sur la terre nulle autorité qui puisse me déterminer dans cet embarras : que reste-t-il à un homme dans cet état, que de se laisser doucement aller *à cette religion de plain-pied qui aplanit toutes les hauteurs*, comme disait M. Jurieu? On y tombe naturellement, et il ne faut pas s'étonner si la pente vers ce parti est si violente, et le concours si fréquent de ce côté-là.

Mais le rusé socinien ne s'en tient pas là; et il soutient au calviniste, qu'il ne peut nier son principe. « Pourquoi, dit-il [1], ne croyons-nous pas que « Dieu ait des mains et des yeux, ce que l'Écriture « dit si expressément? c'est parce que ce sens est « contraire à la raison. Il en est de même de ces pa« roles : *Ceci est mon corps : si vous ne mangez ma « chair et ne buvez mon sang,* » etc. Ce sont les paroles du subtil auteur, qui a donné au public des *avis sur le Tableau du socinianisme* [2]. Il engage M. Jurieu dans son principe par un exemple qu'il ne peut rejeter. Dans ces paroles, *Ceci est mon corps,* tout le calvinisme reconnaît une figure, pour éviter la violence que la lettre fait à la raison et au sens humain : qui peut donc après cela empêcher le socinien d'en faire autant sur ces paroles : *Le Verbe était Dieu, le Verbe a été fait chair :* et ainsi des autres? S'il faut de nécessité mettre au large la raison humaine, et que ce soit là le grand ouvrage de la réforme, pourquoi ne pas l'affranchir de tous les mystères et en particulier de celui de la Trinité ou de celui de l'incarnation, comme de celui de la présence réelle, puisque la raison n'est pas moins choquée de l'un que de l'autre?

M. Jurieu déteste cette proposition de Fauste Socin sur la satisfaction de Jésus-Christ : « Quand « cela se trouverait écrit non pas une fois, mais « souvent dans les écrits sacrés, je ne croirais pour« tant pas que la chose allât comme vous pensez : « car, comme cela est impossible, j'interpréterais les « passages en leur donnant un sens commode, « comme je fais avec les autres en plusieurs autres « passages de l'Écriture [1]. » Notre ministre déteste, et avec raison, cette parole de Socin. Car, en suivant la méthode qu'il nous y propose, il n'y a plus rien de fixe dans l'Écriture : à chaque endroit difficile on sera réduit à soutenir thèse sur l'impossibilité; et au lieu d'examiner en simplicité de cœur ce que Dieu dit, il faudra à chaque moment disputer de ce qu'il peut.

On ne saurait donc rejeter trop loin cette méthode, qui soumet toute l'Écriture et toute la foi au raisonnement humain. Mais voyons si la réforme peut s'exempter de cet inconvénient.

L'auteur des Avis demande à M. Jurieu, *comment il dispose son cœur* dans les mystères *que la raison ne peut atteindre par aucun endroit* [2]. Et ce ministre lui répond : « Je sacrifie à Dieu, qui est la pre« mière vérité, toutes les résistances de ma raison : la « révélation divine devient ma souveraine raison [3]. » Cette réponse serait admirable dans une autre bouche; mais, pour la faire avec efficace à un socinien, il faut donc poser pour principe, que partout où il s'agit de révélation on doit imposer silence au raisonnement humain, et n'écouter qu'un Dieu qui parle. Ainsi, lorsqu'il s'agira de la présence réelle et du sens de ces paroles : *Ceci est mon corps*, il n'est plus permis de répondre, comme fait M. Jurieu [4] : « L'Église romaine croit avoir une preuve invincible « de présence réelle, dans ces paroles de Jésus-Christ : « *Si quelqu'un ne mange ma chair,* etc. *Prenez,* « *mangez, ceci est mon corps.* Cette prétendue « manducation nous conduit à des prodiges, à ren« verser les lois de la nature, l'essence des choses, « la nature de Dieu, et l'Écriture sainte, à nous « rendre mangeurs de chair humaine. De là je con« clus, sans balancer, qu'il y a de l'illusion dans la « preuve et de la figure dans le texte. » Mais, je vous prie, que fait autre chose le socinien? Ne trouve-t-il pas dans la Trinité, dans l'incarnation, dans l'immutabilité de Dieu, dans sa prescience, dans le péché originel, dans l'éternité des peines, *des prodiges, des renversements de la nature de Dieu et de l'essence des choses?* Faut-il donc entrer avec lui dans cette discussion, et jeter de simples fidèles dans la plus subtile et la plus abstraite métaphysique? Où est donc ce sacrifice de résistance de notre raison, qu'on nous promettait? Et s'il nous faut disputer et devenir philosophes, que devient la simplicité de la foi?

M. Jurieu dira peut-être : J'emploie, il est vrai, la résistance de la raison contre la présence réelle : mais c'est aussi que la raison y résiste plus qu'à la Trinité, à l'incarnation et aux autres mystères que le socinien rejette. Vous voilà donc, encore un coup, à disputer sur le plus et sur le moins de la résistance : il faut faire argumenter le simple fidèle, il en faut faire un philosophe, un dialecticien, et

[1] *Avis sur le Tab. du Soc. 1. Traité.* — [2] *Ibid. art.* I, *p.* 13.

[1] *Tab. Lett.* III, *p.* 107. *Socin. lib.* III, *de Servatore, c.* 2 *et* 6. — [2] *Tr.* I, *art.* I, *p.* 15. — [3] *Lett.* III, *p.* 131. — [4] *Des deux Souv. c.* 8, *p.* 162.

celui dont vous ne voulez pas charger la faiblesse ou l'ignorance, de la discussion de l'Écriture, est jeté dans la discussion des subtilités de la philosophie la plus abstraite et la plus contentieuse. Est-ce là ce chemin aisé et cette voie abrégée de conduire le chrétien aux vérités révélées?

Mais, direz-vous, il ne s'agit pas de raisonnement : j'ai les sens mêmes pour moi ; et je vois bien que du pain n'est pas un corps. Ignorant, qui n'entendez pas que toute la difficulté consiste à savoir si Dieu peut réduire un corps à une si petite étendue! Le luthérien croit qu'il le peut; et si vous vous obstinez à vouloir conserver le pain avec le corps, il le conserve, et donne aux sens tout ce qu'ils demandent. Vous n'avez donc rien à lui dire de ce côté-là, et vous voilà à disputer sur la nature des corps ; à examiner jusqu'à quel point Dieu a voulu que nous connussions le secret de son ouvrage, et s'il ne voit pas dans la nature des corps comme dans celle des esprits quelque chose de plus caché et de plus foncier, pour ainsi dire, que ce qu'il en a découvert à notre faible raison. Il faut donc alambiquer son esprit dans ces questions de la possibilité ou impossibilité, c'est-à-dire, dans les plus fines disputes où la raison puisse entrer, ou plutôt dans les plus dangereux labyrinthes où elle puisse se perdre. Et après tout, s'il se trouve vrai que Dieu puisse réduire un corps à une si petite étendue, qui doute qu'il ne puisse le cacher où il voudra, et sous telle apparence qu'il voudra? Il a bien caché ses anges, des esprits si purs, sous la figure des corps, et fait paraître son Saint-Esprit sous la forme d'une colombe? pourquoi donc ne pourrait-il pas cacher quelque corps qu'il lui plaira sous la figure, sous les apparences, sous la vérité s'il le veut ainsi, de quelque autre corps que ce soit; puisqu'il les a tous également dans sa puissance? Donc le sens ne décide pas : donc c'est le raisonnement le plus abstrait qu'il faut appeler à son secours, et la plus fine dialectique. Mais s'il faut être dialecticien ou philosophe pour être chrétien, je veux l'être partout, dira le socinien : je veux soumettre à ma raison tous les passages de l'Écriture où je la trouverai choquée, et autant ceux qui regardent la Trinité et l'incarnation, que ceux qui regardent la présence réelle. On peut discourir, on peut écrire, on peut chicaner sans fin ; mais à un homme de bonne foi ce raisonnement n'a point de réplique.

M. Jurieu dira sans doute que ce n'est pas la raison seule, mais encore l'Écriture sainte qu'il oppose au luthérien et au catholique sur ces paroles : *Ceci est mon corps.* Mais outre, comme nous verrons, que le socinien en fait bien autant, voyons ce qui a frappé M. Jurieu, et répétons le passage que nous venons de citer sur ces paroles : *Ceci est mon corps :* le sens de la présence réelle « nous conduit, dit-il, à des prodiges, à renverser les lois de la nature, l'essence des choses, « la nature de Dieu, l'Écriture sainte; à nous rendre mangeurs de chair humaine. » L'Écriture est nommée ici, je l'avoue; car aussi pouvait-on l'omettre sans abandonner la cause? Mais l'on voit par où l'on commence, ce qu'on exagère, ce qu'on met devant l'Écriture, ce qu'on met après; et on ressent manifestement que ce qui choque et ce qui décide en cette occasion, c'est enfin naturellement la raison humaine. On sent qu'elle a succombé à la tentation de ne pas vouloir se résoudre à croire des choses où elle a tant à souffrir : c'est en effet ce qui frappe tous les calvinistes. Un catholique ou un luthérien commence avec eux une dispute : forcé par l'impénétrable hauteur des mystères dont la croyance est commune entre nous tous, le calviniste reconnaît qu'il ne faut point appeler la raison humaine dans les disputes de la foi. Là-dessus on lui demande qu'il la fasse taire dans la dispute de l'eucharistie comme dans les autres. La condition est équitable : il faut que le calviniste la passe. C'en est donc fait : ne parlons plus de raison humaine, ni d'impossibilité, ni des essences changées; que Dieu parle ici tout seul. Le calviniste vous le promettra cent fois; cent fois il vous manquera de parole, et vous le verrez toujours revenir aux peines dont sa raison se sent accablée : Mais je ne vois que du pain? Mais comment un corps humain en deux lieux et dans cet espace? Je n'en ai jamais vu un seul qui ne se replongeât bientôt dans ces difficultés, qui, à vrai dire, sont les seules qui les frappent. Calvin, comme les autres, promettait souvent aux luthériens, lorsqu'il disputait avec eux sur cette matière [1], de ne point faire entrer de philosophie ou de raisonnement humain dans cette dispute : cependant à toutes les pages il y retombait. Si les calvinistes se font justice, ils avoueront qu'ils n'en usent pas d'une autre manière, et qu'ils en reviennent toujours à des pointilles du raisonnement humain.

Mais n'allèguent-ils pas l'Écriture? Sans doute, de la même sorte que font les sociniens : *Je suis la vigne, je suis la porte; la pierre était Christ :* ils prouvent parfaitement bien qu'il y a dans l'Écriture des façons de parler figurées : donc celle-ci, *Ceci est mon corps,* est de ce genre. C'est ainsi qu'un socinien raisonne : il y a tant de façons de parler où il faut admettre une figure; pourquoi celle-ci, *Le Verbe était Dieu, le Verbe a été fait chair,* ne serait-elle pas de ce nombre? Ils sauront fort bien vous dire que Jésus-Christ étant sur la terre le représentant de Dieu, revêtu de sa vérité, inondé de sa vertu toute-puissante, on le peut aussi bien appeler Dieu et vrai Dieu, que le pain de l'eucharistie est appelé corps. Vous voilà donc dans les discussions, dans la conférence des passages, dans l'embarras des disputes, auxquelles vous ne vouliez pas vous assujettir.

Mais, direz-vous, l'Écriture est claire pour moi : c'est la question. Le socinien ne prétend pas moins à cette évidence que vous : voilà donc toujours la foi dépendante des disputes, et ce moyen abrégé de l'établir tout d'un coup et sans discussion vous échappe. Mais enfin si l'Écriture est si claire en cette matière, d'où vient que le luthérien ne peut l'entendre depuis plus de cent cinquante ans de disputes? Vous ne direz pas que c'est un profane, en-

[1] *Cont. Hesh. Cont. Vest.*

nemi de Dieu, de qui il retire ses lumières, comme vous pourrez le dire d'un socinien. Il est du nombre des enfants de Dieu, du nombre de ceux qu'il enseigne, qu'il reçoit à sa table et dans son royaume. Voulez-vous faire dépendre la foi d'un simple fidèle, d'une dispute qui demeure encore indécise après un si long temps? Avouez donc la vérité : sentez-la du moins : ce n'est pas l'Écriture qui vous détermine, la méthode socinienne vous entraîne; et de deux sens qu'on donne à ces paroles, *Ceci est mon corps*, vous vous résolvez par celui qui flatte la raison humaine. Ainsi seront entraînés tous ceux qui mépriseront les décisions de l'Église; et tant qu'on ne voudra point fonder sur une promesse certaine une autorité infaillible, qui arrête la pente des esprits, la facilité déterminera, et la religion où il y aura le moins de mystères sera nécessairement la plus suivie.

Mais voici dans les écrits des indifférents un attrait plus inévitable pour les calvinistes. L'auteur des *Avis* demande à M. Jurieu une règle pour discerner les articles fondamentaux d'avec les autres[1]. Car il est constant, et le ministre en convient « qu'outre les vérités fondamentales, l'Écriture « contient cent et cent vérités DE DROIT ET DE FAIT, « dont l'ignorance ne saurait damner[2]. » Il s'agirait donc de savoir si, en lisant l'Écriture, le peuple, les ignorants et les simples, c'est-à-dire, sans comparaison la plus grande partie de ceux que Dieu appelle au salut, pourraient trouver cette règle pour discerner les vérités dont l'ignorance ne damne pas, d'avec les autres, et connaître par conséquent quelles erreurs on peut supporter, et jusqu'où l'on doit étendre la tolérance : en un mot, quelle raison il y a d'en exclure les sociniens plutôt que les luthériens. C'est ce qu'il faudrait pouvoir établir par l'Écriture; mais c'est à quoi les ministres ne songent seulement pas. Au lieu de nous faire voir dans les saints livres la désignation de ces articles fondamentaux, le sommaire qui les ramasse, ou la marque qui les distingue de tous les autres objets de la révélation, M. Jurieu se jette dans un long raisonnement où il prétend faire voir sans dire un mot de l'Écriture, qu'il y a trois caractères pour distinguer ces vérités fondamentales[3] : le premier est la révélation; le second est le poids et l'importance; le troisième est la liaison de certaines vérités avec la fin de la religion.

Il ne faut pas s'arrêter au caractère de révélation, qui est le premier, puisque c'est là que le ministre est d'accord qu'*il y a cent et cent vérités de droit et de fait* révélées dans l'Écriture, qui néanmoins ne sont pas fondamentales : ce caractère n'est donc pas fort propre à distinguer ces vérités d'avec les autres. Passons au second, qui est *le poids et l'importance;* où d'abord il est certain qu'il faut entendre un poids et une importance qui aille jusqu'à rendre ces vérités nécessaires au salut : car le ministre ne dira pas que Dieu qui se glorifie par son prophète d'*enseigner des choses utiles : Je suis*, dit-il[1], *le Seigneur ton Dieu, qui t'enseigne des choses utiles*, prenne le soin d'en révéler de peu importantes. Ce n'est donc rien de prouver en général que ces vérités soient importantes, si l'on ne prouve qu'elles le sont jusqu'à être de la dernière nécessité pour le salut. Cela posé, écoutons ce que nous dira le ministre : « Sur le second caractère, qui « est le poids et l'importance, il faut savoir que le « bon sens et la raison seule en peuvent juger. « Dieu a donné à l'homme un discernement capable « de juger si une vérité est importante ou non à la « religion : tout de même qu'il lui a donné des « yeux pour distinguer si un objet est blanc ou noir, « grand ou petit, et des mains pour connaître si « un corps est pesant ou léger. » Voilà de ces évidences que la réforme nous prêche. M. Claude nous les expliquait d'une autre façon, et nous disait : qu'on sent naturellement que l'âme est suffisamment remplie de la vérité, comme on sent naturellement que le corps a pris une nourriture suffisante. Ces ministres pensent par là trouver un asile où l'on ne puisse les forcer. Car qui osera disputer avec un homme sur ce qu'il vous dit de son goût, ou prouver à un entêté de sa religion quelle qu'elle soit, qu'il n'a pas ce goût qu'il nous vante, et qu'il ne sent pas comme à la main le poids des vérités du christianisme jusqu'à savoir discerner celles qui sont nécessaires au salut d'avec les autres? Sans doute ils ont trouvé là un beau moyen de chicaner. Mais ce qu'il y a d'abord à leur dire, c'est que, sous prétexte de cette évidence de goût et de sentiment, ils renoncent formellement à prouver par l'Écriture l'importance et la nécessité des vérités fondamentales. M. Jurieu y est exprès : « Il est très-« certain, dit-il[2], qu'il est très-important de savoir « si Jésus-Christ est Dieu, ou s'il ne l'est pas; s'il « est mort pour satisfaire à la justice de Dieu pour « nous; si Dieu connaît les choses à venir, s'il est « infini ou non, s'il est l'auteur de tout le bien qui « se fait en nous. » Et un peu après : « Si l'Écriture « sainte ne dit pas que ces vérités SOIENT DE LA « DERNIÈRE IMPORTANCE ET NÉCESSAIRES AU SA-« LUT, c'est parce que cela se voit et se sent assez : « on ne s'avise point, quand on fait des philoso-« phes, de leur dire que le feu est chaud et que la « neige est blanche, parce que cela se sent[3]. » Ce n'est donc point par l'Écriture qu'on prouve les articles fondamentaux; chacun les connaît à son goût, c'est-à-dire, chacun les désigne à sa fantaisie, sans qu'on le doive ou qu'on le puisse convaincre ou désabuser sur ces articles.

Que si on sent que ces articles sont nécessaires au salut, à plus forte raison doit-on sentir qu'ils sont véritables. Si on sent, par exemple, comme M. Jurieu vient de le dire, qu'il est nécessaire au salut de croire que *Dieu est l'auteur de tout le bien qui se fait en nous*, à plus forte raison doit-on sentir que c'est une vérité constante; car il est clair que la croyance d'une fausseté ne peut pas

[1] *Avis, Tr.* I, *art.* I, *p.* 19. — [2] *Tab. Lett.* III, *p.* 119. — [3] *Ibid.*

[1] *Is.* XLVIII. 17. — [2] *Lett.* III, *p.* 125. — [3] *Ibid. p.* 126.

être nécessaire au salut. Voilà les controverses bien abrégées : on n'a qu'à dire qu'on sent et qu'on goûte, pour se mettre hors de toute atteinte, et par la même raison, vous avez beau dire à un homme : Cela se goûte, cela ce sent ; s'il n'a ni ce sentiment ni ce goût, il vous quittera bientôt, et sa perte sera sans remède comme ses erreurs.

Qu'ainsi ne soit : à quoi sentez-vous que la présence réelle confessée par les luthériens ne soit pas une erreur fondamentale, et qu'ils puissent impunément être des mangeurs de chair humaine? Mais ce dogme de l'ubiquité, « monstre affreux, énorme « et horrible, comme vous l'appelez vous-même [1], « d'une laideur prodigieuse en lui-même, et encore « plus prodigieuse dans ses conséquences, puisqu'il « ramène au monde la confusion des natures en « Jésus-Christ, et non-seulement celle de l'âme « avec le corps, mais encore celle de la divinité avec « l'humanité, et en un mot l'eutychianisme détesté « unanimement de toute l'Église : » à quoi sentez-vous, je vous prie, que le poids d'une telle erreur, si grossière, si charnelle et si manifestement contraire à l'Écriture, ne précipite pas les âmes dans l'enfer? Mais cette erreur abominable d'ôter à la créature toute liberté, et de faire Dieu en termes formels, auteur de tous les péchés, comment la pardonnez-vous à Luther? Vous l'en avez convaincu; vous lui avez démontré que c'est un blasphème qui tend *au manichéisme* qui renverse *toute religion* [2], et dont néanmoins il ne s'est jamais rétracté. Où était le goût de la vérité dans ce chef des réformateurs lorsqu'il blasphémait de cette sorte? Mais où était-il dans les autres réformateurs, qui constamment blasphémaient de même [3]? Et par quel goût sentez-vous que cette impiété ne les empêchait pas d'être fidèles serviteurs de Dieu? On a démontré plus clair que le jour aux luthériens, dans l'Histoire des Variations et dans le troisième Avertissement [4], qu'ils sont devenus semi-pélagiens, en attachant la grâce de la conversion à une chose qui, selon eux, ne dépend que du libre arbitre, c'est-à-dire, au soin d'assister à la prédication, ce qui est, en termes formels, attribuer à nos propres forces le commencement de notre salut, sans que la grâce y soit nécessaire. J'ai rapporté les endroits de Beaulieu, fameux ministre de Sedan, où il a convaincu les luthériens de cette erreur [5]. M. Basnage l'a reconnue [6], et il passe à M. de Meaux cette insigne variation de la réforme. Mais l'aveu de M. Jurieu est encore ici plus considérable, puisque dans sa Consultation au docteur Scultet, il entreprend de lui démontrer ce semi-pélagianisme des luthériens en les convainquant d'enseigner que, pour avoir la grâce de la conversion, il faut que l'homme *fasse auparavant le devoir de se convertir* par ses forces et ses connaissances naturelles [1] : ce qui est le pur et franc semi-pélagianisme, et enferme tout le venin de l'hérésie pélagienne. Ainsi le fait est constant; de l'aveu des ministres et de M. Jurieu lui-même.

J'en reviens donc à demander à ce ministre, que ferez-vous en cette ocasion? Vous n'oseriez abandonner les luthériens, à qui, en termes précis, vous offrez la communion et la paix, malgré cette erreur [2]. Que direz-vous donc pour les excuser? que la révélation du dogme opposé au semi-pélagianisme n'est pas évidente; et qu'il n'est pas clair, dans l'Écriture, que c'est Dieu qui commence le salut, comme c'est lui qui l'achève par sa grâce? Mais y a-t-il rien de plus clair que cette parole de saint Paul : *Celui qui commence en vous la bonne œuvre, l'accomplira* [3]; pour ne point parler ici des autres passages? Ou bien est-ce que cette erreur des pélagiens et des luthériens n'est pas importante? Mais vous nous contiez tout à l'heure cette vérité, que *Dieu est l'auteur de tout le bien qui est en nous* [4], par conséquent du commencement comme du progrès et de l'accomplissement de notre salut, parmi celles qu'on sent d'abord comme nécessaires au salut; en sorte qu'on n'a pas besoin de les prouver. Comment donc le luthérien, vrai enfant de Dieu, selon vous, l'a-t-il oublié, et comment a-t-il varié? Vous dites tout ce qui vous plaît, et votre théologie n'a point de règle.

Mais voici bien pis : vous-même vous variez avec les luthériens; puisque ce point important de la nécessité de la grâce, qui était autrefois si fondamental, a cessé de l'être depuis que les luthériens l'ont rejeté, et qu'en ôtant à Dieu le commencement du salut, ils ne lui en ont plus réservé que l'accomplissement. Comment pourrai-je me fier à ce goût auquel vous me renvoyez, si vous-même vous variez dans votre goût? si, en nous disant d'un côté que jamais homme de bien *ni vrai chrétien ou vrai dévot ne fut pélagien ou semi-pélagien*, vous ne laissez pas de nous dire encore qu'un luthérien franc semi-pélagien, selon vous, peut soutenir son erreur sans préjudice de son salut, et sans être exclus du pain de vie [5]? Mais n'avez-vous pas démontré à ce même luthérien qu'il ruine la nécessité des bonnes œuvres, qu'il en ravale le prix; que, selon lui, l'exercice de l'amour de Dieu n'est nécessaire pour être sauvé ni à la vie ni à la mort [6]? A quoi reconnaissez-vous que ces dogmes luthériens sont de poids pour le salut, et que tant d'autres n'en sont pas? Ne voyez-vous pas que vous avez *un poids et un poids, chose abominable devant le Seigneur* [7], et que vous pesez les erreurs avec une balance trompeuse et inégale?

De là vient que le ministre lui-même, à la fin, ne se fie pas à cette balance, où il pèse les vérités fon-

[1] *Jur. Consult. p.* 242. *Var. Addit. au liv.* XIV, *p.* 126. — [2] *Ib. Addit. p.* 123, 124 *et suiv. Jur. Consult. II. part. c.* 8, *p.* 219 *et suiv. IIe Avert. p.* 203, 204 *et suiv.* — [3] *Var. liv.* XIV. *p.* 98 *et suiv. Addit.* ibid. — [4] *Var. liv.* VIII, *p.* 662, 663 *et suiv. Liv.* XIV, *p.* 119 *et suiv. IIIe Avert. p.* 225 *et suiv.* — [5] *Var. liv.* XIV, *n.* 119. — [6] *Basn. T.* II, *l.* 3, *c.* 2, *n.* 4.

[1] *Jur. Consult. p.* 117, 118. *Var. Addit. p.* 125. *IIIe Avert. p.* 225 *et suiv.* — [2] *Consult.* ibid. — [3] *Philip.* I. 6. — [4] Ci-dessus. — [5] *Jur. Méth. sect.* 15, *p.* 113, 121. *Var liv.* XIV, *p.* 114. *et suiv.* 116, 117 *et suiv.* — [6] *Var. Addit. p.* 126. *Jur. Consult. II. part. c.* 2, *p.* 243. *IIe Avert. p.* 214 *et suiv.* — [7] *Prov.* XX, 10.

damentales. « Je sais, dit-il [1], que les préjugés sont « capables de corrompre ce discernement, et que « nous jugeons les articles et les vérités impor- « tantes selon nos passions et nos préventions. « Mais premièrement, le bon sens ne peut être « corrompu qu'à certain degré. » Vous voilà donc à examiner en quel degré la prévention peut avoir corrompu votre goût et votre bon sens : qui nous expliquera cette énigme? « Mais ces vices, poursuit- « il, ne peuvent aller à faire paraître une montagne « comme un grain de sable, ou un grain de sable « comme une montagne. Il en est de même du « jugement qui distingue l'important de ce qui ne « l'est pas en toute matière. » D'où vient donc que le luthérien trouve la présence réelle et même l'ubiquité si importante, pendant que le calviniste méprise l'une et l'autre? Ou d'où vient que le calviniste trouve si importante la nécessité de la grâce et celle de l'amour de Dieu, lorsque le luthérien ne la sent pas? Ou pourquoi est-ce que le calviniste lui-même se relâche en faveur du luthérien, et ne trouve plus essentiel ce qui l'était auparavant? Avouez que votre bon goût et votre évidence de sentiment est une illusion dont vous amusez les entêtés. Mais voici dans le discours de M. Jurieu le dernier excès de l'extravagance et le renversement entier des maximes de la réforme. « De plus, continue-t-il [2], quand « le bon sens pourrait être corrompu tout outre dans « quelques sujets, comme il l'est en effet, la plu- « ralité n'ira jamais de ce côté-là; » et il le prouve par cet exemple : « Il y aura dans une grande ville vingt yeux viciés qui verront vert et jaune ce qui « est blanc; mais le reste des habitants, qui surpasse « infiniment en nombre, rectifieront le mauvais ju- « gement de ces vingt yeux, et feront qu'on ne les « en croira pas. » Vous voilà donc, à la fin, réduits à compter les voix. Et où en était la réforme lorsqu'elle s'est séparée, et qu'on l'appelait au concile œcuménique de l'Église qu'elle quittait? Mais, quoi! si les sociniens prévalent enfin dans la réforme, si ce torrent, dont on ne peut arrêter le cours, s'enfle tellement qu'il prévale, et qu'ils en viennent à être sur tous les articles mille contre un, comme ils s'en vantent déjà sur la tolérance qui renferme tout le venin de la secte, sans qu'on ose les contredire, le socinianisme sera véritable, ou du moins indifférent? Mais cela, direz-vous, n'arrivera pas : la réforme est devenue infaillible contre les tolérants. Aveugles, ne verrez-vous jamais qu'avec ces illusions vous ne contenterez que des entêtés, et que tous les gens de bon sens de votre communion se donneront aux indifférents, si vous n'avez recours à d'autres principes?

Enfin, le troisième caractère, par où on distingue les articles fondamentaux d'avec les autres, c'est, selon M. Jurieu [3], *la liaison de certaines vérités avec la fin de la religion*, c'est-à-dire, *avec la gloire de Dieu, avec la sanctification et le salut de l'homme*. Je le veux : la fin de la religion en général *c'est* 1°, dites-vous, *de ne croire qu'un Dieu :* le socinien n'en croit qu'un, et il vous accuse d'en croire trois; 2° *de n'adorer que lui :* ce qu'il faut entendre sans doute d'une adoration souveraine : le socinien le fait, et il vous accuse de rendre cette adoration à un homme pur. N'importe que vous le croyiez Dieu; vous voulez bien que le catholique soit idolâtre en adorant dans l'eucharistie Jésus-Christ qu'il y croit présent. Vous direz que c'est une erreur damnable de rendre à Jésus-Christ, homme, un culte inférieur qui se rapporte à Dieu : vous damnez donc tous les Pères du quatrième siècle, à qui néanmoins vous faites invoquer les saints et honorer leurs reliques sans préjudice de leur sainteté ni de leur salut. La 3[e] fin de la religion, c'est, dit le ministre, *de regarder Dieu comme celui qui gouverne le monde.* Le socinien le nie-t-il? Vous sentez-vous si faible contre lui, que vous ne puissiez le combattre qu'en déguisant sa doctrine? 4° *D'attendre de lui des peines ou des récompenses après la mort.* Le socinien n'en attend-il pas? et pouvez-vous lui objecter qu'il rejette absolument les peines de l'autre vie, à cause qu'il ne les croit pas éternelles? Voilà pour les caractères essentiels à la religion en général; mais il y en a, dit M. Jurieu [1], « qui sont *particuliers* à la « religion chrétienne, et qui la distinguent de toute « autre, comme de croire que Jésus est le Messie; » le socinien le croit : que *ce Messie est le Fils de Dieu et Dieu éternel comme le Père* : c'est la question que vous ne devez pas supposer comme résolue, pendant que vous vous donnez tant de peine à la résoudre : qu'*il a satisfait pour les péchés des hommes;* autre question à examiner, et non pas à supposer avec le socinien et avec ceux qui le favorisent : que *les morts ressusciteront*, qu'*il y aura un jugement dernier à la fin du monde;* vous calomniez le socinien, si vous l'accusez de nier ces vérités : savoir s'il les reconnaît dans toute leur étendue, et si ce qui manque à sa foi est fondamental, c'est de quoi vous avez promis de nous instruire, et vous ne faites que le supposer : tant vous êtes forcé à reconnaître que les principes, pour fermer la bouche au socinien, manquent à votre réforme.

Et ce qui prouve, plus clair que le jour, que le ministre ne sait où il en est, c'est ce qu'il ajoute, que « les vérités que les sociniens veulent ôter à « la religion, sont révélées et clairement révélées [2]. » Si elles sont révélées et clairement révélées, si les articles fondamentaux sont si évidents et si aisés à trouver dans l'Écriture, pourquoi en craignez-vous la discussion pour le peuple? Pourquoi le renvoyez-vous à son goût, à son sentiment? goût et sentiment que vous lui donnez avant même qu'il ait ouvert l'Écriture sainte. Continuons : « Ces articles « sont clairement révélés, et en même temps ils « sont de la dernière importance. » Mais déjà, pour la vérité et pour l'évidence de la révélation, le ministre déclare souvent dans toutes ses lettres, qu'il n'y veut pas encore entrer. « On voit, dit-il [3], où « un tel projet nous mènerait. Au lieu d'un petit

[1] *Tab. du Soc. p.* 119. — [2] *Ibid.* — [3] *P.* 120, 121, 126, 127.

[1] *P.* 122. — [2] *P.* 123. — [3] *Ibid.*

« ouvrage à l'usage des moins savants, il faudrait « faire un gros livre qu'à peine les savants auraient « le loisir de lire. » Mais si cette discussion est si difficile aux savants mêmes, combien est-il manifeste que les moins savants s'y perdraient! Que fera-t-il donc? Il se réduira à deux articles, *qui est celui de la divinité de Jésus-Christ et de sa satisfaction*. Mais songera-t-il du moins à vous en prouver la vérité? Point du tout; il va entreprendre de vous en prouver l'*importance*[1], et vous en fera voir la vérité dans une seconde partie qu'il ne trouve pas à propos de traiter. Voilà cette rare méthode. Il vous prouvera qu'un article est important avant que de vous montrer qu'il est véritable et clairement révélé. C'est où se termine aujourd'hui toute la théologie réformée.

Vous direz peut-être, mes frères, que votre ministre, sans vouloir entrer dans le fond, suppose la vérité et l'évidence de la révélation, comme une chose dont les tolérants qu'il attaque, demeurent d'accord. Mais, visiblement, il leur impose : au contraire l'auteur des *Avis*, auteur que votre ministre voulait réfuter, avait raisonné en cette sorte : « Je pose, lui avait-il dit[2], le principe de la réfor« mation, qui est celui du bon sens : c'est que Dieu « ayant donné sa parole aux hommes afin de les con« duire au salut, et Dieu appelant à ce salut beau« coup plus de peuple que de grands et de savants, « il s'ensuit nécessairement que ceux du peuple qui « ne sont pas privés entièrement de sens commun « peuvent se déterminer sur ces objets fondamen« taux, par la lecture de la parole de Dieu. » Ce principe présupposé, il raisonne ainsi : « Cela étant, « il me semble que l'on en peut conclure que tous « ces dogmes, sur lesquels les savants ont tant de « peine à se déterminer, quoiqu'ils travaillent de « bonne foi à leur salut, ne sont pas de cette né« cessité absolue dont nous parlons. Car si les sa« vants, qui ne sont pas la millième partie du peu« ple, trouvent tous ces embarras, qui retiennent « les plus sages d'entre eux indéterminés, comment « les simples, sans étude et sans application, pour« ront-ils voir avec certitude que la foi demande ces « objets obscurs et douteux aux savants? »

On voit donc que les adversaires de M. Jurieu ne supposent pas que les articles dont il s'agit soient si clairs : au contraire, ils présupposent qu'ils ne le sont pas au peuple; puisqu'ils excitent tant de disputes parmi les savants, et que les plus sages d'entre eux sont encore indéterminés : et quand même ces savants conviendraient que ces articles leur paraissent clairs dans l'Écriture, il ne s'ensuit pas qu'ils les crussent clairs pour tout le peuple; au contraire, l'auteur des *Avis* conclut ainsi : « Plus « j'y pense, plus je me persuade que les préjugés « tirés des catéchismes, plutôt qu'une connaissance « puisée dans la parole de Dieu, sont aujourd'hui « presque l'unique fondement de la foi des peuples. » Ce n'est donc pas l'évidence de la révélation, mais les *catéchismes* et les préjugés de la secte, c'est-à-dire, une autorité humaine qui les persuade.

[1] *Tab. Lett.* II. — [2] *Ibid.* III *et suiv. Avis sur le Tableau, art.* II. *p.* 20.

Enfin, l'auteur des *Avis* finit son raisonnement par ces paroles : « [1]Je crois que l'on peut conclure « après cette réflexion, que les points fondamentaux « de la religion ne sont pas à beaucoup près en si « grand nombre que plusieurs se l'imaginent aujour« d'hui : autrement je croirais que la voie d'examen, « qui est le fondement de notre réformation, serait « un principe impossible au peuple, et par consé« quent injuste et faux. J'attends avec impatience « quelque éclaircissement là-dessus. »

Voilà ce qu'attendaient les tolérants. Ils supposaient que les peuples ne pouvaient pas voir assez clair pour prendre parti sur les articles qui partageaient les savants. Par là donc ils insinuaient qu'il fallait réduire les articles fondamentaux à ceux dont tout le monde et les sociniens comme les autres sont d'accord; c'est-à-dire qu'ils les réduisaient à croire que Dieu est un, et que Jésus est son Christ : car c'est de quoi conviennent tous les chrétiens. Que si le ministre avait à leur donner une autre marque d'évidence que ce consentement universel, c'était à lui à le prouver, et à ne pas ruiner sa cause en supposant comme prouvé ce qui était en question.

L'exemple des luthériens vient ici fort à propos. On demande à M. Jurieu et aux calvinistes, si la certitude du salut, l'inamissibilité de la justice, la nécessité de la grâce pour commencer le salut, aussi bien que pour l'achever et les autres points décidés dans le synode de Dordrect; si la nécessité des bonnes œuvres et celle de l'amour de Dieu; si cet article important de la réforme, que Jésus-Christ en tant qu'homme est uniquement renfermé dans le ciel, sont choses obscurément et douteusement ou clairement révélées? Si ces articles leur paraissent obscurément révélés, où en est le calvinisme? Où en sont les décisions du synode de Dordrect? Aura-t-il excommunié tant de ministres, bons protestants d'ailleurs, pour des articles obscurs et obscurément révélés? Que si tous les points qu'on vient de réciter paraissent aux calvinistes évidemment révélés, pourquoi le doute des luthériens les ébranle-t-il assez pour les obliger à la tolérance? ou pourquoi comptent-ils pour rien les doutes des autres, aussi malaisés à résoudre que ceux des luthériens?

Le ministre croit avoir abattu les tolérants, quand il leur dit : Est-il possible que Dieu ait voulu révéler la divinité de Jésus-Christ, sans obliger à la reconnaître? ou qu'il ait satisfait pour nous, sans imposer aux hommes la nécessité d'accepter ce payement par la foi[2]? Comme si on ne pouvait pas dire de même : Est-il possible que Dieu ait voulu que nous dussions tout notre salut, et autant le commencement que la fin, à la grâce de Jésus-Christ, et que ce soit là le principal fruit de sa mort, et que, néanmoins, il ne veuille pas que tout le monde reconnaisse cette vérité, et qu'il faille tolérer les luthériens qui la rejettent? Ne pourrait-on pas dire

[1] *P.* 21. — [2] *Lett.* IV, *art.* 2, *n.* 5, 6.

aussi : Est-il possible que Jésus-Christ ait voulu se rendre réellement présent selon son corps et selon son sang dans le pain et dans le vin de l'eucharistie, et qu'il n'ait pas voulu nous obliger à reconnaître une présence si merveilleuse et à lui rendre grâces d'un témoignage si étonnant de son amour? Cependant vous voulez persuader aux luthériens, qui reconnaissent cette présence, de vous supporter, vous qui, loin de la reconnaître, en faites le sujet de vos railleries, c'est-à-dire, selon eux, de vos blasphèmes, jusqu'à traiter ceux qui la croient de mangeurs de chair humaine.

Il ne faut point ici dissimuler une misérable chicane de M. Jurieu, qui soutient que l'article de la présence réelle et de l'union corporelle des fidèles avec Jésus-Christ ne peut pas être fondamental; parce que *les luthériens* eux-mêmes *ne disent pas que cette union corporelle de Jésus-Christ avec ses membres soit absolument nécessaire. Il est donc clair*, conclut-il, *que les calvinistes ne nient rien de fondamental et de nécessaire selon les luthériens*[1].

Ce ministre ne veut jamais entendre en quoi consiste la difficulté qu'on lui propose. Il est vrai que les luthériens ne disent pas que cette *union corporelle* du fidèle avec Jésus-Christ soit absolument nécessaire, parce qu'ils ne disent pas non plus que la réception de l'eucharistie le soit; mais, si les luthériens ne croyaient pas que la foi de cette *union corporelle* fût nécessaire à celui qui reçoit l'eucharistie, pourquoi excluraient-ils de leur communion les calvinistes avec une inexorable sévérité? Il faut donc bien qu'ils croient absolument nécessaire à tout chrétien la foi de cette union et de la présence réelle, et qu'ils tiennent ceux qui la nient pour coupables d'une erreur intolérable.

Ainsi, il se pourrait très-bien faire qu'on ne crût pas la communion absolument nécessaire, comme, en effet, elle ne l'est pas de la dernière et inévitable nécessité; et qu'on crût absolument nécessaire, quand on communie, de savoir ce qu'on y reçoit, et ne pas priver le fidèle de la foi de la présence réelle; n'y ayant rien de plus ridicule et de plus impie que de tenir pour indifférent, si ce qu'on reçoit sous le pain et avec le pain, comme parle le luthérien, est ou n'est pas Jésus-Christ même selon la propre substance de son corps et de son sang; puisque c'est faire tomber son indifférence sur la présence ou sur l'absence de Jésus-Christ même et de son humanité sainte.

Ainsi, quoi que puisse dire votre ministre, j'en reviens toujours à vous demander s'il n'est d'aucune importance de savoir que Jésus-Christ, en tant qu'homme, soit vraiment présent ou non sous les symboles sacrés. Mais ce serait en vérité être trop profane que de pousser son indifférence jusque-là, et de croire si Jésus-Christ homme a voulu être présent avec toute la réalité que croit le luthérien, que cela puisse devenir indifférent à ses fidèles. Que si vous êtes enfin forcé d'avouer que c'est là un point important et très-important, mais non pas de cette importance qui rend un article fondamental et absolument nécessaire pour le salut, puisque même la réception de l'eucharistie n'est pas de cette nécessité; vous ne nous échapperez pas par cette évasion : car toujours on ne cessera de vous demander ce que vous diriez d'un homme qui, sous prétexte que la cène ou la communion n'est pas absolument nécessaire, rejetterait ce sacrement, en disant qu'il le faut ôter des assemblées chrétiennes, et qu'il n'est pas nécessaire de le conserver dans l'Église. Vous n'oseriez soutenir qu'avec cette erreur il fût digne du nom chrétien ni de la société du peuple de Dieu, dont il rejetterait le sceau sacré. Car, par la même raison, sous prétexte qu'on peut absolument être sauvé sans le baptême lorsqu'on y supplée par la contrition ou par le martyre, et que même sans y suppléer par ces moyens on croit parmi vous que ce sacrement n'est pas nécessaire au salut des enfants des fidèles, il faudrait aussi tolérer ceux qui cesseraient de le donner, ou qui, à l'exemple de Fauste Socin, ne le croiraient plus nécessaire à l'Église de Jésus-Christ, en disant, avec ce téméraire hérésiarque, qu'il n'a *été institué* que pour les commencements du *christianisme*. *Or*, autant qu'il est nécessaire de conserver dans l'*Église* le sacrement de l'eucharistie, autant est-il nécessaire d'y conserver la connaissance de la chose sainte qu'elle contient; puisque même saint Paul condamne expressément ceux qui la mangent sans la discerner[1].

Vous dites que le socinien détruit la gloire de Dieu, en *le faisant impuissant, ignorant, changeant*[2] : la détruit-on moins en le faisant, avec les réformateurs, auteur du péché? et en niant, comme font encore les luthériens, qu'il soit auteur de tout le bien qui se fait en nous, ne l'étant pas du commencement de notre salut? Le socinien, poursuivez-vous, *ôte la sanctification en détruisant les motifs qui y portent, comme sont la crainte des peines éternelles* : et les luthériens ne vous reprochent-ils pas que vous ôtez aussi ces motifs par votre certitude du salut et votre inamissibilité de la justice? Quelle différence mettez-vous entre ôter les peines éternelles, et obliger le fidèle à croire avec une entière certitude qu'elles ne sont pas pour lui, puisqu'en quelque excès qu'il tombe, il est assuré de ne mourir pas dans son péché? *Le socinien ôte la consolation* : demandez au luthérien s'il ne trouve point de consolation dans la foi de la présence réelle, et s'il ne vous accuse pas de ravir aux enfants de Dieu cet exercice de leur foi, et ce doux soutien de leurs âmes durant leur pèlerinage. Vous accusez le socinien de nier le mérite de Jésus-Christ et de sa mort : le socinien ne le nie pas absolument. Vous argumentez, et vous dites qu'il nie le mérite par voie de satisfaction; ce qui est, en quelque façon, le nier : et n'est-ce pas aussi le nier en quelque façon, et encore d'une façon très-criminelle, que de croire avec les luthériens le commencement du salut indépendant de la grâce que cette mort

[1] *De l'Un. de l'Égl. T.* 6, *c.* 5, *p.* 560.

[1] *I Cor.* XI. 29. — [2] *Tab. Lett.* III, *p.* 127.

nous a méritée? Et d'ailleurs que répondrez-vous à vos frères les Anglais protestants, et à cette opinion *qu'on dit se glisser parmi eux*? Mais quelle est cette opinion que vous coulez si doucement? « C'est, dites-vous [1], que Jésus-Christ n'a pas « proprement satisfait pour nos péchés, et qu'il n'est « pas mort afin que ses souffrances nous fussent « imputées. » Voilà cette opinion qui se glisse en Angleterre, selon le ministre. « Sur quoi, pour-« suit-il, ils tournent en ridicule, à ce qu'on m'écrit, « la justice imputée, avec autant de violence que « les papistes ignorants. » Ces théologiens, dont on vous écrit, qui nient ouvertement que Jésus-Christ ait *proprement satisfait*, et tournent en ridicule votre justice imputée *avec autant de violence que pourrait faire un papiste*, apparemment ne se cachent pas. *Vous avez peine*, dites-vous, *à distinguer cette théologie de l'impiété des sociniens*, et vous souhaitez *qu'on la flétrisse :* mais cependant, on ne dit mot à des gens qui nient si ouvertement la satisfaction de Jésus-Christ : on laisse *glisser* cette opinion parmi les docteurs, d'où elle passera bientôt au peuple ; et l'Église anglicane ne se croit pas obligée de régler ses censures par vos décisions. Criez tant que vous voudrez que ces articles sont révélés et clairement révélés ; vous en devez dire autant de tous les articles que vous soutenez contre les luthériens : et si, enfin, vous répondez que les articles que vous opposez au luthéranisme, à la vérité sont révélés et clairement révélés, mais qu'ils ne sont pas pour cela fondamentaux ni de l'importance qu'il faut pour être nécessaires au salut, nous en voilà donc revenus à examiner l'importance des articles révélés. Par quelles règles et sur quels principes? Le ministre n'en a aucun à nous donner; et, dans sa cinquième Lettre, où il fait les derniers efforts pour éclaircir cette matière, après avoir épuisé toutes ses subtilités, il n'y voit plus autre chose à faire que d'en revenir enfin à compter les voix, comme il l'avait déjà proposé dans sa troisième Lettre.

Mais plus il s'explique sur cette matière, plus son embarras est visible ; car voici ce qu'il écrit dans cette cinquième Lettre : « Il se peut donc « faire, dit-il [2], qu'il y ait en effet quelques per-« sonnes qui soient aveuglées à ce point de pou-« voir croire que la divinité de Jésus-Christ et « sa satisfaction sont des vérités; mais que ce ne « sont pas des vérités essentielles à la religion chré-« tienne. Mais nous ne croyons pas que cet entête-« ment puisse aller loin ni s'étendre à beaucoup de « personnes : » à cause, dit-il, que c'est un état « trop violent « de croire que certaine personne soit « Dieu, et de croire qu'on ne lui fait pas de tort en « le regardant comme une créature. » Voilà votre dernier refuge : vous en appelez au grand nombre, et vous voulez que les tolérants demeurent toujours le plus petit. Mais si *ce torrent* vous inonde, si l'expérience réfute vos raisonnements et qu'enfin la tolérance l'emporte, où en serez-vous? Or, certainement au train qu'elle prend, il faudra bien qu'elle prévale, si vous n'avez à lui objecter que le petit nombre de ceux qui la suivent, c'est-à-dire, selon la réforme une autorité purement humaine, et le plus faible de tous les secours. Qu'ainsi ne soit: écoutons la suite [1]. « On doit savoir que nous portons « ce jugement (que le nombre des tolérants sera « toujours le plus petit) des docteurs et des théo-« logiens; car autrement je suis bien persuadé qu'il « y a MILLE ET MILLE BONNES GENS dans les com-« munions de nos sectaires qui unissent fort bien « ces deux propositions : *Jésus-Christ est Fils* éter-« nel *de Dieu, mais il n'est pas nécessaire de le* « *croire pour être sauvé*. Car de quoi ne sont pas ca-« pables LES PEUPLES et les gens qui ne SONT PAS DE « PROFESSION A S'APPLIQUER, NI DE CAPACITÉ à « PÉNÉTRER? Et même entre ceux qui sont appe-« lés A ENSEIGNER LES AUTRES, COMBIEN PEU Y « EN A-T-IL qui soient capables de voir le fond d'un « sujet ! » Voilà donc, de votre aveu propre, *mille et mille bonnes gens*, et non-seulement parmi les peuples, mais encore parmi ceux qui sont appelés à enseigner les autres, qui ne voient pas l'importance que vous voulez qui saute aux yeux. C'est *pour ces mille et mille bonnes gens*, pour ces gens *qui ne sont pas de profession à s'appliquer, ni de capacité à pénétrer*, pour ces gens, dis-je, dont il est certain que toutes les communions sont pleines, c'est pour eux et pour le grand nombre même des docteurs que vous jugez incapables de voir *le fond d'un sujet*, c'est pour eux, encore un coup, que je vous demande une règle. Quelle sera-t-elle? L'Écriture? Mais ils ne sont pas *de profession à s'y appliquer, ni de capacité à la pénétrer*. Les docteurs? Mais ce sont ceux-là qui les embarrassent par leurs divisions, et qui, après tout, ne sont que des hommes sujets à faillir, et en particulier, et en corps; des hommes, enfin, dont le plus grand nombre n'est pas capable, selon vous, *de voir le fond d'un sujet*. Que pouvez-vous donc donner pour règle à ce grand nombre d'ignorants? La multitude? qu'ils voient croître tous les jours et en train de se grossir beaucoup davantage. Le goût et le sentiment? C'est ce qui les perd : car ils ont tant de goût pour la liberté ; la tolérance leur paraît si belle, si douce, si charitable, et par là si chrétienne! Quoi donc, enfin? Les synodes, les consistoires, les censures? Tous ces moyens sont usés et trop faibles, trop décriés dans la réforme. Il ne reste plus à opposer que les magistrats ; et c'est à quoi M. Jurieu travaille de toute sa force dans ses derniers ouvrages.

Cependant, dans l'embarras où il est sur les moyens d'établir les articles fondamentaux, il semble quelquefois se repentir d'avoir avoué si souvent qu'il ne les trouve pas marqués dans l'Écriture. Car il prétend, par exemple, que l'absolue nécessité de croire la divinité de Jésus-Christ, à peine d'être damné, est clairement marquée par ces paroles : *Celui qui ne croit pas au Fils éternel de Dieu est condamné :* où il suppose le mot de *fils éternel* au

[1] *Tab. Lett.* VIII, p. 578. — [2] *P.* 203.

[1] *P.* 204.

lieu de celui de *fils unique* [1]; et donne occasion aux tolérants de lui reprocher qu'il n'a pu trouver la condamnation expresse des sociniens dans les passages qu'il produit, sans les altérer. Il produit encore ce passage de saint Jean : *Celui qui nie que Jésus soit venu en chair, est l'Antechrist*[2]. Mais que conclut ce passage pour les articles fondamentaux, puisque, de l'aveu du ministre, saint Léon et ses premiers successeurs ont été le vrai Antechrist, sans préjudice de leur sainteté et de leur salut : par conséquent sans nier aucun article fondamental ? Il aura souvent sujet de se repentir d'avoir avancé une proposition si insensée : mais, après tout, la question demeure toujours ce que c'est *que venir en chair ?* Si c'est donner à Jésus, comme ont fait les marcionites et les manichéens, au lieu d'une chair humaine une chair fantastique, les sociniens sont à couvert de ce passage. On sait d'ailleurs ce que c'est, selon eux, que *venir en chair* : et sans excuser leurs réponses, que je trouve aussi mauvaises que M. Jurieu, il est question de sauver de leurs vaines subtilités ce nombre infini de gens, parmi les savants aussi bien que parmi le peuple, qu'on exclut de la discussion des passages de l'Écriture; parce qu'ils n'ont ni le loisir ni la capacité de la faire, ainsi que le ministre vient encore d'en convenir.

On voit donc combien est faible la seule barrière qu'il met entre lui et les tolérants, qui est celle des points fondamentaux. Il nous renvoie à ce qu'il en a dit au traité VI de son livre de l'Unité de l'Église [3]; mais il n'y dit pas autre chose que ce qu'il répète dans ses Lettres ; et il ne fait que l'étendre, comme il en demeure d'accord. Parcourons néanmoins ce traité : nous n'y trouverons que de nouveaux embarras sur cette matière. Après avoir supposé que les articles fondamentaux sont les principes essentiels du christianisme, il met trois choses non fondamentales : « 1° L'explication des mystères : 2° « les conséquences qui se tirent de ces mystères : « 3° et les vérités théologiques qu'on puise dans « l'Écriture ou dans la raison humaine, mais qui « ne sont pas essentiellement liées avec les principes [4]. » Je ne veux rien lui disputer sur cette division : je remarquerai seulement quelques conséquences qu'il met parmi les choses non fondamentales : « Le principe du christianisme, dit-il [5], c'est « que l'homme étant tombé volontairement dans « la misère par le péché, il lui fallait un rédempteur que Dieu lui a envoyé en Jésus-Christ. De ce « principe les uns tirent ces conséquences, que « l'homme par son péché avait entièrement perdu « toute sa force pour faire le bien et pour tendre à « sa fin surnaturelle : les autres les nient. » Ce n'est donc pas un principe du christianisme *que l'homme ait perdu par le péché toute sa force pour le bien et pour tendre à sa fin surnaturelle* : ce n'est qu'une conséquence *non fondamentale*, comme l'appelle le ministre [1], sur laquelle il convient aussi que *les chrétiens sont partagés;* et il est permis de dire que la nature tombée *a des forces pour faire le bien* jusqu'à le pouvoir commencer, ainsi qu'on a vu [2], par elle-même, *et tendre à sa fin surnaturelle* : ce qui rétablit en honneur le semi-pélagianisme, comme on l'a vu souvent.

Voici encore une des conséquences non fondamentales que le ministre donne pour exemple. De ce principe, qu'on avait besoin d'un rédempteur, « les uns concluent, dit-il, que la satisfaction était « d'une absolue nécessité, les autres n'en veulent « pas tomber d'accord [3]. » C'est donc une chose libre de croire qu'on ait besoin de la satisfaction de Jésus-Christ par une absolue nécessité, ou de croire qu'on pouvait s'en passer : ce qui seul renverse de fond en comble le système du ministre.

Car quand il viendra nous dire dans la suite que, « pour croire un rédempteur comme fournissant à « tous nos besoins, il faut croire qu'il a satisfait « parfaitement à la justice de Dieu ; puisque c'est « là un des besoins que la nature et la loi lui faisaient sentir [4] : » il sera aisé de lui répondre que tout le bien que nous sentons est celui que Dieu nous pardonne nos péchés, en quelque manière que ce soit, ou par la satisfaction de Jésus-Christ ou sans elle : ce qui fait ranger au ministre même parmi les choses indifférentes l'opinion qui ne veut pas reconnaître que la satisfaction de Jésus-Christ *soit d'une absolue nécessité.*

Mais dès-là tout son système et celui de M. Claude est à bas. Car voici leur raisonnement : L'homme sentait son péché : par conséquent il sentait que Dieu était irrité contre lui, et que sa justice demandait sa mort; qu'il fallait donc que cette justice fût parfaitement satisfaite : donc par un mérite infini ; donc par une personne infinie ; donc par un Dieu-Homme : donc il fallait qu'il y eût en Dieu plus d'une personne; donc l'homme sentait par son besoin qu'il y avait une Trinité et une incarnation; que ces mystères étaient nécessaires à son salut, et par conséquent fondamentaux [5]. Voilà ce qu'on sent dans la réforme. Encore que tout ce discours ne soit qu'un tissu de raisonnements et de conséquences, il se faut bien garder d'appeler cela raisonnement : car autrement il y faudrait de la discussion et de la plus fine ; et c'est ce qu'on veut exclure : il faut dire qu'on sent tout cela comme on sent le froid et le chaud, le doux et l'amer, la lumière et les ténèbres; et si on ne le sentait de cette sorte, la réforme ne saurait plus où elle en serait, ni comment elle montrerait les articles fondamentaux.

En vérité, c'est trop se moquer du genre humain, que de vouloir lui faire accroire qu'on sente de cette sorte une Trinité et une incarnation. Car, supposé qu'on sentît qu'on a besoin d'un Dieu qui satisfasse pour nos péchés, en tout cas on ne sent pas là le Saint-Esprit ni une troisième personne, et il suffit

[1] *De l'Un. Tr.* 6, *c.* 5, *p.* 550. *Joan.* III. 18. — [2] *De l'Un.* ibid. *Tab. Lett.* IV, *p.* 159. *II. Joan.* 7. — [3] *Ibid.* III, *p.* 116. — [4] *Ibid. De l'Un. Tr.* 6, *c.* 1, *p.* 496. — [5] *Ibid. p.* 497.

[1] *Tab. Lett.* III, p. 497 — [2] Ci-dessus. — [3] *De l'Un. Tr.* 6, *c.* 1, *p.* 497. — [4] *Ibid. c.* 3, *p.* 527. — [5] *Ibid. Syst. liv.* II, *c.* 25. *p.* 429.

qu'il y en ait deux. Mais cette seconde personne dont on sent, dit-on, qu'on a besoin, sent-on encore qu'on ait besoin qu'elle soit engendrée? et ne peut-on satisfaire à Dieu si on n'est son fils, quoique d'ailleurs on lui soit égal? Quoi donc! le Saint-Esprit serait-il indigne de satisfaire pour nous, s'il avait plu à Dieu qu'il s'incarnât? Mais sent-on encore, je vous prie, que pour faire une incarnation, il faille reconnaître en Dieu la pluralité des personnes? Et quand on n'en concevrait qu'une seule, ne concevrait-on pas qu'elle pourrait s'incarner? Mais, direz-vous, il faut deux personnes pour accomplir l'œuvre de la satisfaction : car une même personne ne peut se satisfaire à elle-même. Aveugles, qui ne sentez pas qu'il faut bien que le Fils de Dieu ait satisfait à lui-même aussi-bien qu'au Père et au Saint-Esprit; et si vous dites que comme homme il a satisfait à lui-même comme Dieu, qui empêche qu'on n'en dise autant quand il n'y aurait en Dieu qu'une personne?

Je ne parlerai point ici des autres difficultés de cette satisfaction, qui fait dire à un très-grand nombre et peut-être à la plupart des théologiens : Que la satisfaction de Jésus-Christ est un mystère d'amour, où Dieu exerce plutôt sa miséricorde en acceptant volontairement la mort de son Fils, qu'il ne satisfait à sa justice selon les règles étroites; et comme parle l'école, *ad strictos juris apices*. Je laisse toutes ces choses et cent autres aussi difficiles, comme le savent les théologiens qu'on veut pourtant faire sentir aux plus ignorants du peuple. Il me suffit d'avoir fait voir qu'on n'a senti jusqu'ici dans le discours de M. Jurieu ni la personne du Saint-Esprit, ni même celle du Fils, ni la procession de l'un, ni l'éternelle génération de l'autre; choses pourtant qui appartiennent aux fondements de la foi.

Mais en poussant encore les choses plus loin, pour sentir le besoin qu'on a d'un Dieu incarné, il fait sentir en même temps que Dieu ne nous peut sauver ni nous pardonner nos péchés que par cette voie : autrement si l'on sent qu'il y en a d'autres, on ne sent pas le besoin qu'on a nécessairement de celle-là. Il faut donc pouvoir dire à Dieu : Oui, je sens que vous ne pouvez me sauver qu'en faisant prendre chair humaine à un Dieu qui satisfasse pour mes péchés; et vous n'aviez que ce seul moyen de les pardonner. Cependant M. Jurieu lui-même n'a osé nous obliger à croire que cette voie de sauver les hommes par une satisfaction soit de nécessité absolue [1] : et quand ce ministre ne nous aurait pas donné cette liberté, qui ne voit que le bon sens nous la donnerait; puisqu'il n'y a point d'homme assez osé pour proposer aux chrétiens comme un article fondamental de la religion, qu'il n'était pas possible à Dieu de sauver l'homme par une pure condamnation et rémission de ses péchés, ni autrement qu'en exigeant de son Fils la satisfaction qu'il lui a offerte?

Avouons donc de bonne foi, que nous ne sentons ni la Trinité ni l'Incarnation. Nous croyons ces adorables mystères, parce que Dieu nous l'a ainsi révélé et nous l'a dit : mais que nous les sentions par nos besoins, et encore que nous les sentions comme on sent le froid et le chaud, la lumière et les ténèbres, c'est la plus absurde de toutes les illusions. Et pour faire voir à M. Jurieu, s'il en est capable, l'absurdité de ses pensées, il ne faudrait que lui remettre devant les yeux la manière dont il croit sentir l'ascension du Fils de Dieu. « C'est, dit-il [1], que, « si on le croit ressuscité; ne le trouvant plus sur « la terre, il faut nécessairement croire qu'il est « monté dans les cieux : » ajoutez, car c'est là l'article, « et qu'il est assis à la droite de son Père, » pour, de là, gouverner tout l'univers et exercer la toute-puissance qui lui est donnée dans le ciel et dans la terre. Vous sentez tout cela, si nous voulons vous en croire, parce que, ne trouvant plus Jésus-Christ sur la terre, il ne peut être que dans le ciel et à la droite du Père : il n'était pas possible à Dieu de le mettre en quelque autre part; si l'on veut avec Élie et avec Énoc, qu'on ne trouve point sur la terre, et que néanmoins on ne place pas à la droite du Père éternel dans le ciel. Dieu ne pouvait pas réserver au dernier jour à placer son Fils dans le ciel, lorsqu'il y viendrait accompagné de tous ses élus et de tous ses membres, après avoir jugé les vivants et les morts. Mais encore où sentez-vous ce jugement que le Fils de Dieu rendra comme *Fils de l'homme* [2]? Dieu ne pouvait-il pas juger le genre humain par lui-même? et fallait-il nécessairement que Jésus-Christ descendît du ciel une seconde fois? Sentez-vous encore cela dans vos besoins, et soutiendrez-vous à Dieu qu'il ne lui était pas possible de faire justice autrement? Quelle erreur parmi tant de mystères incompréhensibles, d'aimer mieux dire, *Je les sens*, que de dire tout simplement, *Je les crois?* comme on nous l'avait appris dans le symbole!

Mais s'il faut dire ici ce que nous sentons, et donner notre sentiment pour notre règle, je dirai sans balancer à M. Jurieu, que s'il y a quelque chose au monde que je sente, c'est que je n'ai par moi-même aucune force pour m'élever à ma fin surnaturelle, et que j'ai besoin de la grâce pour faire la moindre action d'une sincère piété. Cependant M. Jurieu nous permet de ne pas sentir ce besoin : il permet, dis-je, au luthérien de ne pas sentir qu'il ait besoin d'une grâce intérieure et surnaturelle pour commencer son salut [3] : mais moi je sens au contraire que si j'en ai besoin pour l'accomplir, j'en ai besoin pour le commencer, et que ces deux choses me sont ou également possibles ou également impossibles. Je pourrais dire encore à M. Jurieu : Je sens que si j'ai besoin que Jésus-Christ soit ma victime, il faut, pour accomplir son sacrifice, qu'il me présente cette victime à manger, non-seulement en esprit, mais encore aussi réellement, aussi substantiellement qu'elle a été immolée; autrement je ne sentirais pas assez que c'est pour moi qu'elle l'a été, et qu'elle est tout à fait mienne :

[1] Ci-dessus.

[1] *De l'Un. Tr.*, 6, c. 3, p. 537. — [2] *Joan.* v. 27. — [3] Ci-dessus.

ainsi cette manducation était nécessaire; et quand je supporterais celui qui l'ignore, je ne dois pas supporter celui qui la nie Voilà, dirai-je, ce que je sens aussi vivement que M. Jurieu se vante de sentir tout le reste. Le luthérien le sent comme moi : le calviniste sent tout le contraire. Mais pourquoi son sentiment prévaudra-t-il au nôtre, puisque nous sommes deux contre lui seul; et que constamment du moins nous l'emportons par le nombre, dont nous avons vu tout à l'heure que M. Jurieu fait tant de cas?

Par toutes ces raisons et par cent autres qui peuvent aisément venir en la pensée, il est plus clair que le jour, lorsque le ministre nous dit : « On sent « bien que tout cela est essentiel à la religion chré- « tienne [1] » et encore : « Pour distinguer les arti- « cles fondamentaux d'avec les autres, il ne faut « que la lumière du bon sens qui a été donné à « l'homme pour distinguer le grand du petit, le « pesant du léger, et l'important de ce qui ne l'est « pas [2]; » qu'il faut prendre tous ces beaux discours pour un aveu de son impuissance à établir ces articles par une autre voie, et une excuse qu'on fait aux réformés de ce qu'on ne peut les trouver dans l'Écriture, comme le ministre est contraint de le reconnaître.

Au défaut de l'Ecriture, il leur propose encore un autre moyen. Les articles fondamentaux sont connus, dit-il [3], « par le respect que les mystères « de la religion impriment naturellement par leur « majesté, par leur hauteur et par leur antiqui- « té. » *Naturellement;* ce mot m'étonne : les mystères de la religion, selon saint Paul, étaient par leur hauteur, ou, si vous voulez, par leur apparente bassesse, *scandale aux Juifs, et folie aux Gentils* [4]; et n'étaient sagesse qu'à ceux qui avaient commencé par *captiver leur intelligence sous l'obéissance de la foi* [5]. Mais, sans nous arrêter davantage à cet effet des mystères dont nous venons de parler, c'est ici leur antiquité que le ministre nous donne pour règle. Il s'en explique en ces termes dans le traité de l'Unité où il nous renvoie : « C'est, dit-il [6], « que tout ce que les chrétiens ont cru unanimement « et croient encore, est fondamental. » Vous voilà donc, mes chers frères, réduits à l'autorité et à une autorité humaine : ou bien il faut avouer, avec les catholiques que l'autorité de tous les chrétiens et de l'Église universelle qui les rassemble est une autorité au-dessus de l'homme.

Qu'ainsi ne soit : écoutez comme parle votre ministre : « M. Nicole, dit-il [7], suppose que les so- « ciniens pourraient rendre le monde et l'Église « socinienne; et moi je suppose que la providence « de Dieu NE PEUT PAS permettre cela. » Mais pourquoi ne le peut-elle pas permettre? pourquoi Dieu ne pourra-t-il plus comme autrefois *laisser les nations aller dans leurs voies* [8]; si ce n'est qu'il s'est engagé à toute autre chose, par l'alliance qu'il a contractée avec son Église, et par la promesse qu'il a faite de la mettre à couvert de l'erreur : ce qui est en termes formels l'infaillibilité que nous vous prêchons?

Vous voyez donc plus clair que le jour, qu'il faut emprunter de nous tout ce qu'on dit pour vous affermir dans les fondements de la foi. Mais cependant ces vérités sont si étrangères à la réforme, qu'elle ne sait comment s'en servir.

Quelquefois M. Jurieu semble vouloir dire, que pour connaître un article comme fondamental il nous suffit de le voir reçu actuellement de notre temps par tous les chrétiens de l'univers : et c'est pourquoi il a dit, comme vous venez de l'entendre, que Dieu *ne peut pas* permettre aux sociniens d'occuper aujourd'hui toute l'Église. Remarquez qu'il ne le dit pas pour une fois et dans le *seul traité* de l'Unité; il avait déjà dit dans son Système [1] que « Dieu NE SAURAIT PERMETTRE que de grandes « sociétés chrétiennes se trouvent engagées dans « des erreurs mortelles, et qu'elles y persévèrent « longtemps. » Ce n'était donc pas seulement l'Église universelle, c'est-à-dire, selon ce ministre, l'amas des grandes sociétés chrétiennes; *c'est encore* chaque grande société qui est faillible à cet égard. Enfin le même ministre, dans ses Lettres pastorales de la troisième année [2], a rangé encore « parmi les « suppositions impossibles celle où l'on dirait que « le socinianisme AIT PU GAGNER tout le monde « ou une partie, comme a fait le papisme. »

Remarquez bien, mes chers frères, encore un coup : non-seulement Dieu ne peut pas avoir permis que l'hérésie qui rejette la divinité de Jésus-Christ ait occupé tous les siècles passés, mais encore il ne peut pas permettre aujourd'hui aux derniers défenseurs de cette hérésie, qui sont les sociniens, de tenir, je ne dis pas la première place, mais même une grande place dans la chrétienté, en sorte qu'il nous suffit de voir cette hérésie actuellement rejetée par le gros des chrétiens d'aujourd'hui, et même par une grande société chrétienne, pour conclure sans avoir besoin de remonter plus haut, que cette hérésie est fondamentale.

Mais s'il est ainsi, mes chers frères, s'il n'est pas possible à Dieu (après ses promesses) de laisser tomber les grandes sociétés chrétiennes dans le socinianisme, comment peut-on imaginer qu'il les ait laissé tomber dans l'idolâtrie? C'est néanmoins ce qui serait arrivé, si c'était une *idolâtrie* d'invoquer les saints, et d'en honorer *les reliques* comme fait l'Église romaine, puisqu'il est certain que cette pratique lui est commune avec les Grecs, les nestoriens, les eutychiens, et en un mot avec toutes les communions que M. Jurieu a rangées parmi les grandes communions des chrétiens.

Et il ne faut pas répondre que les luthériens et les calvinistes, qui sont aussi de grandes sociétés, s'opposent à cette doctrine : car il faut prendre les choses comme elles étaient avant votre séparation il y a environ deux cents ans. Or, en cet état, mes

[1] *De l'Un. Tr.* 6, *c.* 3, *page* 526. — [2] P. 529, 530. — [3] *Tab. Lett.* V, *p.* 199. — [4] *Cor.* I. 23. — [5] *II. Cor.* X. 5. — [6] *Tr.* 6, *c.* 6, *p.* 561. *Syst. liv.* II, *c.* I *p.* 237. — [7] *De l'Un. Tr.* 6, *Ibid. p.* 567. — [8] *Act.* XIV, 15.

[1] *Syst. liv.* II, *c.* I, *p.* 237. — [2] *Lett.* X, *p.* 79.

frères, cette invocation des saints était universelle parmi les chrétiens : le fait est constant : M. Jurieu en convient : « Il y a deux cents ans, dit-il [1], qu'on « eût eu bien de la peine de trouver une commu- « nion qui n'eût pas invoqué les saints. » Par conséquent, de deux choses l'une : ou Dieu avait laissé tomber non pas une communion, mais toutes les communions chrétiennes dans l'idolâtrie, ou c'est une calomnie de donner ce nom à l'invocation des saints dont nous usons.

Et il ne sert de rien de répondre que ce ministre ne dit pas absolument qu'il n'y avait point de communion qui n'invoquât pas les saints, mais qu'*on eût eu de la peine à en trouver ;* car cette expression ne sert qu'à faire voir qu'il voudrait bien pouvoir déguiser un fait qui l'accable. En effet, il est bien constant que s'il y avait eu alors quelque grande société qui n'eût pas invoqué les saints, on n'eût point eu de *peine* à la trouver : ces grandes sociétés éclatent aux yeux de tout le monde ; et leur culte, aussi public que la lumière du soleil, ne peut être ignoré : ainsi on n'a pas de peine à le trouver pour peu qu'on le cherche.

C'est donc en effet, mes frères, qu'avant votre séparation il n'y avait point de pareilles sociétés chrétiennes, où l'on n'invoquât pas les saints : vous n'oseriez nous compter pour quelque chose les vaudois réduits à quelques vallées, et quelques hussites renfermés dans un coin de la Bohême; car il faudrait nous trouver de *grandes sociétés*, des *sociétés étendues*, et qui fissent *figure dans le monde*, comme parle votre ministre[2] : or celles-ci, loin d'être étendues, étaient réduites à de petits coins de très-petites provinces, et ne faisaient non plus de figure dans le monde que les sociniens, qui, selon le même ministre, n'en ont jamais fait, malgré les Églises qu'ils ont eues dans la Pologne, et qu'ils ont peut-être encore en Transylvanie.

C'est ici que le ministre accablé ne veut plus que le consentement actuel des sociétés chrétiennes soit un préjugé certain de la vérité : « Ce consentement « ne fait preuve, dit-il [3], que quand le consente- « ment des premiers siècles de l'Église y entre; » ce qui, selon lui, ne convient pas à la prière des saints, inconnue dans son sentiment aux trois premiers siècles. Je le veux : mais, premièrement, vous perdez d'abord votre cause contre les sociniens sur l'immutabilité de Dieu et sur l'égalité des trois Personnes, puisque vous ôtez aux trois premiers siècles la connaissance de ces articles, comme on a vu [4]. Secondement, vous perdez encore contre les mêmes hérétiques un avantage présent que vous aviez en les faisant voir, par un fait certain et palpable, qu'ils sont hérétiques, et d'une hérésie capitale, puisque nulle Église chrétienne qui ait quelque nom n'est aujourd'hui de leur sentiment. En troisième lieu, je reviens encore contre vous, et je ne cesse de vous dire : Si vous trouvez impossible que l'Église devienne socinienne, comment trouvez-vous plus impossible qu'elle devienne idolâtre? Par conséquent, tout ce que vous dites de notre idolâtrie n'est qu'illusion. En quatrième lieu, je vous soutiens que, par la même raison que l'erreur n'a pu dominer dans les siècles précédents, elle ne peut non plus dominer dans le nôtre, ou dans quelque autre qu'on puisse assigner : puisque, s'il n'y a point de promesse de préserver l'Église d'erreur, tous les siècles y sont sujets ; et s'il y a une promesse, tous les siècles en sont exempts. En cinquième et dernier lieu, sans cela le ministre ne dit rien. Son dessein est d'en venir au discernement des articles fondamentaux par le sentiment unanime de l'Église chrétienne, comme par un moyen facile au peuple; par conséquent sans discussion, selon ses principes. Or est-il que la discussion serait infinie, s'il fallait examiner par le menu la foi de tous les siècles précédents. Il faut donc trouver le moyen de faire, pour ainsi dire, toucher au doigt à chaque fidèle dans le siècle où il est, en lui disant que par la promesse divine la foi d'aujourd'hui est la foi d'hier et celle de tous les siècles tant précédents que futurs; ce qui est précisément la doctrine de l'Église catholique.

M. Jurieu voudrait bien dire, dans une de ses Lettres pastorales, que ce n'est ni au peuple, ni *aux simples*, mais seulement *aux savants*, qu'il propose ce moyen de discerner les articles fondamentaux : mais en cela il continue à montrer qu'il raisonne sans principes, et qu'il parle sans sincérité · puisqu'il vient encore d'écrire le contraire dans la cinquième lettre de son Tableau, où, apres avoir établi, comme on a vu, que l'importance des mystères rejetés par les sociniens se connaît entre autres choses *par leur antiquité*, il ajoute que « LES PEUPLES « sachant que c'est la foi universelle de l'Église de « tous les temps, ne peuvent que très-malaisément « être induits à croire que ces mystères sont indif- « férents : au lieu, poursuit-il, que si l'on permet « que le dogme de l'indifférence devienne général, « le peuple, qui n'aura plus de digue à franchir, « se jettera sans difficulté dans le précipice [1]. « Ce sont donc, en termes formels, *les peuples qui savent la foi universelle de l'Église de tous les temps*. Ils ne la savent point par la discussion de l'histoire de tous les siècles; ils ne peuvent donc la savoir que par l'uniformité que la promesse de Dieu y entretient, et parce que la foi de l'Église appuyée sur cette promesse est infaillible et invariable : sans cette *digue*, poursuit le ministre, *les peuples se jetteraient dans le précipice* de l'indifférence des religions. Il n'y a donc que cette autorité qui puisse les retenir sur ce penchant : il n'y a que ce moyen de fixer les articles de la religion : il en faut donc nécessairement revenir à la voie de l'autorité, comme font les catholiques; et de l'aveu du ministre, la religion chrétienne n'a que cet appui.

Cependant comme ce principe est étranger à la réforme, quoiqu'elle soit réduite à s'en servir,

[1] *De l'Un. Tr.* 6, *c.* 6, *n.* 567. — [2] *Syst. liv.* II, *c.* 1, *p.* 236. — [3] *De l'Un. Tr.* 6, *c.* 6, *p.* 567. — [4] *Voyez le sixième Avert. I. part. art.* 1 *et suiv. Art.* 3 *et suiv.*

[1] *9e Ann. Lett.* XI, *p.* 83. *Tab. Lett.* V. *p.* 100.

M. Jurieu y commet deux fautes essentielles. La première, c'est qu'il étend l'effet de la promesse de Dieu et de l'assistance de son Saint-Esprit sur toutes les sociétés considérables par leur nombre et qui font figure dans le monde, comme il parle[1]. Dieu ne peut pas, dit-il, abandonner une telle société jusqu'à y laisser manquer les fondements du salut. Or cela, c'est une erreur manifeste. Car il s'ensuivrait que les ariens, à qui même nos adversaires ne rougissent pas de donner en un certain temps tout l'univers, mais qui, sans exagérer, ont fait longtemps une société considérable, ayant occupé des nations entières, comme les Vandales, les Hérules, les Visigoths, les Ostrogoths, les Bourguignons, auraient conservé le fondement de la foi en persistant à nier la divinité de Jésus-Christ.

L'erreur est d'associer les sectes séparées à des promesses qui originairement ont été données à la tige d'où elles se sont détachées. Par exemple cette promesse, *Je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles*[2], suppose une société qui ait toujours été avec Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ aussi a toujours voulu être avec elle. Mais, les sectes séparées, par exemple la nestorienne ou celle des Cophtes et des Abyssins, que le ministre met au rang de celles que Dieu ne peut pas abandonner, s'est désunie du tout à qui la promesse avait été faite. On la doit donc regarder comme déchue des promesses : ce n'est donc pas là qu'il faut chercher l'effet des promesses et de l'assistance divine; il faut remonter à la source et rechercher avant toutes choses le principe de l'unité, comme l'enseignent les catholiques.

La seconde erreur du ministre, c'est de restreindre les vérités, que Jésus-Christ s'est obligé à conserver dans son Église, à trois ou quatre; comme si les autres étaient inutiles, et que Jésus-Christ, qui a envoyé son Saint-Esprit pour les *révéler toutes* à son Église, ne s'en souciât plus. *Lorsque l'Esprit consolateur sera venu, il vous apprendra toute vérité,* dit le Sauveur[3] : *Je suis avec vous*[4], indéfiniment et sans y apporter de restriction : *Les portes d'enfer ne prévaudront pas*[5]; encore sans restriction, pour montrer qu'elles ne pourront prévaloir en rien, ni jusqu'à éteindre quelque vérité, loin de pouvoir les éteindre toutes : d'où vient aussi que l'Église est appelée encore sans restriction *la colonne et le soutien de la vérité*[6]; ce qui enferme indéfiniment toute vérité révélée de Dieu et enseignée aux apôtres par le Saint-Esprit. Interpréter avec restriction et réduire à de certaines vérités la promesse de Jésus-Christ, c'est établir gratuitement une exception qu'il n'a pas faite : c'est donner à sa fantaisie des bornes à sa parole : c'est accuser sa toute-puissance, comme s'il ne pouvait accomplir au pied de la lettre et dans toute son étendue ce qu'il a promis. Quand donc, conformément à cette promesse, on dit dans le Symbole des apôtres qu'*on croit l'Église catholique*, c'est-à-dire qu'on la croit en tout; et que si elle avait perdu quelque vérité de celles qui lui ont été révélées, elle ne serait plus la vraie Église : qui est précisément notre doctrine, dont le ministre par conséquent ne peut s'éloigner qu'en détruisant les fondements qu'il avait posés.

C'est en vain que le ministre nous objecte que l'Église romaine elle-même distingue les points fondamentaux d'avec les autres[1]; car il sait bien que le dessein de cette Église n'est pas de retenir dans son sein ceux qui, en recevant ces points principaux, nieraient les autres qu'elle a reconnus pour expressément révélés : au contraire, dès qu'on rejette quelqu'un de ces articles, quel qu'il soit, elle croit qu'on renverse le fondement, et qu'on ébranle autant qu'il est en soi la pierre sur laquelle la *foi* du fidèle est appuyée. L'Église romaine avoue donc qu'il y a quelques articles principaux qu'il n'est pas permis d'ignorer; et la même autorité de l'Église, qui lui en fait trouver la vérité dans la parole de Dieu, lui en apprend aussi la conséquence : mais elle ne dit pas pour cela, qu'il soit permis de nier les autres points également révélés et unanimement reçus; parce qu'il n'y en a aucun *qui ne soit d'une* extrême importance, *nécessaire au corps de l'Église*, et même aux particuliers, en certains cas, comme nous l'avons dit ailleurs.

On peut voir ce qui est écrit sur cette matière dans le livre XV des Variations, et dans notre premier Avertissement. Maintenant il me suffit d'avoir fait voir, par l'exemple de M. Jurieu, d'un côté, que la réforme est contrainte de se servir contre ses propres principes de la voie d'autorité; et de l'autre, qu'elle ne sait pas comment il faut s'en servir, et qu'elle en doit apprendre l'usage de l'Église catholique dont elle l'a empruntée.

Il est maintenant aisé de voir combien elle est éloignée de ses premières maximes. On n'y entendait autrefois que ces plausibles discours par lesquels on flattait le peuple : nous ne vous en imposons pas : lisez vous-mêmes, examinez les Écritures : vous entendrez tout; et les secrets vous en sont ouverts, du moins pour les vérités nécessaires. Le même langage subsiste; mais la chose est bien changée. On veut, mes frères, que vous portiez, à la lecture des saints livres, votre foi toute formée par la voie d'autorité. On vous propose cette autorité dans le consentement unanime de l'Église universelle : ce qu'on y a ajouté *de ce goût*, de cette adhésion, de ce sentiment *qui vous rend* toute vérité aussi manifeste que la lumière du soleil, n'est encore que l'autorité expliquée en d'autres termes. Tout cela ne signifie autre chose, à parler français, si ce n'est que vos préjugés et vos Confessions de foi vous déterminent ou, comme disait tout à l'heure l'auteur des *Avis*[2], que l'autorité de vos catéchismes et de votre Église vous emporte. En effet, il est bien constant que les remontrants furent d'abord excommuniés comme suivant une doctrine contraire aux Confessions de foi et

[1] *Voyez* ci-dessus — [2] *Matth.* XXVII. 20. — [3] *Joan*, IV. 313. — [4] *Matth.* XXVIII. 20. — [5] *Ibid.* XVI. 18 — [6] I. *Tim.* III. 15.

[1] *De l'Un. Tr.* 6. c. 3, 537 *et suiv.* — [2] *P.* 20.

aux catéchismes reçus dans les Provinces-Unies. C'est ce qui est posé en fait comme constant, dans l'Histoire des Variations[1], c'est ce que M. Basnage n'a osé nier dans la réponse qu'il y fait, on n'a qu'à lire les endroits où il traite cette matière[2]. Bien plus : comme les remontrants se servaient des maximes de la réforme pour prouver que les synodes qu'on tiendrait contre eux ne lieraient pas leur conscience, celui de Delpht leur répondit que « Jésus-Christ, qui avait promis à ses apôtres l'esprit « de vérité, avait aussi promis à son Église d'être « toujours avec elle[3]; » d'où il concluait que « lorsqu'il s'assemblerait de plusieurs pays, des « pasteurs pour décider, selon la parole de Dieu, ce « qu'il faudrait enseigner dans les Églises, il fal- « lait, avec une ferme confiance, se persuader que « Jésus-Christ serait avec eux selon sa pro- « messe. »

M. Basnage a vu ce passage dans l'Histoire des Variations, et sa réponse aboutit à trois points. Il soutient; premièrement, qu'être avec l'Église, ce n'est pas « la conduire tellement qu'elle ne puisse « errer : » secondement, que « cette infaillibilité « quand elle serait promise par ces paroles, ne serait « pas pour cela communiquée à une certaine assem- « blée de prélats : » troisièmement, « que les réfor- « més espèrent bien de la grâce de Dieu, que l'Église « n'errera pas dans ses jugements; qu'ils le pré- « sument par un jugement de charité; qu'ils ont « même quelque confiance que Dieu conduira l'É- « glise par son esprit, afin que ses décisions soient « conformes à la vérité : mais ils ne disent pas que « leurs synodes ne peuvent errer[4]. » C'est ce que j'admire, que n'osant le dire en ces mêmes mots, ils le disent équivalemment. Car le synode provincial de Delpht, lu et approuvé dans le national *et comme œcuménique de Dordrect*, ainsi qu'on l'appelle dans la réforme, ne parle pas de *présomption* et d'*espérance*, mais de *confiance;* et ce n'est pas *quelque confiance* qu'il veut qu'on ait en cette occasion, comme le tourne M. Basnage, *mais une ferme confiance fondée sur la promesse de Jésus-Christ :* et ce n'était pas en général à toute l'Église qu'il attachait cette *promesse*, mais *à une certaine assemblée de pasteurs qui s'assembleraient de divers pays :* et ce qu'il veut qu'on en croie avec une si ferme confiance, c'est que Jésus-Christ *serait avec eux selon sa promesse;* ce qui sans doute ne serait pas vrai, s'il les livrait à l'erreur, et s'il les abandonnait à eux-mêmes. Voilà de quoi on flattait les peuples de la réforme, dans le scandale qu'y excitait la querelle des arminiens. Leurs docteurs leur proposaient, à l'exemple des catholiques, l'assistance du Saint-Esprit, infailliblement attachée aux synodes : les remontrants avaient beau crier aux ministres, que contre les maximes de leur religion, ils rétablissaient le papisme, avec l'infaillibilité de l'Église et des conciles : la nécessité les y forçait; et on n'avait plus d'autre frein pour retenir les esprits. On passa pour étourdir le vulgaire par les plus grands mots, à établir, dans le synode de Dordrect, l'autorité d'un concile *comme œcuménique et général*[1], par conséquent, en quelque sorte, au-dessus du concile national; et la prétendue Eglise réformée n'oubliait rien pour imiter ou pour contrefaire l'Église romaine catholique. Il s'élevait de toutes parts, jusque dans son sein, des cris continuels : Laissez, disait-on, ces moyens à Rome : ce sont ses principes naturels, qu'elle suit par conséquent de bonne foi; mais nous, qui l'avons quittée pour cela même, pouvons-nous ainsi nous démentir? On n'entendait retentir dans la bouche des remontrants, que cabales, mauvaise foi, politique, pour ne pas dire tyrannie et oppression; et plus la réforme voulait se donner d'autorité contre ses règles, moins elle en avait dans le fond.

C'est la conduite qu'on tient encore aujourd'hui avec les tolérants : ils sentent bien qu'on ne veut plus les mener que par autorité : l'auteur des *Avis* sur le Tableau le reproche en se moquant à M. Jurieu, et le prie de ne le pas traiter comme le peuple : *Nous ne sommes pas peuple*, dit-il[2], nous sommes de bons réformés, qui voulons être menés selon les règles de notre réforme par l'évidence de la raison, ou par celle de la révélation expresse.

Mais on sent l'autorité si nécessaire, que Bullus, protestant anglais, oppose aux sociniens l'autorité infaillible du concile de Nicée. « Car, « dit-il[3], si dans un article principal on s'ima- « gine que tous les pasteurs de l'Église auront « pu tomber dans l'erreur et tromper tous les « fidèles, comment pourra-t-on défendre la pa- « role de Jésus-Christ qui a promis à ses apôtres, « et en leurs personnes à leurs successeurs, d'être « toujours avec eux? Promesse, poursuit ce docteur, « qui ne serait pas véritable, puisque les apôtres ne « devaient pas vivre si longtemps, n'était que leurs « successeurs sont ici compris en la personne des « apôtres mêmes. » Voilà donc manifestement l'Église infaillible, et son infaillibilité établie sur la promesse de Jésus-Christ, par un si habile protestant : il ne reste qu'à lui demander si ces divines promesses n'avaient de force que jusqu'au quatrième siècle, et si la succession des apôtres s'est éteinte alors.

Mais voici encore sur l'autorité une rare imagination de M. Jurieu : « On voit, dit-il[4], une provi- « dence admirable en ce que Dieu, dans les qua- « trième et cinquième siècles, qui sont les derniers « de la pureté de l'Église a pris soin de mettre à cou- « vert et la Trinité et l'incarnation sous l'autorité « de plusieurs conciles assemblés de toutes les parties « de l'Église. » Remarquez en passant, mes frères, que *les quatrième et cinquième sont les derniers de la pureté de l'Église*, où néanmoins le même ministre, qui leur donne cette louange, prétend vous faire trouver le règne de l'idolâtrie antichrétienne,

[1] *Var liv.* XIV. — [2] *T.* II, *liv.* III, *c.* 2, *p.* 3. — [3] *Syn. Delph. Act. Dord. Syn. p.* 16. *Var.* ibid. — [4] *T.* II, *liv.* III, *c.* 3, *p.* 91.

[1] *Præf. ad Ecc. ante Syn. Dordr. Var. liv.* XIV — [2] *Ibid.* — [3] *Bull. Def. fid. Nic. proœm. n.* 1, *p.* 2. *Var. liv.* XV. — [4] *Tab. Lett.* V, *p.* 198, 199.

comme nous l'avons observé ailleurs. Poursuivons : *Dieu savait*, continue-t-il, *que l'esprit de l'Antechrist allait entrer dans l'Église :* le ministre oublie ses principes : il y était déjà entré; et c'est par l'Antechrist même, par saint Léon, que fut tenu le concile de Chalcédoine, un de ceux où la foi de l'incarnation fut si puissamment affermie : le ministre poursuit : « Dieu savait donc que l'Antechrist al- « lait entrer dans l'Église, qu'il ruinerait la foi, qu'il « entreprendrait d'attaquer les parties les plus au- « gustes du christianisme, qu'il anéantirait et la con- « naissance et presque l'autorité des livres sacrés, qu'il « établirait pour fondement de la foi, des traditions « humaines, des jugements d'hommes, des conciles « sujets à erreur. » Laissons-lui étaler ces calomnies contre l'Église catholique : comme il les suppose sans preuve, laissons-les passer sans réplique, et voyons la conséquence qu'il en tire : « Avant que « cet esprit entrât dans l'Église, Dieu, par une sa- « gesse profonde, mit les articles fondamentaux à « l'abri de la seule autorité qui devait être respectée « dans ce christianisme antichrétien; et sans cela, « poursuit-il, tout le monde serait aujourd'hui arien « et socinien, parce qu'il n'y a point d'esprit qui na- « turellement n'aime à secouer le joug. » Grâces à la divine miséricorde, c'est donc ce joug salutaire de l'autorité des conciles qui a tenu dans le respect les esprits naturellement indociles; c'est à l'abri de cette autorité sacrée que les fondements de la foi sont demeurés en leur entier. En effet, il n'y a qu'à voir aussitôt que la réforme s'est opposée à cette autorité des conciles, quelle licence a régné dans les esprits, avec quelle audace et quel concours la Trinité et l'incarnation ont été attaquées : sans le respect qu'on avait pour ces conciles, *tout le monde*, dit le ministre, et les réformés comme les autres, *serait aujourd'hui arien et socinien.* Mais pourquoi donc n'attribuer un secours si nécessaire au christianisme, qu'à un christianisme antichrétien et ne pas vouloir qu'un tel secours si grand, si nécessaire, si essentiel, soit donné dès son origine à l'Église chrétienne? Mais si ce secours était si nécessaire au christianisme, selon M. Jurieu, pourquoi le même ministre foule-t-il aux pieds les décisions de ces saints conciles et celle du concile d'Éphèse, qui est celui où la foi de l'incarnation a été le plus puissamment affermie? Ce saint concile décida que la sainte Vierge était *mère de Dieu*, et ne trouva point de terme plus propre que celui-là pour fermer le bouche à Nestorius; comme le concile de Nicée n'en avait point trouvé de plus énergique contre les chicanes des ariens, que celui de consubstantiel. Mais M. Jurieu ne craint pas de dire que « ce fut aux « docteurs du cinquième siècle une témérité mal- « heureuse d'avoir appelé la sainte Vierge mère de « Dieu[1]. » Voilà comme il s'oppose au dessein de Dieu, qui voulait, comme il l'avoue, se servir de l'autorité de ce concile pour affermir la foi de l'incarnation : et afin que rien ne manque au mépris qu'il inspire pour cette assemblée, il ajoute qu'aussi « Dieu n'a pas versé sa bénédiction sur la fausse « sagesse de ces docteurs : au contraire, continue- « t-il, il a permis que la plus criminelle et la plus « outrée de toutes les idolâtries (il veut dire la dévo- « tion à la sainte Vierge) ait pris son origine de là. » Voilà donc ce saint concile, un des appuis, selon lui, des fondements de la foi, livré à l'*idolâtrie*, et encore à l'idolâtrie *la plus outrée*, en punition de sa décision : la corruption du monde et l'antichristianisme en fut le fruit. Mais si le concile d'Éphèse est si hautement méprisé, on n'a pas plus épargné celui de Nicée. M. Jurieu a entrepris d'y trouver l'inégalité des Personnes, l'imperfection de la naissance du Fils de Dieu, et un changement manifeste dans le sein de la Divinité[1]. La porte à l'apostasie est ouverte, et ce ministre ébranle avec la révérence des premiers conciles, les fondements de la foi des peuples, que l'Antechrist avait respectés. Car quel respect veut-il qu'il nous reste pour le concile de Chalcédoine, qu'il fait tenir à l'Antechrist même, et en général pour le quatrième et le cinquième siècles où, selon lui, l'idolâtrie *antichrétienne* et les doctrines des démons ont *régné impunément?* Les trois premiers siècles sont pleins d'ignorance, ariens ou pis qu'ariens; les deux suivants plus éclairés, et *les derniers de la pureté*, sont idolâtres et antichrétiens, et il n'y a rien de sain dans le christianisme. Vous recommencez, dira-t-il, trop souvent le même reproche : qu'il y réponde une fois et nous nous tairons.

Autant donc qu'il est évident, par toutes ces choses, que la réforme ne se peut passer de la voie d'autorité, autant est-il véritable qu'il ne lui est pas possible de la soutenir : elle lui est trop étrangère, trop incompatible avec ses maximes. Tout y respire la liberté de dogmatiser : on ne songe qu'à se mettre au large sur les articles de foi; ce qui est le chemin manifeste au socinianisme, ou plutôt, et à ne rien déguiser, le socinianisme lui-même.

Que ce soit là l'esprit du parti, M. Jurieu nous en est un grand exemple; puisque nous venons de voir que déjà il fait régner dans les trois premiers siècles de l'Église des erreurs manifestement sociniennes. M. Basnage le seconde dans ce dessein : lorsque je lui nie que les anciens aient enseigné les dogmes pernicieux que son collègue M. Jurieu leur attribue, il me reproche que *je nie les choses les plus claires;* et il se réduit comme son confrère à soutenir que *malgré ces erreurs des prélats*, *la foi de l'Église n'était pas périe*[2].

Il n'y a qu'à prendre un ton de confiance pour éblouir nos réformés : mais qu'on pénètre ce qui est caché sous ces grands mots de M. Basnage; on y trouvera qu'il adopte les sentiments de son confrère, c'est-à-dire, qu'il fait nier aux anciens docteurs l'égalité et la coéternité des trois Personnes divines.

M. Burnet n'est pas plus favorable à l'antiquité. Il prétend que « les Pères et les docteurs de l'école « ont demeuré long-temps à faire un système complet

[1] 1er *Ann. Lett.* XVI, *p.* 130, 131. *I*er *Avert. p.* 186.

[1] *VI*e *Avert. I. part. p.* 424 *et suiv.* — [2] *Déf. de la Réf. cont. les Var. T.* I, *liv.* II, *c.* 5, *p.* 478, 479.

« de leurs notions à l'égard de la Divinité[1] : » c'est-à-dire, à ne rien dissimuler, et à ôter les embarras affectés de cette expression, qu'on a passé plusieurs siècles sans avoir une notion complète de Dieu ; et à dire vrai, sans le bien connaître. Non-seulement il veut « que j'apprenne du Père Pétau combien les « idées des Pères des trois premiers siècles étaient « obscures sur la Trinité, » mais encore il ne craint point d'assurer que « même après le concile de Ni« cée on a été long-temps avant que de mettre l'i« dée de l'unité de l'essence divine dans l'état où elle « est depuis plusieurs siècles. » Nous entendons ce langage : nous n'ignorons pas qui sont les protestants d'Angleterre, qui prétendent que l'unité qu'on reconnaissait dans la nature divine était semblable à celle des autres natures, c'est-à-dire, qu'il n'y avait qu'une unité d'espèce ou de genre ; si bien qu'à proprement parler il y avait plusieurs dieux, comme il y a plusieurs hommes. Voilà les erreurs que M. Burnet attribue aux premiers siècles, en sorte qu'il n'y avait nulle connaissance certaine et nulle confession claire de l'unité ni de la perfection de Dieu non plus que de la Trinité de ses personnes. C'est à peu près dans la foi la même imperfection que reconnaît M. Jurieu : c'est ce qu'il avait appelé la Trinité informe.

La réforme a aujourd'hui trois principaux défenseurs : M. Jurieu, M. Burnet et M. Basnage : tous trois ont donné les premiers siècles pour fauteurs aux hérésies des sociniens : nous avons vu les conséquences de cet aveu, d'où l'on induit nécessairement la tolérance universelle. M. Burnet l'a ouvertement favorisée dans sa préface sur un traité qu'il a traduit de Lactance, et nous produirons bientôt d'autres preuves incontestables de son sentiment. Pour ce qui est de M. Basnage, nous avons vu comme il s'est déjà déclaré pour la tolérance civile, qui, selon M. Jurieu, a une liaison si nécessaire avec l'indifférence des religions. Il a loué les magistrats sous qui l'hérétique n'a rien à craindre[2]. Nous avons ouï de sa bouche que la punition de Servet, quoique impie et blasphémateur, était un reste de papisme[3]. Par là il met à couvert du dernier supplice les blasphémateurs les plus impies : ce qui favorise une des maximes de la tolérance, où l'on ne tient pour blasphémateurs que ceux qui s'attaquent à ce qu'ils reconnaissent pour divin ; directement contre saint Paul, qui se nomme *blasphémateur :* quoique ce fût, comme il le dit, *dans son ignorance*[4], et même contre l'Évangile, qui range aussi au nombre des *blasphémateurs* ceux dont les langues impudentes chargeaient d'injures le Sauveur[5], quoiqu'*ils le fissent par ignorance*[6], *sans connaître le Seigneur de gloire ;* et que le Sauveur lui-même les ait excusés envers son Père, en disant qu'*ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient*[7].

Le grand principe des sociniens, et l'un de ceux que M. Jurieu attaque le plus[8], c'est qu'on ne peut nous obliger à croire ce que nous ne connaissons pas clairement. C'était aussi le principe des manichéens ; et saint Augustin, qui s'est attaché à le détruire en plusieurs de ses ouvrages, a persuadé tout le monde, excepté les sociniens et M. Basnage. Je remarquerai ici en passant un endroit où, en rapportant les vaines promesses des manichéens, « qui s'engageaient à conduire les hommes à la « connaissance nette et distincte de la vérité, et « qui avaient pour principe qu'on ne doit croire vé« ritables que les choses dont on a des idées claires « et distinctes ; » tout d'un coup, sans qu'il en fût question, ou que son discours l'y menât par aucun endroit, il s'avise de dire que « saint Augustin ré« fute ce principe de la manière du monde la plus « pitoyable[1]. » C'était peu de dire la plus faible, ou s'il voulait la plus fausse ; pour insulter plus hautement à saint Augustin, il fallait dire *la plus pitoyable*, et cela sans alléguer la moindre preuve, sans se mettre du moins en peine de dire mieux que saint Augustin, ni détruire un principe dont il sait que les sociniens aussi bien que les manichéens font leur appui. Il leur a voulu faire le plaisir de leur donner gain de cause contre saint Augustin, et persuader à tout le monde qu'un docteur si éclairé est demeuré court en attaquant le principe qui fait tout le fondement de leur hérésie.

C'est, en un mot, je l'ai dit souvent et je le répète sans crainte ; c'est, dis-je, que la réforme n'a point de principe universel contre les hérésies, et ne produit aujourd'hui aucun auteur où l'on ne trouve quelque chose de socinien : mais celui qui en a le plus, très-certainement c'est M. Jurieu. Avant lui on n'avait ouï parler d'une Trinité informe. Personne n'avait encore dit que la doctrine de la grâce fût informe et mêlée d'erreurs, devant saint Augustin, ou qu'il fallût encore aujourd'hui prêcher à la pélagienne[2]. Voilà ce qu'enseigne ce grand adversaire des sociniens. Il enseigne qu'on ne peut condamner ceux qui font la Trinité nouvelle, et deux de ses Personnes nouvellement produites ; qui font dans l'éternité la nature divine imparfaite, divisible, changeante, et les Personnes inégales dans leur opération et leur perfection ; ceux qui disent que le concile de Nicée, loin de réprouver ces erreurs, y a consenti et les a autorisées par ses décrets ; que la doctrine de l'immutabilité de Dieu est une idée d'aujourd'hui, et qu'on ne peut réfuter par l'Écriture ni accuser d'hérésie ceux qui la rejettent[3].

Il est vrai qu'il a pris la peine de répondre à ce dernier reproche, et il soutient qu'il n'a voulu dire autre chose sinon que « les lumières naturelles achè« vent ce que l'Écriture sainte avait commencé là« dessus[4]. » Un autre aurait dit que l'Écriture confirme et achève ce que la lumière naturelle avait commencé : notre ministre aime mieux attribuer le commencement à l'Écriture et la perfection à la raison : comme si les écrivains sacrés n'avaient pas eu la raison ; et par-dessus la raison, la lumière du Saint-Esprit qui en perfectionnait les connaissances.

[1] *Crit. de l'Hist. des Var.* — [2] *Basn. t.* I, *c.* 6, *p.* 492. Ci-dessus. — [3] *Déf. de l'Hist. des Var.* — [4] *I. Tim.* I. 13. — [5] *Math.* XXVII. 39. — [6] *Act.* III. 7. — [7] *Luc.* XXIII. 34. — [8] *Tab. Lett.* III. *p.* 31.

[1] *Basn. t.* I, I. *part. c.* 4. *Art.* 2, *p.* 127. — [2] Voy. *VI*[e] *Avert. I. part. art.* 2. 3, 4, 5. — [3] *Ibid. art.* 6 *et suiv.* — [4] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 580.

Mais, après tout, ce n'est pas là ce qu'avait dit le ministre : il avait dit, en termes formels, que les anciens, en donnant au Verbe une seconde génération, lui donnaient non un nouvel être, *mais une nouvelle manière d'être*[1]; que cette nouvelle manière d'être ajoutait la perfection au Verbe et accomplissait sa naissance, imparfaite jusque-là : qu'on devait pourtant « BIEN REMARQUER que l'on « ne saurait réfuter PAR L'ÉCRITURE cette bizarre « théologie des anciens; et c'est, disait-il, une rai- « son pourquoi on ne leur en saurait faire une hé- « résie : il n'y a que la seule idée que nous avons AU- « JOURD'HUI de la parfaite immutabilité de Dieu qui « nous fasse voir la fausseté de ces hypothèses[2]. » L'Écriture n'était donc pas suffisante pour nous faire voir un Dieu immuable. Qu'il ne chicane point sur ce mot de *faire voir*, comme si l'Écriture nous faisait croire seulement l'immutabilité de Dieu, et que la raison nous la *fit voir*. Car il avait dit clairement que ces hypothèses des Pères *ne sauraient être réfutées par l'Écriture :* l'Écriture ne pouvait donc, ni faire voir, ni faire croire, que Dieu fût immuable : l'idée de l'*immutabilité* est une idée *d'aujourd'hui*, qui n'était ni dans les saints livres, ni dans la doctrine de ceux qui nous avaient précédés. On a vu quelle est l'ignorance et l'impiété d'une telle proposition. Mais le ministre qui la désavoue ne sait encore qu'en croire : puisqu'au lieu de dire à pleine bouche que nous voyons dans l'Écriture l'immutabilité de Dieu il se contente de dire, qu'il n'a « jamais dit que l'Écriture ne servît de rien à en « former l'idée. Car, poursuit-il, puisque l'Écriture « sert infiniment à nous donner l'idée de l'être in- « finiment parfait, elle sert aussi sans doute à nous « faire comprendre la parfaite immutabilité de Dieu. » Vous diriez que l'Écriture ne nous dise pas en termes assez formels que Dieu est immuable, jusqu'à exclure de ce premier être, même *l'ombre du changement*[3]; mais qu'elle serve seulement à nous le faire comprendre, et que ce soit là une conséquence qu'il faille comme arracher de ses autres expressions. Je ne m'étonne donc plus si l'auteur des *Avis* prend à témoin M. Jurieu des belles lumières que nous recevons de la philosophie moderne. « M. Jurieu « sait, dit-il[4], qu'avant la philosophie de l'incomparable Descartes, on n'avait aucune juste idée de « la nature d'un esprit : » sans doute, avant ce philosophe, nous ne savions pas que Dieu fût esprit, ni de nature à n'être aperçu que par la pure intelligence, ni que notre âme fût faite à son image, ni qu'il y eût des esprits administrateurs : sans Descartes, ces expressions de l'Écriture étaient pour nous des énigmes; on ne trouvait pas dans saint Augustin, pour ne point parler des autres Pères, la distinction de l'âme et du corps : on ne la trouvait pas même dans Platon. M. Jurieu *le sait bien :* car, si nous n'entendons que d'aujourd'hui l'immutabilité de Dieu, pourquoi entendrions-nous mieux sa spiritualité, qui seule le rend immuable, puisqu'un corps, qui de sa nature est divisible et mobile, ne le peut pas être. Que la réforme, qui ne sait rien de tout cela, et qui l'apprend d'aujourd'hui, est éclairée! L'aveuglement de ses docteurs ne la fera-t-il jamais rougir? Mais ne comprendra-t-elle jamais combien l'esprit du socinianisme domine en elle, puisque M. Jurieu y est entraîné comme par force en le combattant?

Pour ce qui regarde la tolérance, il n'y a qu'à se souvenir avec quelle évidence nous venons, de démontrer que ce ministre l'a autorisée même en voulant la combattre. Et, pour ne point répéter ce qu'on en a dit [1], on ajoutera seulement que M. Jurieu est lui-même le plus grand exemple qu'on puisse jamais proposer de la tolérance du parti. On lui tolère toutes les erreurs qu'on vient de voir, quoiqu'elles n'emportent rien moins qu'un renversement total des fondements du christianisme, et même des principes de la réforme.

On lui tolère de dire qu'on se peut sauver dans une communion socinienne : c'est une accusation que je lui ai faite dans l'Histoire des Variations et dans le premier Avertissement[2]. Il n'est pas nécessaire d'en répéter ici la preuve; puisque après avoir beaucoup chicané, le ministre a enfin passé condamnation. « Il conclut (l'évêque de Meaux) son pre- « mier Avertissement par des preuves, que selon « moi on peut être sauvé dans une communion soci- « nienne. Il n'y a pas plus de bonne foi là-dedans que « dans le reste. Si l'on pouvait conclure quelque « chose de mes écrits, ce serait qu'un homme qui, « sans être socinien et en détestant les hérésies so- « ciniennes, vivrait dans la communion externe des « sociniens n'en pouvant sortir, serait sauvé : c'est « ce que je ne nie pas [3]. » Il avoue donc en termes formels le crime dont on l'accuse, qui est qu'on se peut sauver dans une communion socinienne.

Car être à l'extérieur dans cette communion, c'est y recevoir les sacrements, c'est y assister au service, aux prêches, aux catéchismes, aux prières, comme font les autres, avec les marques extérieures de consentement : il n'y a point d'autres liens extérieurs de communion que ceux-là : or, si cela est permis, on ne sait plus ce que veulent dire ces paroles : *Retirez-vous des tentes des impies*[4]; ni celles-ci de saint Paul : *Je ne veux point que vous soyez en société avec les démons : vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons : vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons*[5]; ni enfin celles-ci, du même apôtre : *Quelle communion y a-t-il entre la justice et l'iniquité? ou quelle convention entre Jésus-Christ et Bélial? ou quel accord peut-il y avoir entre le temple de Dieu et les idoles*[6]? S'il est permis d'être uni par les liens extérieurs de la religion avec l'assemblée des impies, tous ces préceptes de l'apôtre, toutes ces fortes expressions du Saint-Esprit, ne sont plus qu'un son inutile, et le ministre manifestement les réduit à rien. Ainsi la limitation qu'il

[1] *Tab. Lett.* VI, *p.* 266 *et suiv.* — [2] *VIe Avert. I. part. art.* 1. *Tab. Lett.* VI, *p.* 268. — [3] *Jac.* I, 17. — [4] *Avis sur le Tab. art.* 3.

[1] *VIe Avert. II. part.* — [2] *Var. liv.* XV. *Ier Avert.* — [3] *Tab. Lett.* VI, *p.* 298. — [4] *Num.* XVI, 26. — [5] *I. Cor.* X, 20. — [6] *II. Cor.* VI, 14.

apporte à sa proposition : en supposant que celui qu'il met dans une communion socinienne, n'y sera qu'extérieurement, et *détestera* dans son cœur *les hérésies* de cette secte, ne sert qu'à les condamner davantage. Car un tel homme sera nécessairement un hypocrite, qui sans être socinien fera semblant de l'être : or c'est encore pis, s'il se peut, de sauver un tel hypocrite que de sauver un socinien ; puisqu'on peut être socinien par ignorance et avec une espèce de bonne foi; au lieu qu'on ne peut être hypocrite que par une expresse perfidie et une malice déterminée.

I. La condition qu'il appose, qu'on demeure innocemment à l'extérieur dans cette communion, *n'en pouvant sortir*, met le comble à l'impiété. Car elle suppose qu'on est excusé de se lier de communion avec les impies *lorsqu'on ne peut en sortir*, c'est-à-dire manifestement, lorsqu'on ne le peut sans mettre sa vie ou ses biens ou son honneur en péril : or, si on reçoit cette excuse, tous les exemples des martyrs sont des excès; tous les préceptes de l'Évangile, qui obligent à mourir plutôt que de trahir la vérité et sa conscience, sont des préceptes outrés, qui ne sont propres qu'à envoyer les gens de bien à la boucherie.

Que si enfin le ministre se sent forcé à répondre que cet homme, qui communie à l'extérieur avec les sociniens, n'en déteste pas seulement les erreurs dans sa conscience, mais déclare publiquement l'horreur qu'il en a; il renverse la supposition. Car cet homme très-constamment n'est plus dans la communion extérieure des sociniens, puisqu'il y renonce expressément par la profession qu'il fait d'une foi contraire. Un tel homme se gardera bien de faire la cène avec eux, ni de prendre le pain sacré de la main de leurs pasteurs, qu'il regarde comme des impies : et s'il assiste à leurs prêches, ce sera comme un étranger qui irait voir ce qui se passe dans leurs assemblées, ou qui entrerait, si l'on veut, dans une mosquée par simple curiosité.

Que si l'on assiste sérieusement au service des sociniens avec le même extérieur que les autres membres de leurs assemblées, et en un mot, qu'on en fasse son culte ordinaire, on pourra assister de même au culte des mahométans ou des idolâtres : les catholiques, les luthériens, les calvinistes pourront se tromper ainsi les uns les autres, sans préjudice de leur salut; et tout l'univers sera rempli de profanes et d'hypocrites qu'on ne laissera pas de compter parmi les élus. Voilà où aboutit la doctrine du plus rude en apparence des intolérants; et il s'engage dans tous ces blasphèmes pendant qu'il tâche le plus de s'en justifier, tant il est secrètement dominé par cet esprit d'irréligion et d'indifférence.

On peut voir sur ce sujet-là ce qui est écrit dans le livre XV[e] des Variations, et dans le premier Avertissement[1] : mais on y peut voir encore de plus grands excès du ministre; puisqu'on y trouve que « damner « tous ces chrétiens innombrables qui vivaient dans « la communion externe de l'arianisme, dont les uns « en détestaient les dogmes, les autres les igno- « raient, les autres LES TOLÉRAIENT EN ESPRIT « DE PAIX, les autres étaient retenus dans le si- « lence par la crainte et par l'autorité : damner, « dis-je, tous ces gens-là, c'est une opinion de bour- « reau, et qui est digne de la cruauté du papisme[1]. » Le dogme des ariens est donc de ces dogmes *qu'on peut tolérer en esprit de paix*. On a objecté ce passage à M. Jurieu de tous côtés. Il n'y répond pas un seul mot; et voilà, de son aveu, les ariens, c'est-à-dire les ennemis de la divinité de Jésus-Christ et de celle du Saint-Esprit, parmi ceux qu'il faut comprendre dans la tolérance.

Il nous donne pour marque de *socinianisme*, de dire que *cette secte était moins mauvaise que le papisme*[2] : et néanmoins il dit lui-même qu'il est plus difficile de se sauver parmi les catholiques que *parmi les ariens*[3], qui soutenaient les principaux dogmes des sociniens.

Si les ariens sont compris dans la tolérance, les nestoriens et eutychiens ne pouvaient pas en être exclus. Le ministre les y reçoit en termes formels, et met les sociétés où la confusion des deux natures et la distinction des Personnes sont soutenues en Jésus-Christ, au nombre des communions où Dieu se conserve des élus[4].

Si cela est, cette merveilleuse sagesse de Dieu, que le ministre reconnaît dans les quatre premiers conciles, qui, dit-il, ont mis à l'abri les *fondements de la foi*, ne sera plus rien; puisque les erreurs condamnées par ces grands conciles n'empêchent pas le salut de ceux qui en seraient infectés, et ne les excluent pas de la tolérance.

Voilà donc, par la doctrine de votre ministre, la tolérance établie en faveur de ceux qui renversent les fondements de la foi, même ceux qu'on a reconnus dans les quatre premiers conciles, qui, de l'aveu du ministre, et par les Confessions de foi de tous les protestants, sont les plus essentiels au christianisme.

Outre ces intolérables erreurs qu'on ne tolère qu'à lui, il y en a d'autres qu'il faut tolérer par les principes de la secte. Les tolérants s'étonnent qu'on lui laisse dire qu'*on croit parce qu'on veut croire, par goût, par adhésion, par sentiment,* et non pas par discussion ni par examen des passages de l'Écriture. Mais que pourrait reprendre dans cette doctrine un synode de protestants, puisqu'ils n'ont de dénoûment contre nous que celui-là? M. Jurieu leur dira : Voulez-vous obliger à la discussion ceux à qui leur expérience fait connaître qu'ils n'ont ni la capacité ni le loisir de la faire? Ils se moqueront de vous. Les renverrez-vous à l'autorité de l'Église? vous renverserez votre réforme. Ne voyez-vous donc pas plus clair que le jour, que le goût et le sentiment que M. Claude et moi avons introduit, est le seul refuge qui nous reste, et que si vous le condamnez, tout est perdu pour la réforme?

[1] *Var. liv* XV *I*[re] *Avert.*

[1] *Préj. légit. p.* 22. *Var. liv.* XV. — [2] *Tab. Lett.* I, *p.* 7. *Préj. légit. I. part. c.* I. — [3] *Syst. p.* 225. *Var. liv.* XV. 175. — [4] *Préj. c.* I, *p.* 16. *Syst. p.* 146, 150, 154. *Var. liv.* XV. *Tab. Lett.* V, *p.* 198.

Je ne m'étonne pas non plus qu'on laisse avancer à M. Jurieu tant d'étranges propositions sur le mariage : c'est qu'en effet la réforme les soutient. Ce n'a pas été assez aux prétendus réformateurs d'abandonner la sainte doctrine de toute l'Église d'Occident sur l'entière indissolubilité du mariage, même dans le cas d'adultère. Pour adoucir les difficultés du mariage, si grandes qu'elles faisaient dire aux apôtres : *Maître, s'il est ainsi, il vaut mieux ne point se marier*[1]; on y permet tous les jours, pour beaucoup d'autres sujets, « de rompre des « mariages faits et consommés dans toutes les for- « mes, et de permettre à un mari et à une femme « de prendre un autre époux et une autre épouse « l'autre étant vivante[2], » et très-constamment *vivante*. Le ministre rapporte un fameux arrêt de la cour de Hollande, en 1630[3], où, du consentement des parties présentes, on résolut un mariage contracté dans toutes les formes : un mari eut la liberté d'épouser une autre femme que la sienne, et sa femme de demeurer avec celui qu'elle avait épousé, sur la fausse présomption de la mort de son véritable mari. La désertion est une autre cause de rompre le mariage. C'est la « pratique constante de « l'Église de Genève, qui, dit-il[4], est la source de « notre droit canon. On en a, poursuit-il, un exem- « ple tout récent dont je crois que tout le monde a « ouï parler : on ne nommera pas les personnes, à « cause du scandale; » mais cependant, quelque grand qu'il soit, on passe par-dessus dans les jugements. « On nommera, continue-t-il[5], la demoi- « selle Sève, qui, en 1677, épousa un nommé M. « Misson, fils d'un ministre de Normandie, lequel, « après avoir demeuré quelque temps avec elle, l'a- « bandonna. Elle a obtenu permission de se rema- « rier; ce qu'elle fit. » Je ne vois pas après cela qu'on puisse s'empêcher de rompre les mariages pour des maladies incurables ou des incompatibilités aussi sans remèdes. Pour justifier ce libertinage, il suffit à M. Jurieu de dire que les maximes contraires « sont « prises de la théologie romaine, selon laquelle le « mariage est un sacrement[6]. » On voit donc bien la raison qui a inspiré à la réforme de crier avec tant de force contre le sacrement de mariage : elle voulait anéantir cette salutaire contrainte que Jésus-Christ avait établie dans les mariages chrétiens, et s'ouvrir une large porte à les casser. C'est donc inutilement que Jésus-Christ a prononcé, que *l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni*[7]. On prétend, à la vérité, qu'il y a lui-même apporté une seule exception; et c'est celle du cas d'adultère : mais la réforme licencieuse ne s'en est pas contentée, et n'a pas craint d'ajouter à cette unique exception, qui peut avoir quelque couleur dans l'Évangile, une si grande multitude d'autres exceptions dont on n'y en trouve pas le moindre vestige; c'est-à-dire qu'on a excepté non-seulement, à ce qu'on prétend, selon l'Évangile, mais encore très-expressément contre l'Évangile : et M. Jurieu ne craint point de dire[1], « que la bonne foi et les « lois du prince sont les interprètes des EXCEP- « TIONS qu'on peut apporter à la loi évangélique « qui défend le divorce, et qu'elles suffisent pour « mettre la conscience en repos. » Les consciences sont si endormies et les cœurs si appesantis dans la réforme, qu'on y demeure *en repos*, malgré les décisions de l'Évangile sur les exceptions qu'y apportent des lois et une autorité humaine. Ce n'est pas ici le sentiment d'un ministre particulier; c'est celui de Genève, d'où est né le *droit canon* de la réforme; c'est celui de l'Église anglicane, qui en est la principale partie, comme l'appelle notre ministre : et M. Le Grand vient de faire voir à M. Burnet, que, selon les lois de cette Église, « on fait « divorce pour avoir abandonné le mariage, pour « une trop longue absence, pour des inimitiés capi- « tales, pour les mauvais traitements; et qu'on peut « se remarier dans tous ces cas[2]. » Voilà quatre exceptions à l'Évangile, tirées du code des lois ecclésiastiques d'Angleterre[3], résolues et passées en loi dans une assemblée *où prêchait Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéry*, le grand réformateur de ce royaume. Quel mariage demeure en sûreté contre ces exceptions, puisqu'on reçoit jusqu'à celle qui se tire des aversions invincibles; ce qui enferme manifestement l'incompatibilité des humeurs? Je ne m'étonne donc plus si ce grand réformateur a rompu tant de mariages, et je m'étonne seulement qu'il ne l'a pas fait avec encore moins de façon. Sans recourir au Lévitique, qui, de l'aveu des plus grands auteurs de la réforme, ne faisait loi que pour les Juifs; et sans acheter à prix d'argent tant de consultations contre le mariage de Henri et de Catherine, il n'y avait qu'à alléguer l'aversion implacable de ce roi. Mais peut-être qu'on n'osait encore, et que la réforme n'avait pas acquis toute la force dont elle avait besoin contre l'Évangile. On trouverait néanmoins si l'on voulait ces exceptions dans les autres réformateurs, dans un Luther, dans un Calvin, dans un Bucer, dans un Bèze. Voilà à quoi aboutit cette prétendue délicatesse de la réforme. Elle se vante d'une observation étroite de l'Évangile; elle s'élève avec fureur contre les papes, sous prétexte qu'ils ont dispensé de la loi de Dieu, à quoi néanmoins il est certain qu'ils n'ont seulement jamais songé : et cette fausse régularité se termine enfin à trouver eux-mêmes des *exceptions de la loi évangélique*. Un ministre le dit hautement[4]; et aucun synode, aucun consistoire, aucun ministre ne l'en reprend. Il ne se trouve à relever cette erreur qu'un jeune avocat, qu'il traite impunément avec le dernier mépris : pourquoi? parce que les ministres, et les synodes, et les consistoires savent bien que ce ministre ne fait qu'établir la théologie commune de toutes les Églises protestantes, et, en particulier, de celle de Genève, qui est *la source du droit canon*, c'est-à-dire, de la licence effrénée du calvinisme.

[1] *Math.* XIX, 10. — [2] *Tab. Lett.* VI, *p.* 303. — [3] *Ibid.* 305. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* 303, 304. — [6] *Pag.* 304. — [7] *Matth.* XIX, 6.

[1] *Tab. Lett.* VI, *p.* 306. — [2] *Lett. de M. Le Grand à M. Burnet, p.* 37. — [3] *Leg. Ecc. Ang. c.* 8, 9, 10, 11, *p.* 50, *edit. Lond.* 1640. — [4] *Jur. Avis cont. M. de Beauv.*

C'est donc en vain qu'on s'élève contre lui dans le parti, et qu'on le défère aux synodes. Après tout, il ne soutient rien qui ne soit, ou de l'esprit de la réforme, ou nécessaire à sa défense. Mais, quoi! ces dogmes affreux contre l'immutabilité de Dieu et l'égalité des Personnes divines ne répugnent-ils pas clairement aux Confessions de foi des protestants? Ils y répugnent, je l'avoue, et j'en ai moi-même rapporté les témoignages; mais après tout, s'il eût supprimé ces endroits de sa doctrine, où vouliez-vous qu'il trouvât des variations? Et pour en montrer dans l'ancienne Église, ne fallait-il pas tout ensemble en accuser et en excuser les docteurs? Les accuser, pour montrer qu'on variait; et à la fois les excuser, pour n'étendre pas l'intolérance jusqu'à eux. Soutenir une telle cause sans se contredire soi-même, est-ce une chose possible? Mais les synodes auront encore de bien plus fortes raisons pour épargner M. Jurieu, le seul défenseur de la religion protestante. Pouvait-on se passer de lui dans un parti où l'on voulait soulever les peuples contre leur roi, et les enfants, si l'on eût pu, contre les pères? Il fallait bien assurer que Dieu s'en mêlait : qui était plus affirmatif que notre ministre? « C'est être pélagien, dit-il [1], de ne pas vouloir « apercevoir des miracles de la Providence dans les « révolutions d'Angleterre, dans celle de Savoie et « dans les délivrances de nos frères des Vallées. » Dieu se déclarait visiblement pour la réforme; la France allait succomber sous ces coups du ciel; et le nier, c'était alors une hérésie. Mais maintenant que sera-ce donc, et faudra-t-il croire encore tous ces miracles après ce que nous voyons? Il fallait un Jurieu pour pousser l'assurance jusque-là. Mais quel autre était plus capable d'émouvoir les peuples, que celui qui leur faisait voir jusque dans leur rage le soutien de leur foi [2]? Était-il aisé de trouver un homme qui attaquât aussi hardiment et avec moins de mesure la majesté des souverains? qui sût mieux allumer le feu d'une guerre civile? qui sût, pour tromper les peuples, si bien soutenir de faux miracles, ou débiter avec un plus grand air de confiance des prophéties qu'il avait prises dans son cœur? Pour cela, ne fallait-il pas avoir le courage de hasarder des prédictions, et de s'immoler pour le parti à la risée inévitable de tout l'univers? Mais quel autre l'eût voulu faire? quel autre eût voulu donner à ses prédictions cet air mystérieux dont notre prophète a paré les siennes, en feignant que par ses désirs, par l'ardeur et la persévérance de ses vœux, il s'était enfin ouvert l'entrée dans le secret des prophéties; et que s'il ne disait pas tout, c'est qu'il ne voulait pas tout dire? Il s'est vanté d'avoir prédit à un prince qu'avant que l'année fût révolue il se verrait la couronne sur la tête. Sans doute il avait trouvé l'Angleterre bien désignée dans l'Apocalypse, et l'année 1689 y était clairement marquée. N'a-t-il pas été un grand prophète, d'avoir promis un heureux succès à un prince qui remuait de si grands ressorts? Car, après tout, qu'avait-il à craindre en

[1] *Lett.* III, *p.* 129. — [2] *Accomp. des Proph. Avis à tous les Chrétiens.*

hasardant cette prédiction? ou quel mal lui arrive-t-il pour avoir si mal deviné dans toutes les autres? Le prince qu'il voulait flatter avait bien parmi ses papiers de meilleures prophéties que celles d'un ministre. Mais qui ne connaît l'usage que les hommes de ce caractère savent faire des prédictions; et combien cependant ils méprisent dans leur cœur, et les dupes qui les croient, et les fanatiques qui les rêvent, ou les séducteurs qui les inventent? M. Jurieu s'est mis au-dessus de tout cela; il a sacrifié sa réputation à la politique du parti : ébloui du grand nom de prophète, qu'on lui a donné jusque dans des médailles, il ne peut encore s'en défaire; et après tant d'illusions, dont tout le monde se moque dans son parti même, il ose encore prophétiser que « les rois de France, d'Espagne, l'empereur et « tous les princes papistes doivent sans doute entrer quelque jour dans l'esprit où entrèrent les « rois d'Angleterre, d'Écosse, de Suède, de Danemarck, dans le siècle passé [1]. » Il ne faut plus que vingt ou trente ans pour accomplir cette merveille, et tout s'y dispose, comme on voit. Si toutefois les succès ne répondent pas à son attente, et que les conquêtes de son héros n'avancent pas, autant qu'il pense, le règne de mille ans après lequel il soupire, il s'est préparé une réponse contre les événements qui ne voudront pas cadrer assez juste. On sera toujours reçu à dire que *Dieu n'y prend pas garde de si près* [2]; et lors même que tout sera manifestement contraire aux prédictions, M. Jurieu en tout cas sera toujours aussi grand prophète qu'un Cotterus et tant d'autres semblables trompeurs convaincus de faux, selon lui-même, dont néanmoins il ne laisse pas d'égaler les visions à celles d'Ezéchiel et d'Isaïe. Que diront donc les synodes à un homme dont la réforme a tant de besoin? Luther n'y fut jamais plus nécessaire. Elle commençait à languir; et la grâce de la nouveauté lui étant ôtée, il ne faut pas s'étonner si, loin de faire de nouveaux progrès, elle reculait en arrière : le fait du moins est constant par M. Jurieu, qui vient de faire publiquement ce triste aveu : « La réformation dans ce siècle n'est « point avancée, elle était plutôt diminuée qu'aug« mentée [3] : » de peur qu'elle ne tombât tout à fait, il en fallait revenir aux impétuosités, aux emportements, aux inspirations, aux prophéties de Luther. La complexion d'un Calvin pouvait bien, avec son aigreur, avec son chagrin amer et dédaigneux, produire des emportements, des dechaînements, d'autres excès de cette nature : mais elle ne pouvait fournir ces ardeurs d'imagination qui font les prophètes des fausses religions. Il fallait quelqu'un qui sût émouvoir l'esprit des peuples, tromper leur crédulité, les pousser jusqu'au transport et à la fureur. Si le succès n'a pas répondu à la volonté; si par la puissante protection de Dieu il s'est trouvé dans le monde une main plus forte que toutes celles qu'on a tâché vainement d'armer contre elle, ce n'est pas la faute de M. Jurieu; et les synodes, qui n'ont

[1] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 505, 506. — [2] *Accomp. des Proph. Avis à tous les Chrét.* — [3] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 506.

rien à lui imputer, ne peuvent aussi rien faire de moins que de se taire comme ils font en sa faveur.

Si cependant on méprise ces faibles synodes, et qu'une si timide politique achève de leur faire perdre le peu de crédit qu'ils avaient dans la réforme, ce n'est pas là aussi que M. Jurieu met sa confiance : c'est aux princes et aux magistrats qu'il a recours ; et il leur rend le droit de persécuter, qu'il leur avait ravi. J'avais autrefois demandé, dans une lettre particulière, qu'il a imprimée, quelle raison on avait d'excepter les hérétiques du nombre de ces malfaiteurs contre lesquels saint Paul a mis aux princes l'épée en main. Le ministre m'avait répondu : « Ce n'est pas à nous à vous montrer que les « hérétiques ne sont pas de ce nombre : c'est à vous, « messieurs les persécuteurs, à nous prouver qu'ils « y sont compris[1] ; car, poursuivait-il[2], les mal « sentants et les malfaiteurs ne sont pas la même « chose. » Alors donc le magistrat était sans pouvoir contre les *mal sentants*, et ce n'était pas pour cela qu'il était lieutenant de Dieu. Mais maintenant cela est changé : les princes et les magistrats sont, dit-il[3], « les images et les oints de Dieu, et ses lieu« tenants en terre. » Sans doute, ils ont ces beaux titres dans les Écritures ; et pour nous arrêter au dernier, saint Paul nous les représente comme *ordonnés de Dieu* pour lui faire rendre obéissance comme *ses ministres* et ses lieutenants, *qui ne portent pas sans cause l'épée* qu'il leur a mise en main. « Mais ce sont d'étranges lieutenants de Dieu, pour« suit le ministre, s'ils ne sont obligés à aucun devoir « par rapport à Dieu en tant que magistrats : com« ment donc peut-on s'imaginer qu'un magistrat « chrétien, qui est le lieutenant de Dieu, remplisse « tous ses devoirs en conservant pour le temporel « la société à la tête de laquelle il se trouve, et « qu'il ne soit pas obligé d'empêcher la révolte con« tre ce Dieu dont il est le lieutenant, afin que le « peuple ne choisisse un autre Dieu, ou ne serve le « vrai Dieu autrement qu'il ne veut être servi ? » Le voilà donc redevenu lieutenant de Dieu contre ceux qui ne veulent pas le reconnaître, ou reconnaître son vrai culte, et, en un mot, contre les *mal sentants* aussi bien que contre les *malfaiteurs*. Que si, par l'Épître aux Romains, il est le ministre et le lieutenant de Dieu contre les hérétiques aussi bien que contre les autres coupables, c'est donc contre eux aussi qu'*il a l'épée en main ;* et l'évêque de Meaux n'avait pas tort lorsqu'il l'interprétait de cette sorte.

Le ministre a trouvé ici une belle distinction : c'est que le prince a l'épée en main contre les hérétiques ; mais pour *les gêner* seulement, pour *les bannir*, et non pas pour leur donner la mort. Mais les tolérants lui demandent où il a trouvé ces bornes qu'il donne à sa fantaisie au pouvoir des princes. Il n'était pas ici question de faire le doux, et de vouloir, en apparence, épargner le sang. Il ne fallait point, disent-ils, poser des principes d'où l'on tombe pas à pas dans les dernières rigueurs.

[1] *Jur. Lett. past. de la* I[re] *ann. Lett p.* 7, 8. — [2] II[e] *Lett. p.* 11. *Ibid.* — [3] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 415, 416.

Qu'ainsi ne soit, n'avez-vous pas dit « que ces aver« sions, que produit la diversité des religions, pro« duisent aussi la guerre et la division, et qu'*elles en* « *sont* une semence[1] ? » Quand vous le nieriez, le fait est trop criant pour être révoqué en doute. Si le parti hérétique devient inquiet, mutin et séditieux ; s'il est à charge à l'État, et toujours prêt à enfanter les guerres civiles, dont il porte la *semence* dans son sein, le prince ne pourra-t-il jamais en venir aux derniers remèdes, et *portera-t-il l'épée sans cause*[2] ? Vous vous aveuglez vous-même, si vous croyez pouvoir donner aux puissances légitimes des bornes que vous ne trouvez point dans les passages que vous produisez. Vous nous alléguez ce passage : *Otez d'entre vous le méchant*[3]. Vous vous trompez, d'adresser aux princes ce précepte de l'apôtre, *qui*, visiblement, ne s'entend que des censures *ecclésiastiques* : mais si vous voulez l'étendre aux magistrats, et que ce soit à eux à ôter le méchant, laissez donc à leur prudence les voies de l'ôter. *Qui vous a donné* le pouvoir de les réduire à des *peines légères*, à des gênes à des prisons ; peut-être au bannissement, tout au plus ? Il faut, disent toujours les *tolérants*[4], ou, comme nous, leur ôter tout pouvoir de contraindre les hérétiques ; ou, comme les catholiques, leur permettre d'en user selon l'exigence des cas. Car s'ils jugent par leur prudence que ce ne soit pas assez ôter le méchant que de le bannir, pour faire pulluler ailleurs ses impiétés, comme celles de Nestorius se sont répandues en Orient par son exil et celui de ses adhérents, qui êtes-vous, pour donner des bornes à leur puissance ? Et espérez-vous de réduire à des règles invariables ce qui dépend des cas et des circonstances ? Aussi ne savez-vous où vous renfermer ; et vous le faites clairement paraître par ces paroles : « Dieu veut user de clémence avec les « idolâtres et les hérétiques, et qu'on épargne leur « vie autant qu'il se peut[5]. » C'est éluder manifestement la difficulté. Car quelqu'un a-t-il jamais dit que la clémence fût interdite aux souverains, ou qu'ils ne soient pas obligés à épargner autant qu'il se peut la vie humaine ? Si la seule règle qu'on peut leur donner, selon vous, est de l'épargner *autant qu'il se peut ;* il ne faut donc pas, comme vous faites, diminuer leur pouvoir, mais leur laisser examiner ce qu'ils peuvent faire avec raison.

Mais, direz-vous, la douceur chrétienne doit prévaloir. Sans doute, vous répliqueront *les tolérants*, dans tous les cas où vous-même vous *ne la* jugez pas préjudiciable. Mais vous permettez qu'on procède « jusqu'à la peine de mort, lorsqu'il y a des « preuves suffisantes de malignité, de mauvaise foi, « de dessein de troubler l'Église et l'État, et enfin « d'impiété et de blasphème conjoint avec audace, « impudence et mépris des lois[6]. » Vous ajoutez que « la plupart des hérésiarques sont impies, et ne se « révoltent contre la foi que par un motif d'am« bition, d'orgueil, de domination : quand dans « ces dispositions ils passent jusqu'à l'outrage et

[1] *Lettre* VIII, *p.* 519. — [2] *Rom.* VIII, 4. — [3] *Lettre* VIII, *p.* 457. — [4] *Lettre venue de Suisse.* — [5] *Lett.* VIII, *p.* 456. — [6] *P.* 422.

« au blasphème, l'Église doit les abandonner au « magistrat pour en user selon sa prudence. » C'est ce que dit le ministre : ceux qui abandonnent les hérésiarques à la prudence du magistrat, jusqu'aux dernières rigueurs, n'ont pas d'autres motifs que ceux-là : il ne reste qu'à tirer de là le traitement qu'on peut faire aux partisans de ces hérésiarques, et, enfin, aux imitateurs de leur séditieuse et indocile fierté. Pourquoi donc disputer plus longtemps contre un homme qui détruit lui-même ses principes? Il avoue qu'il y a des provinces des « Pays-Bas qui n'ont pas même de connivence pour « les papistes. Quand on les découvre, dit-il[1], on « ne les protége pas contre la violence des peuples. » On entend bien ce langage : mais vaut-il mieux abandonner à la violence ceux qu'on prétend hérétiques, et les laisser déchirer à une aveugle fureur, que de les soumettre aux jugements réguliers du magistrat ? On voit donc que ce ministre ne sait ce qu'il dit. Il n'y a qu'à l'écouter sur le sujet de Servet. Tantôt il n'approuve pas que Genève l'ait condamné au feu, à la poursuite de Calvin : il en dédit ses docteurs, et il décide que c'était là un reste de papisme[2]. Mais quelquefois il revient de cette extrême mollesse : et, dit-il[3], « ceux qui condamnent « si hautement le supplice de Servet ne savent pas « toutes les circonstances de son crime. » Laissons donc peser ces circonstances au magistrats. *L'État est maître de ses peines,* dit-il en un autre endroit[4], et c'est aux princes à les régler selon leur prudence.

Mais tous les grands arguments de la réforme doivent toujours être tirés de l'Apocalypse. Pour bannir éternellement la peine de mort dans le cas de religion, voici comme parle le ministre[5] : « N'aura-« t-on jamais honte de cette barbarie antichrétienne, « et ne reconnaîtra-t-on jamais que c'est le carac-« tère de la bête de l'Apocalypse, qui s'enivre du « sang des saints, qui dévore leur chair, qui leur fait « la guerre, qui les surmonte, et qui, à cause de « cela, est appelée bête, lion, ours, léopard? Car « il faut avoir renoncé à la raison, à l'humanité, et « être devenu une bête, pour en user envers les « chrétiens comme l'Église romaine en use envers « nous. » Voilà donc, en apparence, tous les chrétiens à couvert du dernier supplice. Cela irait bien pour les tolérants, si la suite de son passage et de son interprétation n'en ruinait pas le commencement. Car, selon lui [6], les dix rois qui détruiront la prostituée [7] seront des rois réformés : et que feront-ils pour « réformer la religion dans leurs « États? Ils haïront la prostituée, ils la désoleront, « ils la dépouilleront, ils en mangeront les chairs, « et ils la consumeront par le feu. Et les oiseaux « du ciel seront appelés pour manger les chairs des « rois et les chairs des capitaines, et les chairs des « braves soldats, et celles des chevaux et des cava-« liers, et des petits et des grands, et des esclaves et « des hommes libres[8] ! » Voilà, ce me semble, assez de carnage, assez de sang répandu, assez de chairs dévorées, assez de feux allumés : mais, selon M. Jurieu, tout cela sera l'ouvrage des rois réformés : c'est par là que s'accomplira la réformation, jusqu'ici trop faiblement commencée; la réforme fera souffrir tous ces maux à des chrétiens, sans doute, puisque ce sera à des papistes : ce ne sera pas seulement sur des particuliers, mais sur toute l'Église romaine, qu'on exercera ces cruautés. Il ne reste plus qu'à dire qu'il n'appartient qu'aux rois de la réforme d'user de l'épée contre les sectes qu'ils croient mauvaises, et que tout leur est permis contre la prostituée. Mais s'il ne tient qu'à trouver des noms odieux pour les sociétés hérétiques et rebelles, l'Écriture en fournirait d'assez forts pour animer contre elles le zèle des princes catholiques.

Au reste, afin que M. Jurieu n'aille pas ici se jeter à l'écart, et renouveler toutes les plaintes des protestants contre la France; ce n'est pas là de quoi il s'agit, mais en général de la question de la tolérance civile, c'est-à-dire quel droit peut avoir le magistrat d'établir des peines contre les hérétiques. C'est sur cette grande question que les protestants sont partagés : et je ne craindrai point d'assurer qu'ils se poussent à bout les uns les autres. Les tolérants poussent à bout M. Jurieu, en lui démontrant qu'il se contredit lui-même, et qu'il faut ou abandonner la doctrine de l'intolérance, ou permettre au magistrat autant les derniers supplices qu'il lui défend, que les moindres peines qu'il lui permet[1]. Car aussi, lui dit-on, où a-t-il pris et où ont pris les intolérants mitigés ces bornes arbitraires qu'ils veulent donner à un pouvoir qu'ils reconnaissent établi de Dieu en termes indéfinis ? Ou il faut prendre les preuves dans toute leur force, ou il faut les abandonner tout à fait. Vous croyez fermer la bouche à M. de Meaux, en lui disant[2] : « Si l'Église a droit d'implorer le bras séculier pour « la punition des hérétiques, pourquoi saint Paul « dit-il simplement : *Évite l'homme hérétique*[3] ? que « ne dit-il : Livre-le au bras séculier, afin qu'il soit « brûlé ? Saint Paul ne savait-il pas que dans peu « les princes seraient chrétiens, et qu'ils auraient « le glaive en main? n'a-t-il donc donné des précep-« tes que pour le temps et pour l'état présent? » On vous rend vos propres paroles. Saint Paul ne savait-il pas que le magistrat allait devenir chrétien? pourquoi donc n'ajoute-t-il pas à l'obligation d'*éviter l'homme hérétique* celle de le gêner, de le contraindre dans l'exercice de sa religion, et enfin de le bannir s'il refuse de se taire[4] ? Il vous plaît maintenant de nous objecter les exemples des rois d'Israël *qui brisaient les idoles, chassaient et punissaient les idolâtres*[5]. Mais ne les punissaient-ils pas jusqu'à employer contre eux le dernier supplice? Qui a borné sur cela le pouvoir des souverains ? C'est, dit-on, qu'en ce temps-là, et sous l'ancien Testament, l'idolâtrie était la vraie félonie contre Dieu, qui était alors le vrai Roi de son peuple : et le ministre

[1] *Lett.* VIII, *p.* 432, 433. — [2] 1re *Ann. Lett.* II, *p.* 11. — [3] *Lett.* VIII, *p.* 422. — [4] *P.* 428. — [5] 1re *Ann. Lett.* I, *p.* 12. — [6] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 505, 506. — [7] *Apoc.* XVII, 6. — [8] *Apoc.* XIX, 17, 18.

[1] *Comm. philos. Lett. ven. de Suisse. Apol. des vrais Tolér.* — [2] 1re *Ann. Lett.* I. — [3] *Tit.* III, 10. — [4] *Apol. des Tolér. Lett. ven. de Suisse.* — [5] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 434, 452, 459 *et suiv.*

répond : « Est-ce qu'aujourd'hui Dieu n'est pas le « Roi des nations chrétiennes, tout autrement qu'il « ne l'est des peuples païens et infidèles? Retourner « à l'infidélité et au paganisme ou à l'idolâtrie, « n'est-ce pas aujourd'hui félonie et rébellion contre « Dieu? » Pourquoi donc n'emploiera-t-on pas le même supplice contre le même crime? et en est-on quitte pour dire, sans preuve, comme fait M. Jurieu [1], que Dieu, maintenant, *a relâché de sa sévérité et de ses droits*? Où est donc écrit ce relâchement? et en quel endroit voyons-nous que la puissance publique ait été affaiblie par l'Évangile?

Lorsqu'il s'agissait de blâmer les persécutions du papisme, le ministre nous alléguait la tolérance qu'on avait eue autrefois pour les sadducéens dans le judaïsme, et il disait que le Fils de Dieu ne s'y était jamais opposé [2]. Si cet argument prouve quelque chose, il prouve non-seulement qu'on doit épargner les derniers supplices, mais encore jusqu'aux moindres peines, puisqu'on n'en imposait aucune aux sadducéens. Il prouve même beaucoup davantage; puisque, de l'aveu du ministre, on vivait avec les sadducéens *dans le même temple et dans la même communion* [3]. Ainsi il est manifeste que cet argument prouve trop, et par conséquent ne prouve rien. Cela est certain, cela est clair; mais le ministre ne veut jamais avoir failli. Pour soutenir son argument des sadducéens, il attaque jusqu'à la maxime : *Qui prouve trop ne prouve rien ;* c'est-à-dire que vous arrêtez où il vous plaît la force de vos raisonnements, et que vous ne donnez à cette monnaie que le prix que vous voulez.

En passant, nous remarquerons, sur cet argument des sadducéens, cette étrange expression de notre ministre, que pour certaines raisons notre Seigneur Jésus-Christ *s'est beaucoup moins déchaîné contre les sadducéens que contre les pharisiens* [4]. Je vous demande si un homme sage a jamais parlé de la sorte? N'est-ce pas faire de notre Sauveur comme un lion furieux qui rompt ses liens, et se déchaîne lui-même contre ceux dont il reprend les excès? On voit donc que cet auteur emporté ne songe pas même à ce qu'il doit à Jésus-Christ, et s'abandonne à l'ardeur de son imagination. Mais revenons à la tolérance.

Les tolérants démontrent à M. Jurieu, non-seulement qu'il se contredit lui-même, mais encore qu'il contredit les principaux docteurs de la réforme, puisque M. Claude ne craint pas d'assurer que « saint Augustin flétrit sa mémoire lorsqu'il sou- « tint qu'il fallait persécuter les hérétiques, et les « contraindre à la foi orthodoxe, ou bien les exter- « miner; qui est, poursuit ce ministre, un senti- « ment fort terrible et fort inhumain [5]. » Saint Augustin ne proposait pas les derniers supplices; et s'il voulait qu'on exterminât les donatistes, ce n'était que par les moyens que M. Jurieu approuve à présent. Si donc c'est le sentiment des principaux docteurs de la réforme, que saint Augustin a flétri sa mémoire par cette doctrine, les tolérants concluent de même que M. Jurieu se déshonore en conseillant des rigueurs qu'il avait autrefois tant condamnées.

C'est en vain qu'il semble quelquefois vouloir épargner les sociétés déjà établies : car les tolérants prouvent au contraire, « que, s'il est vrai qu'on « soit en droit de poursuivre un hérétique qui vient « semer ses sentiments dans un lieu où il n'a aucun « exercice, à plus forte raison doit-on travailler à « l'extirpation des sociétés entières; parce que plus « une société est nombreuse, plus elle a de docteurs, « et plus aussi elle est en état de tout gâter et de « tout perdre par le venin de ses hérésies [1]. »

Par tels et semblables raisonnements les tolérants démontrent à M. Jurieu que la persécution qu'il veut établir n'a point de bornes, et qu'avec tout le beau semblant de son intolérance mitigée il en viendrait bientôt au sang, pour peu qu'on lui résistât ou qu'il fût le maître. Avec une telle doctrine, si les protestants l'embrassent, il leur faudra bientôt changer leur ton plaintif, et les aigres lamentations par lesquelles dès leur naissance ils ont tâché d'émouvoir toute la terre. Ils *ne se vanteront* plus d'être cette Église posée *sous la croix*, que Jésus-Christ préfère à toutes les autres : les sociétés des hérétiques jouiront du même privilége: la réforme persécutée deviendra persécutrice, et la souffrance ne sera plus qu'un signe équivoque du véritable christianisme.

M. Jurieu, d'autre côté, ne poussera pas moins loin les tolérants; car, quelque mine qu'ils fassent, il les forcera à approuver tout le Commentaire philosophique, c'est-à-dire, à confesser, premièrement, que le magistrat doit la liberté de conscience à toutes les sectes, et non-seulement à la socinienne, comme ils en conviennent aisément, mais encore à la mahométane : car ou la règle est générale, que le magistrat ne peut contraindre les consciences; ou s'il y a des exceptions, on ne sait plus à quoi s'en tenir ni où s'arrêter.

Les tolérants se moquent de M. Jurieu, quand il dit que la tolérance n'est due qu'à ceux qui reçoivent les trois symboles [2] : car ils le poussent à bout en lui demandant où sont écrites ces bornes. Mais s'ils réduisent la tolérance à ceux qui font profession de reconnaître Jésus-Christ pour le Messie, il leur demandera à son tour où est écrite cette exception. Si le magistrat est persuadé qu'il n'a point d'autorité sur la religion, ou, comme parlent les tolérants, que la conscience n'est pas de son ressort, et qu'il s'élève sous son empire quelques dévots de l'Alcoran, pourra-t-il leur refuser une mosquée [3]? Voilà déjà une conséquence du Commentaire philosophique qu'il faut recevoir : mais on n'en demeurera pas là; car le subtil commentateur revient à la charge : et si, dit-il, ce socinien, ce mahométan se croit obligé en conscience de prêcher sa doctrine et de se faire convertisseur, il faudra bien le laisser faire, pourvu qu'il se comporte modestement et

[1] *P.* 456. — [2] *Hist. du Papisme, II. part. c.* 8. *Lett.* VIII, *p.* 416, 420 *et suiv.* — [3] *Lett* VIII, *ibid.* — [4] *Pag.* 419. — [5] *M. Cl. de la Lect. des PP. Lett. de Suisse, p.* 20.

[1] *Lett. de Suisse, p.* 113. — [2] Ire *Ann. Lett.* II, *p.* 11. *De l'Un. Tr.* 6, *c.* 6. — [3] *Com. philos. ch.* 7 *et suiv.*

qu'il ne soit point séditieux; autrement on le gênerait dans sa conscience, ce qui par la supposition n'est pas permis. Voilà donc tous les États obligés à tolérer les prédicants de toutes les sectes, c'est-à-dire, à supporter la séduction, sous prétexte qu'elle fera la modeste jusqu'à ce qu'elle ait pris racine, et qu'elle ait acquis assez de force pour attaquer ou pour opprimer tout ce qui pourra s'opposer à ses desseins. Ou s'il est permis de prévoir et de prévenir ce mal, il est donc permis de l'étouffer dès sa naissance, aussi bien que de le réprimer dans son progrès; et la tolérance n'est plus qu'un nom en l'air.

Mais quand on sera venu à cet aveu, et qu'on aura accordé au commentateur qu'il faut laisser croire et prêcher tout ce qu'on voudra, alors il demandera sans plus de façon l'indifférence des religions, c'est-à-dire, qu'on n'exclue personne du salut, et que chacun règle sa foi par sa conscience. Les tolérants mitigés ou dissimulés se récrieront contre cette dernière conséquence, qu'ils protestent de ne jamais vouloir admettre. Mais en ce point M. Jurieu les pousse à bout, en leur disant [1] : « Quand un « homme est bien persuadé qu'un malade a la peste, « qu'il peut perdre tout un pays et causer la mort « à une infinité de gens, il ne conseillera jamais « qu'on mette un tel homme au milieu de la foule, « et qu'on permette à tout le monde de l'approcher: « et s'il permet à tous de le voir, ce sera une mar- « que qu'il croira la maladie légère et nullement « contagieuse. » La suite n'est pas moins pressante. « Ils veulent que nous les croyions, quand ils di- « sent qu'ils n'estiment pas qu'on peut être sauvé « en toutes religions, et qu'il y a des hérésies qui don- « nent la mort. S'ils pensent cela, où est la charité « de vouloir permettre à toutes sortes d'hérétiques « de prêcher, pour infecter les âmes et pour les « damner? »

Le ministre passe plus loin, et il démontre aux tolérants, par une autre voie, que, selon les principes qu'ils supposent avec le commentateur, il n'est pas possible qu'ils s'en tiennent à la tolérance civile, où ils semblent vouloir se réduire. Car, dit-il [2], ce qu'ils promettent de plus spécieux dans leur tolérance civile, c'est la concorde entre les citoyens qui se supportent les uns les autres, et la paix dans les États. Mais pour en venir à cette paix, il faut encore établir « qu'on est sauvé en toutes religions. « J'avoue, poursuit-il, qu'avec une telle théologie « on pourrait fort bien nourrir la paix entre les di- « verses religions. Mais tandis que le papiste me « regardera comme un damné, et que je regarde- « rai le mahométan comme un réprouvé, et le so- « cinien comme hors du christianisme, il sera im- « possible de nourrir la paix entre nous. Car nous « ne saurions aimer, souffrir, ni tolérer ceux qui « nous damnent. Nos messieurs sentent bien cela; « c'est pourquoi très-assurément leur but est de « nous porter à l'indifférence des religions, sans « laquelle leur tolérance civile ne servirait de rien « du tout à la paix de la société. »

[1] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 402. — [2] *Lett.* VIII, *p.* 119.

Ainsi, l'état où se trouve le parti protestant est que les intolérants et les tolérants se poussent également aux dernières absurdités, chacun selon ses principes. Les tolérants veulent conserver la liberté de leurs sentiments, et demeurer affranchis de toute sorte d'autorité capable de les contraindre; ce qui en effet est le vrai esprit de la réforme et le charme qui y a jeté tant de monde : M. Jurieu les pousse jusqu'à l'indifférence des religions. D'autre côté, malgré les maximes de la réforme, ce ministre sent qu'il a besoin sur la terre d'une autorité contraignante; et ne pouvant la trouver dans l'intérieur de son Église ni de ses synodes, il est contraint de recourir à celle des princes : et voilà en même temps que les tolérants le poussent malgré qu'il en ait, et de principe en principe, jusqu'aux excès les plus odieux et les plus décriés dans la réforme.

En effet, que répondra-t-il à ce dernier raisonnement, tout tiré de ses principes et de faits constants? Si le magistrat réformé emploie l'épée qu'il a en main pour gêner les consciences, ou il le fera à l'aveugle, et sans connaissance du fond, sur la foi des décisions de son Église; ou il examinera par lui-même le fond des doctrines qu'il entreprendra d'abolir. Le premier est absolument contraire aux principes de la réforme, qui ne connaît point cette soumission aux décisions de l'Église : le magistrat de la prétendue réforme serait plus soumis à l'autorité humaine, telle qu'est selon ses principes celle de l'Église, que le reste du peuple; et on tomberait dans l'inconvénient tant détesté par M. Jurieu, que les synodes seraient les juges, et les princes les exécuteurs et les bourreaux [1]. L'autre parti n'est pas moins absurde, parce que si le magistrat n'est point de ceux dont parle M. Jurieu, qui n'ont pas la capacité d'examiner les dogmes, il est du moins de ceux qui n'en ont pas le loisir, et à qui pour cette raison la discussion ne convient pas.

L'exemple des empereurs chrétiens que le ministre propose aux magistrats de la réforme est inutile. Il est vrai que ces empereurs, comme dit M. Jurieu, « ont proscrit et relégué aux extrémités de « l'empire les hérétiques dont la doctrine avait été « condamnée par les conciles : » mais c'est qu'après que les conciles avaient prononcé, ces princes religieux en recevaient la sentence *comme sortie de la bouche de Dieu même,* ainsi que l'empereur Constantin reçut le décret de Nicée [2] : mais c'est qu'ils ne croyaient pas qu'il fût permis de douter ou de disputer lorsque l'Église s'était expliquée dans ses conciles; et ils disaient que *chercher encore après leurs décisions, c'était vouloir trouver le mensonge;* comme Marcien le déclarait du concile de Chalcédoine [3]. En un mot, ils vivaient dans une Église où, comme nous l'avons dit souvent dans ce discours, comme nous l'avons démontré ailleurs et sans que personne nous ait contredit [4], on prenait pour règle de la foi : qu'il fallait tenir aujourd'hui celle qu'on tenait hier; où la souveraine raison

[1] I[er] *Ann. Lett.* II, *p.* 11. — [2] *Ruf. Hist. Eccl. lib.* X, *c.* 6. — [3] *Edict. Val. et Marc. Conc. Chalced. p.* 3, *n.* 3; *Ed. Lab. t.* IV, *col.* 840.— [4] I[er] *Avert.*

« magistrats, » parce qu'en effet c'est ce qui fait voir que c'est un ouvrage humain, qui doit sa naissance à l'autorité et aux intérêts temporels.

Mais le ministre oppose à des raisons si évidentes des faits qui ne le sont pas moins : « car « il est vrai, poursuit-il[1], que la réforme s'est faite « par l'autorité des souverains : ainsi s'est-elle faite « à Genève par le sénat; en Suisse, par le con- « seil souverain de chaque canton; en Allemagne, « par les princes de l'Empire; dans les Provin- « ces-Unies, par les états; en Danemarck, en « Suède, en Angleterre, en Écosse, par l'auto- « rité des rois et des parlements : et cette auto- « rité ne s'est pas resserrée à donner pleine liberté « aux réformés : elle a passé JUSQU'A ÔTER LES « ÉGLISES AUX PAPISTES et à briser leurs ima- « ges, à défendre l'exercice public de leur culte, « ET CELA GÉNÉRALEMENT PARTOUT ; et même, « en plusieurs lieux, cela est allé jusqu'à défendre « par autorité l'exercice particulier du papisme. « Que peuvent dire les tolérants ? Le fait est cer- « tain. Voilà, leur dit le ministre, selon leurs prin- « cipes, non une partie, mais toute la réformation « établie dans le monde par la violence, par la con- « trainte, par des voies injustes et criminelles. Mais « la conséquence en est terrible : ces messieurs, « poursuit ce ministre, sont de bonnes gens, de « vouloir bien demeurer dans une religion ainsi « faite..... Voilà notre réformation qu'on livre pieds « et poings liés à toute la malignité de nos ennemis, « et à toute l'ignominie dont on la veut couvrir. « Il y a bien apparence, conclut-il, que Dieu ait « permis qu'un ouvrage dans lequel eux-mêmes re- « connaissent le doigt de Dieu fût fait universel- « lement par des voies antichrétiennes. »

Il paraissait ici une échappatoire « pour la ré- « formation de la France, qui s'est faite sans l'au- « torité des souverains : » mais le ministre y sait bien répondre : car, dit-il[2], « premièrement, c'est « si peu de chose, qu'elle ne doit pas être com- « parée à tout le reste. Secondement, quoique la « réformation ait commencé en France sans l'au- « torité des souverains, cependant elle ne s'est « point établie sans l'autorité des grands ; et, pour- « suit-il, si les rois de Navarre, les princes du sang « et les grands du royaume ne s'en fussent mêlés » (en se révoltant contre leurs rois, et en faisant nager leur patrie dnas le sang des guerres civiles), « la véritable religion aurait entièrement succombé, « comme elle a fait aujourd'hui. » Ne voilà-t-il pas une religion bien justifiée ? La force et l'autorité sont si nécessaires à la réforme, qu'au défaut de la puissance légitime il a fallu emprunter celle que les armes et la sédition donnent aux rebelles : mais enfin les faits sont constants, et les tolérants n'ont rien à y répliquer.

Vantez-vous, après cela, que, pour attirer ce grand nombre qui a suivi la réforme, il n'a fallu que montrer la lumière de l'Évangile, claire par elle-même, et écouter les réformateurs comme de nouveaux apôtres, du moins comme des hommes extraordinairement envoyés pour ce grand ouvrage : les tolérants se riront de ces vains discours; et quelque violence que vous leur fassiez, ils sentiront bien dans leur cœur que vos vrais réformateurs sont les magistrats ignorants au gré de qui la réforme a été construite.

Cependant les voilà pressés d'une étrange sorte, ou plutôt tous les protestants se portent mutuellement des coups mortels. L'un dit que la religion universellement introduite par l'autorité et la contrainte n'est pas une religion, mais une hypocrisie; et que forcer en cette sorte les consciences, c'est le pur et véritable antichristianisme. L'autre dit : Sortez donc de la réforme, qui constamment n'a point eu un autre établissement : Vous êtes de *bonnes gens, de vouloir bien demeurer dans une religion ainsi faite*[1].

M. Jurieu ne demeure pas en si beau chemin : dans le besoin qu'il a d'une autorité pour fixer la religion, il prétend qu'il appartient au magistat de décider de la foi; et, en cela, il faut avouer qu'il ne fait rien de nouveau. Malgré les anciennes maximes de la réforme, il avait déjà enseigné ailleurs, comme nous l'avons démontré[2], que les synodes ne peuvent point prononcer de jugement en ces matières; que les pasteurs ne sont point des juges, et qu'on les écoute seulement comme des experts. Il avait encore enseigné que les confédérations, qui forment les Églises particulières, sont des établissements arbitraires que les princes font et défont, augmentent et diminuent à leur gré; en sorte que tout dépend de leur autorité dans les Églises. C'est ce qu'il avait appris de Grotius : mais ce qu'il disait alors confusément et en général, il le confirme maintenant par des exemples[3]; et non content d'étaler avec soin les maximes outrées de son auteur, sans presque y rien changer, il accable les tolérants par un décret des états, où ils prononcent tout court sur la foi, sur la vocation, sur la prédestination : le fait est incontestable, les paroles du décret sont précises, et le ministre l'avoue[4].

Il est vrai qu'avant que de prononcer, les états ont écouté les ministres : mais il ne faut pas s'y tromper, ils les ont écoutés seulement comme conseillers : *lesquels*, disent-ils, *leur ont donné* LEURS CONSEILS *par écrit*. Voilà donc le partage des pasteurs, qui est de donner leurs conseils : mais à l'égard de l'autorité, l'État se l'attribue tout entière : « Sur quoi, disent-ils, usant de l'autorité « qui nous appartient en qualité de souverains « magistrats, SELON LA SAINTE PAROLE DE DIEU, « et en suivant les exemples des rois, princes et villes « qui ont embrassé la réformation de la religion..... » Ils n'hésitent donc point à se rendre les arbitres de la religion, ils posent pour indubitable que tous les princes réformés ont cette puissance *par la parole, de Dieu* et de droit divin.

Les tolérants s'y opposent, et ils ne peuvent

[1] *Lett.* VIII, *p.* 502, 503, 501. — [2] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 506.

[1] *Tab. Lett.* VIII, *p.* 560, 504 *et suiv.* — [2] *Var. liv.* XV, — [3] *Lett.* VIII. — [4] *Ibid. p.* 465, 481, 482, 483. *Dec. Ord. ap. Grot. t.* III, *p.* 141.

était là sa maxime : mais dans le fait, elle
s'établir ni se soutenir sans cette autorité
ıait de détruire ; et l'autorité ecclésiastique
z elle de trop débiles fondements, elle a
lle ne pouvait se fixer que par l'autorité
's : en sorte que la religion, comme un
urement humain, n'ait plus de force que
:t qu'à dire vrai elle ne soit plus qu'une
Ainsi la réforme n'a point de principe,
propre constitution, elle est livrée à une
instabilité.

: qui paraît clairement dans tout le parti,
e côté qu'on le regarde : l'indifférence
rtout ; et les Français réfugiés en Alle-
ans les États de M. l'électeur de Brande-
rouvent autant cet esprit que nous l'avons
gleterre et en Hollande. Je ne l'aurais pas
ırer, quelque rapport qu'on m'en eût fait
endroits, si je n'avais vu moi-même ce
igne hautement dans l'académie de Franc-
Oder. Mais on y débite publiquement un
que le docteur Samuel Strimésius, un des
's en théologie de cette académie, met
les Thèses de Théologie de Conrad Ber-
efois professeur en théologie de la même
, pour y servir de préface [1]. Ce docteur
: sans façon la réunion, non-seulement
culier de tous les protestants les uns avec
's, mais encore plus universellement DE
:UX QUI SONT BAPTISÉS, en soumettant
ıen de l'Écriture tous les symboles [2], »
e toutes les professions de foi, « tous les
les conciles œcuméniques, quelque vé-
qu'ils soient par leur antiquité, par le
ement de la multitude, par une plus docte
exacte explication des dogmes, et par
singulier contre la fureur des hérétiques, »
nant simplement aux *paroles de l'Écri-*
ıt on sait bien que les chrétiens convien-
jours, sans rien exiger de plus.

qu'il déduit clairement des principes de
e en cette sorte. Il pose d'abord pour
t avec tous les protestants, « la clarté et
ibilité de l'Écriture, si parfaite, qu'a-
râce de Dieu commune à tous, et sans
explication ajoutée au texte, soit publique,
rticulière, tout homme y peut trouver
qu'il faut croire et faire pour être sauvé [4] :
conclut que l'Écriture est très-suffisante
:laire non-seulement en ce qui regarde
des dogmes, mais encore dans les fa-
parler dont il les faut expliquer [5] ; ce qu'on
. nier, continue-t-il, sans nier en même
ı clarté, la perfection et la suffisance de
re, et sans introduire avec le papisme la
de tous les maux et la torture des con-
:. »

fondement, il conclut, selon le raison-
e Jean Bergius, qu'il appelle un grand
théologien, et très-zélé pour la paix de l'Église [1] :
« Que si les sociniens et les ariens persistent sans
« contention dans les expressions de l'Écriture, sans
« les détourner ni les tronquer, et aussi sans y
« ajouter leurs explications et leurs conséquences ;
« on ne devrait pas les condamner, encore qu'ils ne
« voulussent pas recevoir nos explications ou nos
« façons de parler humaines : » c'est-à-dire, selon le
style de ces docteurs, celles qui ne sont pas tirées
de l'Écriture. Car ils posent pour fondement, qu'on
ne peut contraindre personne « à d'autres phrases
« ou expressions qu'à celles de l'Écriture [2]. Ce qu'il
« faut, dit Strimésius [3], principalement appliquer
« aux SOCINIENS modérés, et aux autres qui dou-
« tent des dogmes fondamentaux, ou plutôt des ex-
« plications orthodoxes de ces dogmes ; lesquels,
« poursuit cet auteur, on doit RECEVOIR comme
« des infirmes dans la foi, quoiqu'ils révoquent en
« doute les propositions des orthodoxes qui ne se
« trouvent pas expressément dans l'Écriture, et
« qu'ils se croient obligés à s'en abstenir par respect :
« pourvu qu'ils se renferment dans celles qui s'y trou-
« vent, et qu'ils ne s'emportent pas, comme font
« les plus rigides d'entre eux, jusqu'à nier les choses
« que l'Écriture ne nie pas. »

Ainsi, selon ce docteur et selon les autres doc-
teurs de sa religion, qu'il cite en grand nombre pour
ce sentiment, les sociniens qu'ils appellent modérés,
qui n'avouent non plus que les autres la divinité de
Jésus-Christ ni celle du Saint-Esprit, ni l'incarnation,
ni le péché originel, ni la nécessité de la grâce, ni
l'éternité des peines, ni tant d'autres articles de foi
qui sont connus, ne diffèrent pas tant d'avec nous
dans les dogmes fondamentaux, que dans l'explica-
tion de ces dogmes ; ce qui oblige nécessairement
à les recevoir au nombre des vrais fidèles : et quand
il faudrait reconnaître (ce qui en effet ne devrait
pas être mis en contestation) qu'ils rejettent les
articles fondamentaux, on n'a pas droit d'exiger
d'eux, non plus que des ariens et des autres héréti-
ques, qu'ils confessent, avec les Pères de Nicée et de
Constantinople, « que le Fils de Dieu soit de même
« substance que son Père, ou qu'il soit engendré
« de sa substance, ou qu'il ne soit pas tiré du
« néant ; ou que le Saint-Esprit soit ce Seigneur
« égal au Père et au Fils, qu'il faille pour cette
« raison adorer et glorifier avec eux : » car tout
cela constamment ne se lisant point expressément
dans l'Écriture, on tombe par tous ces discours,
disent ces auteurs, dans le cas de *vouloir parler
mieux que Dieu même* [4]. En un mot, il faut effa-
cer par un seul trait tout ce que les premiers con-
ciles même œcuméniques ont inséré dans leurs
symboles ou dans leurs anathématismes, s'il ne se
trouve dans l'Écriture en termes formels. Car c'est
là ce que ces docteurs appellent « parler le lan-
« gage de Babylone, établir une autorité humaine,
« et un autre nom que celui de Dieu [5], » n'y ayant
rien de plus absurde, disent-ils [6], que de faire accroire

i Bergii Themata Theologica, § 2, *p.* 13. — [2] § 1,
bid. p. 9. — [4] *Conradi, etc.* § 3, *p.* 15. — [5] *Pag.*

[1] § 5, *p.* 37. — [2] *Ibid.* § 4. *p.* 24. — [3] *Pag.* 37. — [4] *Conradi*, etc., § 4, *p.* 28. — [5] *Ibid. p.* 31, 32. — [6] *Ibid. p.* 26.

« à celui qui sait tout, qu'il n'a pas eu la science des « mots lorsqu'il a inspiré les auteurs sacrés, ou que « la force n'en était pas présente à son esprit, ou qu'il « n'y a pas pris garde, ou qu'il n'a pu faire entrer « son lecteur dans sa pensée : en sorte qu'il lui « faille pardonner d'avoir parlé ignoramment et « inconsidérément; et que les hommes aient droit « de soutenir qu'il fallait choisir d'autres termes « que les siens pour bien faire entendre sa pensée, « ou du moins pour éviter et convaincre les héré- « sies; et que les leurs enfin sont plus propres à « conserver et à défendre ses vérités, que ceux dont « il s'est servi lui-même : » ce qui, disent-ils[1], « n'est autre chose que de vouloir enseigner Dieu, « et lui apprendre à parler de ses vérités, au lieu « que nous le devrions apprendre de lui. »

Telle est la doctrine qu'on enseignait en Allemagne dans les académies de l'État de Brandebourg; celle de Strimésius, professeur en théologie de l'université de Francfort-sur-l'Oder; celle de Conrad Bergius, ci-devant professeur en théologie de la même université, dont il publiait les écrits et recommandait la doctrine; celle de Jean Bergius, de Grégoire Franc, *une des lumières* de la même académie, comme il l'appelle; celle de Martin Hundius; celle de Thomas Cartvright, Anglais : celle de toute l'académie de Duisbourg dans le duché de Clèves, et de plusieurs autres docteurs célèbres dans la réforme, et qu'il cite aussi avec honneur. L'abrégé et le résultat de leur sentiment est « qu'il « ne faut ni tenir ni appeler personne hérétique, « lorsque dans les matières de la foi il souscrit à « toutes les expressions et manières de parler de « l'Écriture, et qu'il n'ose rien affirmer ou nier « au delà; mais qu'il se croit obligé à s'abstenir de « tout autre terme par une crainte religieuse, et de « peur de parler mal à propos des choses saintes : « et au contraire, on doit tenir pour schismatiques « tous ceux qui séparent un tel homme, comme « hérétique, de leurs assemblées et de leur culte[2]. »

On voit par là où tous ces docteurs, la fleur du parti protestant, réduisent le christianisme contre les sociniens. Il n'est pas permis d'exiger d'eux la souscription des conciles de Nicée et de Constantinople, pour ne point ici parler des autres, ni de leur faire avouer, en termes formels, que le Saint-Esprit soit une personne et quelque chose de subsistant, ni qu'il soit égal au Père et au Fils, ni que le Fils lui-même soit proprement Dieu sans figure et dans le sens littéral, ni, en un mot, d'opposer aux fausses interprétations qu'ils donnent à l'Écriture, d'autres paroles que celles dont ils abusent pour tromper les simples. Ils n'ont qu'à répondre que s'ils refusent ces expressions, nécessaires pour découvrir leurs équivoques, et qu'ils ne veuillent pas dire, par exemple, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient vraiment et proprement un seul Dieu éternel, c'est par respect pour l'Écriture et pour ses dogmes; c'est pour ne point enseigner Dieu, et entreprendre de parler mieux que lui de ses mystères : il faudra les recevoir dans les assemblées chrétiennes sans aucune note; ce seront ceux qui les refuseront qu'il faudra noter comme schismatiques, et mettre par conséquent dans ce rang les conciles de Nicée et de Constantinople, et tous les autres qui ont obligé de souscrire à leurs formules de foi sous peine d'anathème.

[1] *Conradi*, etc., p. 25, 28. — [2] *Ibid.* § 4, n. 6, p. 31.

Il ne sert de rien de répondre qu'on les reçoit, à la vérité, mais comme des infirmes dans la foi; car ce serait être trop novice en cette matière, que d'ignorer que ces hérétiques n'en demandent pas davantage. Ces sociniens, qu'on appelle *modérés*, c'est-à-dire, dans la vérité, les plus déliés et les plus zélés de cette secte, ne vous iront pas dire à découvert que le Fils ou le Saint-Esprit, à proprement parler, ne sont pas Dieu. Ils vous diront simplement qu'ils n'osent assurer qu'ils le soient, *ni mieux* parler que le Saint-Esprit, ou se servir de termes qui ne soient pas dans l'Écriture. Ils tiennent le même langage sur tous les autres mystères. Au reste, vous diront-ils avec un air de modestie qui vous surprendra, ils ne veulent pas faire la loi, ni imposer à personne la nécessité *de les en croire* : trop heureux qu'on veuille bien *les supporter*, du moins à titre d'infirmes. Car, après tout, que leur importe sous quel nom ils s'insinuent dans les Églises ? Dès qu'on leur permet de douter, on lève toute l'horreur qu'on doit avoir de leurs dogmes : l'autorité de la foi est anéantie, et il n'y a plus qu'à tendre le bras à toutes les sectes.

On voit donc en toutes manières que la pente de la réforme c'est l'indifférence. Car, à ne point se flatter, elle doit sentir que la doctrine qu'on vient de voir est tirée de ses principes les plus essentiels et les plus intimes. En effet, que pourrait-elle répondre à ces docteurs, lorsqu'ils objectent que d'imposer aux consciences la nécessité de souscrire à des expressions qui ne sont pas de l'Écriture, c'est leur imposer un joug humain; c'est déroger à la plénitude et à la perfection des saints livres, et les déclarer insuffisants à expliquer la doctrine de la foi; c'est attribuer *à d'autres paroles qu'à celles de Dieu la force de soutenir les consciences chancelantes*[1] ? Mais si l'on admet ces raisonnements tirés du fond et, pour ainsi dire, des entrailles du protestantisme, les fraudes des hérétiques n'ont point de remède, et l'Église leur est livrée en proie. Il faut donc avoir recours à d'autres maximes; il faut croire et confesser avec nous l'*assistance perpétuelle* de l'esprit donné à l'Église, *non-seulement* pour conserver dans son trésor, *mais encore* pour interpréter les Écritures. Car si l'on n'est assuré de cette assistance, l'Église pourra se tromper dans ses interprétations : on ne saura si le consubstantiel est bien ou mal ajouté au Symbole : on ne pourra y souscrire avec une entière persuasion, ou, comme parle saint Paul, *avec la plénitude de la foi*[2] : on sera contraint d'en demeurer aux termes dont les hérétiques abusent, et on n'aura rien à dire à ceux qui offriront de souscrire à l'Écriture; ce que nulle secte chrétienne ne refusera.

[1] *Conradi*, etc., § 4, p. 30. — [2] *Rom.* IV, 20. *Hebr.* XI, 22.

Il ne sert de rien de répliquer que ces auteurs ou quelques-uns d'eux semblent reconnaître « qu'on « a pu très-rarement et avec le consentement una- « nime de toute l'Église ajouter à l'Ecriture quel- « ques locutions ou quelque phrase, à condition « que l'équipollence de ces locutions avec celles de « l'Écriture serait manifeste, et presque sans contro- « verse[1]. » Car cela visiblement ce n'est rien dire; puisque si ces expressions n'ajoutaient rien du tout à l'Écriture, et ne servaient pas à serrer de plus près les hérétiques, on les introduirait en vain : et toujours, quoi qu'il en soit, pour obliger les chrétiens à les recevoir, il faudrait présupposer une entière et indubitable infaillibilité « dans le consen- « tement unanime de l'Église, et même dans un « consentement qui serait presque sans contro- « verse, » et de la plus grande partie; ce qui ne peut convenir avec l'esprit de la réforme. C'est pourquoi dès son origine elle a répugné à toutes ces additions et interprétations de l'Église. Il n'y en eut jamais de plus nécessaire à fermer la bouche aux ennemis de la divinité de Jésus-Christ, que celle du consubstantiel. Voici néanmoins ce qu'en dit Luther[2] : « Si mon âme a en aversion le terme de « consubstantiel, il ne s'ensuit pas que je sois héré- « tique.... Ne me dites pas que ce terme a été reçu « contre les ariens : plusieurs et des plus célèbres « ne l'ont pas reçu, et saint Jérôme souhaitait « qu'on l'abolît. » C'est imposer à saint Jérôme, c'est mentir à la face du soleil que de parler de cette sorte, à moins de vouloir compter parmi les plus excellents hommes de l'Église les ariens et les demi-ariens, qui seuls se sont opposés au consubstantiel de Nicée. Luther continue : « Il faut conserver la « pureté de l'Écriture : que l'homme ne présume « pas de prononcer de sa bouche quelque chose de « plus clair et de plus pur que Dieu n'a fait de la « sienne. Qui n'entend pas la parole de Dieu, lors- « qu'il s'explique par lui-même des choses de Dieu, « ne doit pas croire qu'il entende mieux l'homme, « lorsqu'il parlera des choses qui lui sont étran- « gères. » C'est précisément ce que nous di- saient les auteurs qu'on vient de citer; et on voit, plus clair que le jour, qu'ils n'ont fait que prendre le sens et répéter les paroles du chef de la réforme. Il poursuit : « Personne ne parle mieux « que celui qui entend le mieux le sujet dont il « parle. Mais qui pourrait entendre les choses de « Dieu mieux que Dieu même? Qu'est-ce que les « hommes sont capables d'entendre dans les choses « divines? Que le misérable mortel donne donc « plutôt gloire à Dieu, en confessant qu'il n'entend « pas ses paroles; et QU'IL CESSE DE LES PROFANER « PAR DES TERMES NOUVEAUX ET PARTICULIERS, « afin que l'aimable sagesse de Dieu nous demeure « toute pure et dans sa forme naturelle. » On voit par là qu'en conséquence des fondements sur lesquels il avait bâti sa réforme, il regarde comme opposé à la sagesse de Dieu le terme de consubstantiel ajouté à l'Écriture dans le Symbole de la foi, et traite de profanation et de nouveauté cette addition si nécessaire du concile de Nicée.

Selon ce même principe, Calvin a improuvé dans ce concile *Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu du vrai Dieu,* comme nous l'avons remarqué ailleurs; et dans un autre endroit, il donne pour règle, que « lorsqu'il s'agit de Dieu, nous ne « devons pas être moins scrupuleux dans nos ex- « pressions que dans nos pensées : parce que tout « ce que nous pouvons penser par nous-mêmes d'un « si grand objet n'est que folie; et tout ce que nous « en pouvons dire est insipide[1] : » ce qui lui fait regarder les expressions qu'on ajoute à l'Ecriture « comme étrangères, et comme une source de que- « relles et de disputes. » C'est encore ce que nous disent les sociniens sur le terme de consubstantiel et sur celui de Trinité, bien qu'ils soient consacrés depuis tant de siècles par l'usage de tout ce qu'il y a eu de chrétiens : en quoi ils suivent encore l'exemple de Luther, qui ne trouve « rien de plus froid « que ce petit mot Trinité, qu'aussi on ne lit point « dans l'Écriture[2]. » C'était donc l'esprit de la réforme, dès sa première origine, d'ôter à l'Église toutes les interprétations qu'elle ajoutait à l'Écriture, quelque nécessaires qu'elles fussent, et de rompre toutes les barrières qu'elle avait mises entre elle et les hérétiques.

Conformément à cette doctrine de Luther et de Calvin, Zanchius, un des principaux réformateurs, donne pour règle « qu'il n'est pas permis d'interpré- « ter l'Écriture par d'autres termes que ceux dont « elle se sert, et qu'en avoir usé autrement a été la « cause de tous les maux de l'Église[3] : » se servir de *phrases humaines,* c'est donner lieu, selon lui, *à des sentiments humains*[4]. Cet auteur, sans contestation un des premiers de la réforme, ne se contente pas de poser le même fondement que Strimésius et les autres que nous avons cités; mais il en tire les mêmes conséquences en faveur des sociniens, puisque dans sa lettre à Grindal, archevêque d'York, qu'il fait servir de préface au livre qu'il lui dédie sur la Trinité, il parle des sociniens en ces termes : « Quelques-uns d'eux sont tombés dans ce senti- « ment, non pas de bon cœur, mais par quelque « sorte de religion, à cause qu'ils craignent que, s'ils « confessaient et adoraient Jésus-Christ comme vrai « Dieu éternel, ils ne fussent blasphémateurs et « idolâtres. Il faut avoir quelque égard pour des « gens de cette sorte, puisque Jésus-Christ est venu « au monde pour eux, lui qui n'y est point venu pour « les réprouvés[5]. » Voilà donc manifestement, selon cet auteur, ceux qui ne veulent ni croire ni adorer Jésus-Christ comme vrai Dieu éternel, exclus du nombre des réprouvés. Ils n'ont qu'à dire, ce qu'ils disent tous, que c'est par crainte de blasphémer et d'idolâtrer : Zanchius les sauve; et tous nos docteurs allemands n'ont fait que le copier, comme on a vu.

Il est donc, encore une fois, plus clair que le

[1] *Conradi*, etc. *p.* 25. — [2] *Luth. cont. Latom.*

[1] *Instit. lib.* I, *c.* 13, *n.* 3. — [2] *Postilla maj. dom. Trin.* — [3] *Zanch. t.* VIII, *Tract. de Scrip. quæst.* 12, *c.* 3, *reg.* 7. — [4] *Resp. ad Examen.* — [5] *Zanch. Epist. ad Grind.*

On peut encore former sur ce modèle une autre i implicite que le mahométan et le déiste peut 'oir comme le Juif et le chrétien : Je crois tout ı que Dieu sait : ou si l'on veut encore pousser us loin, et donner jusqu'à l'athée, pour ainsi ırler, une formule de foi implicite : Je crois tout qui est vrai, tout ce qui est conforme à la raison : ı qui implicitement comprend tout, et même la foi ırétienne ; puisque sans doute elle est conforme à vérité, et que *notre culte,* comme dit saint Paul [1], *t raisonnable.*

Mais, pour nous restreindre aux termes de notre 'otestant anglais, on voit combien est vague sa i implicite : Je crois Jésus-Christ et son Écriture, quelle indifférence elle établit : d'où il conclut ıe, « dans les contradictions apparentes qui se rencontrent souvent entre l'Écriture, la raison et l'autorité d'une part ; et l'Écriture, la raison et l'autorité d'autre part : si à cause de la diversité des tempéraments, des génies, de l'éducation et des préjugés inévitables par lesquels tous les esprits sont différemment tournés, il arrive qu'ils embrassent des opinions différentes dont il ne se peut que quelques-unes ne soient erronées, c'est faire Dieu un tyran, et mettre l'homme au désespoir, que de dire qu'on soit damné pour cela : il suffit, dit-il, pour le salut, que chacun, autant que son devoir l'y oblige, tâche de croire l'Écriture dans son vrai sens [2]. » Ce qu'il appuie ıfin de ce raisonnement : « En matière de religion, pour se soumettre il faut avoir un juge dont nous soyons obligés de croire que le jugement est juste : en matière civile, il suffit d'être honnête homme pour pouvoir devenir juge ; mais en fait de religion, il faut être infaillible. Ainsi n'y ayant point de juge infaillible, selon les maximes communes de tous les protestants, il n'y a point de juge à qui on doive se soumettre en fait de religion. D'où il suit que dans ces matières chacun peut garder son sentiment. Je puis, dit-il, garder mon sentiment sans vous faire tort : vous pouvez garder le vôtre sans me faire tort ; et tout cela peut se faire sans nous apporter à nous-mêmes aucun préjudice [3]. »

Ce qu'il dit, qu'il n'y a point de juge infaillible ı matière de religion, fait bien voir qu'il ne reınnaît point l'Écriture pour un vrai juge : car, ailleurs, il est bien certain qu'il la reconnaît pour faillible ; mais c'est qu'il entend bien que l'Écriıre est une loi infaillible, et non pas un juge inıllible : puisqu'il ne faut qu'un peu de bon sens et bonne foi pour voir qu'un juge est celui qui pronce sur les différentes interprétations de la loi ; que la loi elle-même visiblement ne fait pas, ni Écriture non plus.

Il est maintenant aisé de concevoir tout le raisonement de notre auteur, et le voici en bonne forme : uelque évidence qu'on veuille poser dans l'Écriıre, elle n'est pas telle qu'il n'y ait diverses maières de l'entendre, dont quelques-unes sont des erreurs contre la foi ; c'est pourquoi il y a deux règles suffisantes pour sauver les hommes : la première, de recevoir le texte de l'Écriture avec toutes ses conséquences *nécessaires, incontestables et indubitables ;* la seconde, dans tout le reste où l'on pourrait errer *contre la foi,* de *tâcher* de croire l'Écriture selon son vrai sens, sans se condamner les uns les autres : parce que pour condamner il faut être juge ; et en matière de religion, juge infaillible : or, il n'y a point de juge de cette sorte. L'Église n'est pas infaillible : chaque particulier l'est encore moins dans ses sentiments : donc qu'on ne se juge point les uns les autres, et que chacun demeure innocemment et impunément dans son sens ; ce qui est en termes formels l'assurance du salut de chaque chrétien dans sa religion, déduite manifestement de ce qu'il n'y a point de juge infaillible. Il n'y a donc point de milieu entre croire l'Église infaillible et sauver tout le monde dans sa religion ; et ne pas être catholique, c'est nécessairement être indifférent.

Il ne faut pourtant pas dissimuler qu'en disant que chacun se sauve dans son sentiment, notre auteur y apporte la restriction, « que la différence « qui sera entre nous ne concerne aucune chose né« cessaire au salut ; et que nous aimions tellement « la vérité, que nous ayons soin d'en instruire « notre conscience, et que nous la suivions cons« tamment [1]. » Mais il faut voir quelles sont ces choses nécessaires au salut, et voici comment il les explique : « Touchant la difficulté de distinguer les « erreurs damnables d'avec celles qui ne damnent « pas, et les vérités fondamentales d'avec celles « qui ne sont pas fondamentales, je réponds que la « dispute qui est entre les protestants sur cette « question peut être facilement terminée. Car ou « l'erreur dont on parle est tout à fait involon« taire, ou elle est volontaire à l'égard de sa cause. « Si la cause de l'erreur est quelque faute VOLON« TAIRE et évitable, l'erreur même est criminelle, « et par conséquent damnable en elle-même. Mais « si je ne suis coupable d'aucune faute de cette na« ture, SI J'AIME LA VÉRITÉ, SI JE LA CHERCHE « AVEC SOIN, si je ne prends point conseil de la « chair et du sang pour choisir mes opinions, mais « de Dieu seul ET DE LA RAISON QU'IL M'A DON« NÉE ; si, dis-je, je suis disposé de cette sorte, et « que cependant, par un effet de l'infirmité humaine, « je tombe dans l'erreur, cette erreur ne peut être « damnable. » Voilà en termes formels la distinction des erreurs fondamentales et non fondamentales établie, non du côté des objets de la religion, ou sur la nature même de ces erreurs, mais sur la disposition de ceux qui y sont ; et ce qui tranche en un mot la question des articles fondamentaux, cet auteur les réduit tous à celui-ci, de *croire l'Écriture,* et de *tâcher de la croire dans son vrai sens* [2] : voilà, dit-il, en un mot *le catalogue des articles fondamentaux, et ce qui suffit au salut de tout homme :* où l'on voit une tolérance parfaite,

[1] *Rom.* XII, 1. — [2] *Rép. à la préf.* n. 26. — [3] *Ibid.* c. 2. n. 17.

[1] *Rép. à la préf.* c. 3, n. 52. — [2] *Ibid.* n. 27.

comme les autres. Chillingworth, qui est celui qu'on vient d'entendre, en est une preuve convaincante, parce que son livre a paru avec une approbation authentique et des éloges extraordinaires des théologiens d'Oxford. Aussi est-ce un des plus suivis de tous leurs docteurs. Il s'est formé en Angleterre, sur ses principes, une secte qui est répandue dans toute l'Église anglicane protestante, où l'on ne parle que de paix et de charité universelle. Les défenseurs de cette paix se donnent eux-mêmes le nom de *latitudinariens*, pour exprimer l'étendue de leur tolérance, qu'ils appellent charité et modération, qui est le titre spécieux dont on couvre la tolérance universelle. On ne peut nier que cette doctrine ne se rende commune en Angleterre : et s'il faut, parmi ceux qui la défendent à présent, que je produise un auteur connu, je nommerai, sans hésiter, M. Burnet. C'est lui qui, pour lier les mains au magistrat sur les affaires de la religion, donne pour principe général que « nos pensées, qui regardent Dieu, « et les actions, qui sont les effetsde ces pensées, ne « sont point de son ressort [1]. » M. Jurieu, qui montre aujourd'hui tant de zèle pour l'autorité du magistrat, n'a qu'à s'attaquer à cet auteur. Mais il lui dira beaucoup d'autres choses qui lui déplairont davantage. Il lui dira que l'hérésie n'est rien du tout « que l'opiniâtreté dans une erreur, après être con« vaincu que c'est une erreur : » ce qui réduit l'hérésie à rien; puisque, selon cette définition, il n'y a rien en soi qui soit hérétique, et par conséquent aucune erreur qu'il ne faille tolérer. Il lui dira que « selon les principes de l'Église romaine, qui se croit « infaillible, l'intolérance est plus aisée à soutenir [2]; » mais qu'elle ne peut subsister dans une Église comme la leur, « qui ne prétend rien davantage qu'un pou« voir d'ordre et de gouvernement, et qui ne nie « pas qu'elle ne puisse se tromper. » Il conclura de ce principe, qu'on ne doit « pas être trop prompt « à juger mal de ceux qui sont d'un autre senti« ment que nous, ou agir avec eux d'une manière « rigoureuse; puisqu'IL EST POSSIBLE QU'ILS AIENT « RAISON ET QUE NOUS AYONS TORT [3] : » ce qui lui fait appeler la rigueur de ce qu'on appelle l'Église anglicane, envers les non-conformistes, LA RAGE D'UNE PERSÉCUTION INSENSÉE [4].

Pour sauver les variations qu'on impute aux protestants, il répond qu'ils n'ont jamais varié *sur le Symbole des apôtres, ni sur les dix commandements* [5] : deux pièces où sont contenus tous les articles de foi; le reste, qu'on a inséré dans les Confessions de foi des protestants, n'étant, selon lui, *que des vérités théologiques dont les principes de la réforme* ne permettent pas *qu'on impose les décisions aux autres hommes, ni qu'on les oblige à les signer, ni à en jurer l'observation.*

Voilà bien, pour M. Jurieu, un autre adversaire qu'un M. Huet, et que les autres ministres qu'il étonne par ses injures, qu'il accable par la crainte d'être déposés. Celui-ci méprise autant ses censures que ses emportements et sa véhémence : et s'étant si hautement déclaré pour la tolérance universelle, il ne trouvera pas mauvais que M. Papin rende publiques les lettres qu'il lui a écrites pour autoriser cette doctrine, et le discours de Strimésius qu'on vient de citer, c'est-à-dire l'indifférence la plus déclarée qu'on ait jamais vue.

Il ne reste plus maintenant que de trancher, en un mot, une équivoque de quelques-uns de ces docteurs protestants qui ne veulent pas qu'on les mette au nombre des indifférents, parce que, disent-ils, bien éloignés d'admettre l'indifférence des religions, ils reconnaissent qu'il y en a une meilleure que les autres, plus certaine, plus vraie, si l'on veut, à laquelle il faut tâcher de parvenir par l'intelligence de l'Écriture, qui est la protestante ou la réformée ; mais tout cela c'est se moquer, puisqu'on a vu qu'en tâchant et en s'efforçant, à la manière qu'ils disent, de bien entendre l'Écriture, on n'en est pas moins sauvé, bien qu'on demeure toujours, et jusqu'au dernier soupir, comme on était ; qui est précisément ce qu'on appelle l'indifférence des religions, puisque dans le fond on se sauve en toutes; et l'expérience fait voir qu'il n'y a, ni ne peut y avoir, aucun remède à un si grand mal, qu'en croyant, avec les catholiques, que jamais on ne tâche et on ne s'efforce comme il faut, jusqu'à ce qu'on en vienne enfin, par ses efforts, à soumettre de bonne foi son jugement à celui de l'Église.

Après cela, mes chers frères, il ne faut point s'étonner que tout tende, dans votre réforme, à l'indifférence des religions, ni qu'une infinité de gens aient dit à M. Jurieu que l'Église anglicane, qu'il appelle l'honneur de la réforme, y tende visiblement comme les autres, puisque nous venons de voir, dans ces principaux docteurs, des témoignages si précis de ce sentiment.

Sans encore sortir de l'Angleterre, la secte des indépendants est venue manifestement de la même source; et Jean Hornebeck, un des plus célèbres docteurs de l'académie d'Utrecht, en est un bon témoin, lorsqu'il écrit, dans le livre où il fait le recueil des sectes [1], « qu'ils rejettent toutes les for« mules, tous les catéchismes, tous les symboles, « même celui des apôtres. Ils croient, dit-il, qu'il « faut éloigner toutes ces choses comme apocry« phes, pour ne s'en tenir qu'à la seule et unique « parole de Dieu. » Un autre, que le même auteur met au rang des enthousiastes, ou prétendus inspirés, qui n'était point ignorant, principalement en hébreu, ni de mauvaise vie, disait qu'il n'y avait « plus d'Église depuis les apôtres, parce qu'il n'y « avait plus d'infaillibilité sur la terre, et que les « docteurs qui n'en avaient point ne s'en vantaient « pas moins de parler au nom de Dieu. » Un autre concluait de là, « que jusqu'à ce qu'on fût « convenu quelle doctrine on aurait à suivre, il « fallait établir des assemblées où l'on ne lût que le « simple texte de l'Écriture sans glose ni exposi« tions; qu'on ne prononcerait autre chose dans les

[1] *Préf. sur Lact.* p. 18. — [2] *Ibid.* p. 30. — [3] *Ibid.* p. 39, 40. — [4] *Ibid.* p. 46, 47. — [5] *Rem. sur les Méth. du clergé de France; Méth.* 16, p. 158, *art.* 3.

[1] *Summa Controv. lib.* 10 *de Brownistri*, p. 680.

n'y a rien de plus pernicieux aux bonnes mœurs que l'inamissibilité de la justice, la certitude du salut, et enfin l'imputation de la justice de Jésus-Christ, de la manière dont on l'enseignait dans la réforme? C'en est assez pour les convaincre qu'il peut se trouver dans l'Écriture, sur les mœurs comme sur les dogmes, de ces généralités où se cachent tant d'opinions et tant d'erreurs différentes. Que si l'on se met à raisonner (et on ne le fait que trop) sur la doctrine des mœurs, sur les inimitiés, sur les usures, sur la mortification, sur le mensonge, sur la chasteté, sur les mariages; avec ce principe qu'il faut réduire l'Écriture sainte à la droite raison, où n'ira-t-on pas? N'a-t-on pas vu la polygamie enseignée par les protestants, et en spéculation et en pratiques? Et ne sera-t-il pas aussi facile de persuader aux hommes que Dieu n'a pas voulu porter leurs obligations au delà des règles du bon sens, que de leur persuader qu'il n'a pas voulu porter leur croyance au delà du bon raisonnement? Mais quand on en sera là, que sera-ce que ce bon sens dans les mœurs; sinon ce qu'a déjà été ce bon raisonnement dans la croyance, c'est-à-dire, ce qu'il plaira à un chacun? Ainsi nous perdrons tout l'avantage des décisions de Jésus-Christ: l'autorité de sa parole, sujette à des interprétations arbitraires, ne fixera non plus nos agitations, que ferait la liberté naturelle de notre raisonnement; et nous nous reverrons replongés dans les disputes interminables, qui ont fait tourner la tête aux philosophes. De cette sorte, il faudra tolérer ceux qui erreront dans les mœurs comme ceux qui erreront sur les mystères; et réduire le christianisme, comme font plusieurs, à la généralité de l'amour de Dieu et du prochain, en quelque sorte qu'on l'applique et qu'on le tourne après cela. Combien ont dogmatisé les anabaptistes et les autres enthousiastes ou prétendus inspirés, sur les serments, sur les châtiments, sur la manière de prier, sur les mariages, sur la magistrature et sur tout le gouvernement ecclésiastique et séculier : choses si essentielles à la vie chrétienne! Les sociniens, qui ne vantent avec les indifférents que la bonne vie et la voie étroite dans les mœurs, combien se mettent-ils au large lorsqu'ils ne soumettent aux peines de la damnation et à la privation de la vie éternelle que les habitudes vicieuses : jusque-là que Socin lui-même n'a pas craint de dire que « le meurtrier, ou l'homicide qui est jugé digne de mort, et qui ne peut avoir de part à la vie éternelle, n'est pas celui qui a tué un homme ou qui a commis un acte d'homicide, mais celui qui a contracté quelque habitude d'un si grand crime[1]! » Il n'y a rien de plus inculqué dans ses ouvrages que cette doctrine. C'est aussi le sentiment de la plupart de ses disciples, et entre autres de Crellius, un des plus célèbres, et qui est estimé parmi eux un des plus réguliers sur la doctrine des mœurs : et néanmoins il fait consister dans l'*habitude* la nature du péché qui exclut de la vie éternelle[1] : et encore plus expressément il distingue deux sortes de péchés, « dont les premiers, dit-il, sont très-griefs et très-« énormes de leur nature ou en approchent beau-« coup, dans lesquels celui qui espère la vie éternelle « et qui a la crainte de Dieu, ou ne tombe jamais, « ou il n'y tombe que lorsqu'il est fort pressé par « les désirs de la chair, ou faute d'y penser et par « quelque sorte d'imprudence. » On voit d'abord que ces péchés, quelque énormes qu'il les représente, ne lui paraissent incompatibles ni avec la crainte de Dieu, ni avec l'espérance du salut, que lorsqu'on y tombe souvent, et avec une malice déterminée. « Et pour les autres péchés, continue-t-il, qui ne « sont pas si énormes et où l'on tombe plus facile-« ment, comme la colère, le désir des voluptés il-« licites qui ne va point jusqu'à l'acte, et l'ambition « désordonnée : si on ne les combat pas dans leur « naissance et qu'on leur lâche la bride, je ne crois « pas qu'on puisse espérer le salut. Mais si l'on « combat avec sa passion et qu'on s'occupe à la ré-« primer, en sorte qu'on gagne deux choses sur « soi-même, l'une souvent de l'éteindre et la bannir « de son esprit, l'autre de l'affaiblir et d'en empê-« cher en quelque sorte l'effet : je n'ôte pas à un « tel homme l'espérance du salut. »

On voit par là de quelle indulgence il use envers les péchés. Car pour ce qui regarde les plus énormes, lors même qu'on les commet en effet, il ne veut pas qu'ils excluent la crainte de Dieu ni l'espérance du salut, si l'on y tombe rarement, et que ce soit *par emportement et par quelque sorte d'inconsidération :* car il ne veut même pas que l'inconsidération soit pleine et entière; et pour les péchés de pensée, de consentement ou de volonté, tel qu'est par exemple *le désir d'un plaisir illicite*, encore que Jésus-Christ ait égalé *ce désir à un adultère*[2] : selon ce nouveau docteur, pour ne pas être damné par un tel crime, il suffit de ne pas lâcher tout à fait la bride à sa convoitise, et *d'en empêcher*, comme il le dit, non pas entièrement, mais *en quelque sorte, l'effet*; qui est un des plus grands affaiblissements qu'on pût inventer de la doctrine de l'Évangile. Mais de peur encore d'en dire trop, ou de rendre trop difficile le chemin du ciel, il excuse ces sortes de pécheurs, lorsqu'ils sont entraînés au péché *par de violentes tentations venues ou du naturel ou de l'habitude*. Il est vrai qu'il y ajoute deux conditions : l'une, de n'avoir *pas eu en soi-même plusieurs de ces dispositions criminelles;* l'autre, d'*en récompenser le péché par d'excellentes vertus, comme font la charité et l'aumône*. Mais cela lui paraît encore trop dur : « et quand, « dit-il, on aurait plusieurs de ces mauvaises dispo-« sitions, et qu'on n'aurait point de ces excellentes « vertus, je n'oserais ni accorder ni refuser le salut « à des hommes qui seraient en cet état. »

Il n'est pas ici question de les sauver de la damnation par une sincère et véritable pénitence de

[1] *Soc. in cap.* 3, 1. *Ep. Jo.* II, 6, *t.* 1. *Bib. Frat. p.* 194. *Ibid.* id v, 14, *p.* 202. *Ibid. quod regni Pol.* etc. 1, *p.* 194, *etc.*

[1] *Eth. Christ. lib.* II, *c.* 5, *t.* IV, *p.* 287. *Resp. ad* 3. *Sto. in quæst.* — [2] *Matth.* V, 28.

à toutes les sectes séparées, qui la plupart au commencement ne demandaient autre chose sinon qu'elle voulût bien les tolérer, ou du moins ne les pas frapper de ses anathèmes. Mais sa sainte sévérité et la sainte délicatesse de ses sentiments ne lui permettaient pas cette indulgence, ou plutôt cette mollesse; et son inflexibilité, qui la fait haïr par les sectes schismatiques, la rend chère et vénérable aux enfants de Dieu; puisque c'est par là qu'elle les affermit dans une foi qui ne change pas, et qu'elle leur donne l'assurance de dire en tout temps comme en tout lieu : Je crois l'Église catholique : parole qui ne veut pas dire seulement, je crois qu'il y a une Église catholique et une société où tous les enfants de Dieu sont recueillis; mais encore et expressément, je crois qu'il y a une Église catholique et une société unique, universelle, indivisible, où la vérité de Jésus-Christ, qui est la vie et la nourriture des chrétiens, est toujours immuablement enseignée : ce qui emporte non-seulement, je crois qu'elle est, mais encore, je crois sa doctrine, sans laquelle elle ne serait pas, et perdrait le nom d'Église catholique. Et de même que Jésus-Christ disait hautement et sans craindre d'être repris : *Qui de vous me convaincra de péché*[1]? ce qui était un des caractères de sa divinité; ainsi l'Église catholique, sa vraie et unique épouse, appuyée sur sa protection et sur sa promesse, dit hardiment à toutes les sectes qui ont rompu avec elle : Qui de vous me convaincra d'avoir innové? Et c'est là ce qui rend sensible que Dieu est en elle. Car comme ce qui vérifie cette parole du Sauveur, *Qui de vous me convaincra de péché?* c'est qu'encore qu'on ait pu dire en général, Cet homme est un séducteur, et autres choses semblables; dans le fait particulier on n'a jamais pu ni le convaincre d'aucune erreur dans sa doctrine, ni marquer avec tant soit peu de vraisemblance aucune irrégularité dans sa vie. De même, si on ose en quelque façon lui comparer son Église, soutenue de son secours et éclairée de son esprit, on a bien pu en général lui reprocher des innovations; mais on n'a jamais pu ni on ne pourra jamais lui démontrer, par aucun fait positif, ni qu'elle ait changé aucun de ses dogmes, ni qu'elle se soit jamais séparée du tronc où elle avait été insérée, ou de la pierre sur laquelle elle avait été bâtie. Au lieu donc qu'elle n'a jamais vu naître de secte à qui elle n'ait pu dire aussitôt, hardiment et sans qu'on le pût nier : Voilà votre auteur, voilà votre date, et vous n'étiez pas hier; en sorte qu'elle leur montre à toutes sur le front le caractère ineffaçable de leur nouveauté : personne n'a jamais pu et par conséquent ne pourra jamais lui montrer la même chose par aucun fait positif. Car elle a fait en tout temps et fait encore une si haute profession de ne jamais rien changer dans sa doctrine, que pour peu qu'elle y eût changé, ou qu'elle y changeât, elle ne pourrait soutenir son caractère, et perdrait tous ses enfants. C'est donc là le fondement inébranlable et la pierre sur laquelle est appuyée la foi des humbles chrétiens; c'est que, par la constitution de l'Église où ils ont à vivre, la nouveauté dans la doctrine leur y est toujours sensible; et, comme nous l'avons dit, toujours réduite à ce fait constant : on croyait hier ainsi; et on varie dans la foi, si aujourd'hui on ne croit de même. Sur ce fondement, il est clair que ne point vouloir varier et demeurer dans l'Église, c'est la même chose. C'est ce qui fait que l'Église ne varie jamais; et la maxime contraire fait que les fausses Églises, et en particulier la réformée, est exposée à varier toujours : puisque, dès qu'elle a trouvé un seul moment où elle est forcée d'avouer qu'il fallait changer la foi de ceux par qui on avait été instruit, baptisé, communié, ordonné, c'est-à-dire, la foi d'hier; elle n'a plus de raison de ne pas changer celle qu'elle embrasse aujourd'hui.

Aussi, lorsqu'on lui objecte des variations, on peut voir ce qu'elle répond. « Quand tout ce que dit « M. de Meaux serait vrai, » quand il aurait bien prouvé les variations de nos Églises, « il n'aurait « gagné, dit M. Burnet[1], que ce que nous lui accor- « dons, sans qu'il se donne la peine de le prouver; « c'est que nous ne sommes ni inspirés ni infailli- « bles : nous n'y aspirâmes jamais. » Sur ce fondement il conclut « que les réformés, après que leurs « Confessions de foi ont été formées, s'y sont peut- « être attachés avec trop de roideur, et qu'il sera « plus facile de montrer qu'ils devaient avoir varié, « que de prouver qu'ils l'ont fait, et qu'ils sont blâ- « mables en cela. » Voilà ce qu'a écrit M. Burnet; et cela qu'est-ce autre chose, à parler franchement, que d'avouer qu'on n'a rien de fixe; et que, loin de s'étonner d'avoir varié, on s'étonne plutôt de n'avoir pas varié beaucoup davantage? Mais de là où tombe-t-on, si ce n'est dans l'inconvénient marqué par saint Paul, de *flotter comme des enfants* et de *tourner à tout vent de doctrine*[2]? qui est la marque la plus sensible d'une âme égarée. Telle est pourtant la réponse, non-seulement de M. Burnet, ce grand historien de la réforme, mais encore celle de M. Jurieu[3], qui en est le principal défenseur; et afin que rien n'y manque, c'est encore celle de M. Basnage[4] : c'est, en un mot, celle de tous les protestants que nous connaissons, qui, en effet, ne peuvent rien dire de plus spécieux selon leurs principes : Quelle merveille que nos Églises aient varié, puisque nous ne les reconnaissons pas pour infaillibles? Comme s'ils disaient : Nous sommes une secte humaine, qui ne fonde sa stabilité sur aucune promesse de Dieu : quelle merveille que nous changions, et que nos propres Confessions de foi n'aient rien de fixe? Mais la conséquence va bien loin. On voit l'état présent de la réforme, et la pente de ces Églises prétendues, qui ont pour fondement qu'il n'y a rien de vivant ni de parlant sur la terre, à quoi on doive s'assujettir en matière de religion. Le socinianisme s'y déborde comme un torrent, sous le nom de tolérance; les mystères s'en vont les uns

[1] *Joan.* VIII, 46.

[1] *Burn. Crit. des Var.* p. 7, 8. *Ibid.* — [2] *Eph.* IV, 14. — [3] *Lett.* 5, 6, 7 *et* 8 *de* 1689. — [4] *Basn. Rép. aux Var. Préf.* etc.

Jésus-Christ, et par là très-éloigné des sociniens.

Mais comme il ne s'en éloignait que par des raisonnements, qu'il faisait en son esprit, sur l'Écriture, et qu'il voyait que les autres en faisaient de tout contraires, sans qu'aucune autorité qui fût sur la terre pût déterminer les esprits d'un côté plutôt que de l'autre, il ne voyait point par quel endroit il pouvait les condamner ni les exclure du salut, non plus que les autres sectes du christianisme. Alors donc il composa le petit livre *De la Foi réduite à ses justes bornes*, où il est vrai qu'il donne à pleines voiles dans la tolérance universelle. Le reste de son histoire n'est pas de ce lieu, non plus que le fameux démêlé qu'il eut avec M. Jurieu sur la matière de la grâce. M. Papin suivait la doctrine de son oncle M. Pajon : et, bon protestant qu'il était, il n'avait pas cru que l'autorité du synode d'Anjou fût suffisante pour l'en détourner. En un mot, il donnait tout au raisonnement; et il n'avait rien alors qui pût l'empêcher d'ouvrir une vaste carrière à ses sentiments, ni de jouir du charme décevant qui accompagne naturellement cette liberté. Ce qu'il y avait pour lui de plus dangereux, c'est qu'il trouvait les plus beaux esprits de la réforme, et entre autres M. Burnet, dans la même opinion, comme on le va voir par les extraits de ses lettres. Il allait donc devant lui dans le chemin de la tolérance, sans que rien le pût retenir, jusqu'à ce qu'ayant aperçu que le principe de la réforme, qui le forçait à tolérer les sociniens ennemis de la divinité de Jésus-Christ, le poussait encore plus loin, et qu'il fallait nécessairement étendre la tolérance au delà des bornes du christianisme; c'est-à-dire, mettre le salut hors de Jésus-Christ et tolérer toute religion, ce qui était, à dire le vrai, n'en avoir aucune : à la vue de cet abîme, saisi de frayeur, il fit un pas en arrière. Il se mit à envisager la sainte et inévitable autorité de l'Église catholique, il crut, il se convertit : et maintenant il produit les lettres de M. Burnet, en témoignage aux protestants que s'il est tombé dans l'erreur de l'indifférence jusqu'à l'excès qu'on a vu, il y a été conduit par leur principe, et confirmé par l'approbation de leurs plus célèbres docteurs. Il produirait aisément beaucoup d'autres lettres de ses amis, que j'ai vues en original; mais il ne veut point leur faire de peine, ni les exposer à la redoutable colère de M. Jurieu : assuré, comme j'ai dit, que M. Burnet ne le craint pas; et, d'ailleurs, ce docteur s'étant déclaré pour la tolérance aussi hautement qu'on l'a pu voir, ce n'est pas trahir un secret, que d'exposer ses sentiments aux yeux du public. Voici donc ce qu'il a écrit sur le livre *De la Foi réduite à ses justes bornes :*

De la lettre écrite à la Haye le 3 *septembre* 1687.

Enfin je vous souhaite toute sorte de bonheur, mon cher ami. Pour votre antagoniste (M. Jurieu), je ne doute pas qu'il fera tout ce qu'il pourra pour vous nuire; mais j'espère que ce sera sans effet. J'ai vu le livret dont vous parlez (*La Foi réduite à ses justes bornes*), et je demeure d'accord POUR LE GROS, quoiqu'il y a quelque chose que peut-être j'aurais rayé, si on m'avait consulté avant l'impression; car il faut éviter de donner des prises à ceux qui les cherchent. Encore une fois, je vous souhaite un bon voyage et toutes sortes de prospérités, et m'assure que vous vous souviendrez quelquefois de celui qui est, sans cérémonie et avec beaucoup de sincérité,

Tout à vous, G. BURNET.

M. Papin lui ayant envoyé le discours de Strimésius, si déclaré pour l'indifférence, comme on l'a pu voir ci-dessus, M. Burnet lui fit cette réponse :

De la lettre écrire à la Haye le 27 *avril* 1688.

J'ai vu avec beaucoup de plaisir que M. Strimésius a porté les principes de la tolérance chrétienne fort loin, ce qui lui attirera peut-être la censure de tous les rigides : mais nous verrons comme il sera appuyé; car C'EST UN PAS TRÈS DIGNE D'UN BON CHRÉTIEN ET D'UN GRAND THÉOLOGIEN, qu'il vient de faire, et vous avez raison de dire qu'il a porté la tolérance plus loin que n'a fait votre livre, *etc.*

Tout à vous, BURNET.

Je ne crois pas que personne en demande davantage sur ce sujet. Au reste, quand M. Jurieu me reproche, dans le libelle qu'il a écrit contre M. Papin, que je n'ai pas fait abjurer à ce ministre son socinianisme ni son pélagianisme, il ne songe pas que le symbole de Nicée est à la tête de la Profession de foi des catholiques; et qu'on y reçoit expressément la doctrine de la session VI du concile de Trente, où le socinianisme et le semi-pélagianisme sont de nouveau frappés d'anathème.

DÉNOMBREMENT

DE QUELQUES HÉRÉSIES.

Plusieurs qui se sont trouvés embarrassés des hérésies tant de fois nommées dans l'Histoire des Variations et dans les Avertissements, comme dans les autres livres de controverse, m'en ont demandé l'explication; et c'est pour les satisfaire que j'en fais cette description grossière, mais suffisante pour leur instruction.

Les marcionites et les manichéens croient deux premiers principes indépendants, l'un du bien et l'autre du mal; l'un créateur du monde corporel, l'autre des esprits; l'un du corps, l'autre de l'âme; l'un auteur de l'ancien Testament, l'autre du nouveau; le corps de Jésus-Christ fantastique, et le mariage mauvais; le vin et beaucoup de viandes mauvaises par leur nature, etc.

Les paulianistes et photiniens croient Jésus-Christ un homme pur, et nient sa préexistence avant sa conception dans le sein de la Vierge : Paul de Samosate, patriarche d'Antioche, et Photin, évêque de Sirmich sont en divers temps les chefs

ou par des amis interposés. Ainsi il a passé en plusieurs mains : il s'en est fait des copies sans que je le susse; elles se sont répandues, elles se sont altérées : quelques-uns ont abrégé le récit que j'avais fait, ou l'ont tourné à leur mode : enfin, on l'a imprimé à Toulouse sur une mauvaise copie; et je ne puis plus m'empêcher de le donner tel que je l'ai rédigé moi-même, avec beaucoup de fidélité et de religion.

Au sortir de la Conférence, je la racontai tout entière à M. le duc de Richelieu et à madame la duchesse sa femme, en présence de M. l'abbé Testu. Le zèle particulier qu'ils avaient pour la conversion de mademoiselle de Duras le leur fit ainsi désirer. Je leur avais déjà récité les conversations précédentes. Le lendemain, je fis le même récit à quelques-uns de mes amis particuliers, du nombre desquels était M. l'évêque de Mirepoix. J'étais plein de la chose, et je la racontai naturellement. Tous ces messieurs m'exhortèrent à la mettre par écrit, pendant que j'en avais la mémoire fraîche, et me firent voir, par plusieurs raisons, que ce soin ne serait pas inutile. Je les crus. On me vit écrire avec la rapidité qui paraît lorsqu'on écrit des faits qu'on a présents, sans se mettre en peine du style; et ces messieurs remarquèrent, dans la narration écrite, la même simplicité qu'ils avaient tous ressentie dans le récit de vive voix. Mademoiselle de Duras reconnut, dans mon discours, la vérité toute pure; et j'espère que ceux qui le liront sans prévention en auront la même pensée.

Après que mon récit se fut répandu, comme je l'ai dit, il en tomba une copie entre les mains de M. Claude, ainsi qu'il le témoigne lui-même; et il répandit de son côté, avec une Réponse aux instructions que j'avais données en particulier à mademoiselle de Duras, une Relation de notre conférence fort différente de celle-ci. A dire franchement ce que je pense, cette relation ne fait honneur ni à lui ni à moi : nous y tenons tour à tour de longs discours assez languissants, assez traînants, assez peu suivis. Dans la relation de M. Claude, on revient souvent d'où on est parti, sans qu'on voie par où on y rentre. Ce n'est pas ainsi que nous agîmes, et notre dispute fut suivie et assez serrée. Dans ces sortes de disputes, on s'échauffe naturellement comme dans une espèce de lutte : ainsi la suite est plus animée que ne sont les commencements. On se tâte, pour ainsi dire, l'un l'autre, dans les premiers coups qu'on se porte : quand on s'est un peu expliqué, quand on croit avoir découvert où chacun met la difficulté, et avoir, pour ainsi parler, senti le faible, tout ce qui suit est plus vif et plus pressant. Si tout cela se trouve aussi naturel dans le récit de M. Claude que dans le mien, le lecteur en jugera. De la manière que le sien est tourné, plusieurs auront peine à croire qu'il n'ait pas été du moins rajusté et raccommodé sur la lecture du mien. Mais je ne veux point m'arrêter à ces réflexions. Tout le monde ne sait pas sentir dans les discours, non plus que dans les tableaux, ce qu'il y a d'original, et, pour ainsi dire, de la première main. Je ne veux non plus employer ici le reproche odieux de mauvaise foi. On ne se souvient pas toujours si exactement ni des choses qui ont été dites, ni de l'ordre dont elles l'ont été : souvent on confond dans son esprit ce qu'on a pensé depuis, avec ce qu'on a dit en effet dans la dispute; et sans dessein de mentir, il se trouve qu'on altère la vérité. Ce que je dirai de M. Claude, il le pourra dire de moi. Notre conversation s'est faite en particulier; et aucun de nous ne peut produire des témoins indifférents : ainsi chacun jugera de la vérité de nos récits suivant ses préventions. Je ne prétends point tirer avantage du succès de la conférence, qui fut suivie de la conversion de mademoiselle de Duras; c'est l'œuvre de Dieu, dont il faut lui rendre grâces : c'est un exemple pour ceux qui se trouvent bien disposés, mais ce n'est pas un argument pour des opiniâtres. Les catholiques regarderont ce changement d'une façon, et les prétendus réformés d'une autre. Ainsi, quand nous nous mettrons, M. Claude et moi, à soutenir chacun son récit, il n'en résultera qu'une dispute, dont le public n'a que faire. Et qu'importe au fond, dira le lecteur, qui des deux ait eu l'avantage? La cause ne réside pas dans ces deux hommes, qui se montreraient trop vains, et par là même trop peu croyables, s'ils voulaient que tout le monde, et leurs amis aussi bien que leurs adversaires, les en crussent également sur leur parole. Dans ces altercations, ce que le sage lecteur peut faire de mieux, c'est de s'attacher au fond des choses, et, sans se soucier des faits personnels, considérer la doctrine que chacun avance.

La matière qui est traitée dans tout ce récit est aussi claire qu'elle est importante. C'est la matière de l'Église. Nos adversaires font peu de cas de cette dispute, et on leur entend toujours dire qu'il en faut venir au fond, en laissant à part, comme une formalité peu nécessaire, tous les préjugés qu'on tire de l'autorité de l'Église : comme si ce n'était pas une partie essentielle du fond, d'examiner par quelle autorité et par quel moyen Jésus-Christ a voulu que les chrétiens se résolussent sur les disputes qui devaient naître dans son Église. Les catholiques prétendent que ce moyen, c'est d'écouter l'Église même. Ils prétendent qu'un particulier ne se doit résoudre qu'avec tout le corps, et qu'il hasarde tout quand il se résout par une autre voie. Ils prétendent que, pour savoir en quelle Église il faut demeurer, il ne faut que savoir quelle est celle qu'on ne peut jamais accuser de s'être formée en se séparant; celle qu'on trouve avant toutes les séparations; celle dont toutes les autres se sont séparées. Sans sortir de notre maison, nos parents mêmes nous montreront cette Église. *Interrogez votre père, et il vous le dira; demandez à vos ancêtres, et ils vous l'annonceront*[1]. Selon cette règle, quiconque peut montrer à toute une Église, à toute une société de pasteurs et de

[1] *Deut.* XXXII. 7.

ditée n'aurait peut-être fait qu'aigrir. Mais afin qu'on lise les ouvrages que nous faisons sur la controverse, comme on lisait ceux des Pères, tâchons, comme les Pères, de les remplir, non-seulement d'une doctrine exacte et saine, mais encore de piété et de charité; et, autant que nous pourrons, corrigeons les sécheresses, pour ne point dire l'aigreur, qu'on trouve trop souvent dans de tels livres.

CONFÉRENCE AVEC M. CLAUDE,

MINISTRE DE CHARENTON,

SUR LA MATIÈRE DE L'ÉGLISE.

Mademoiselle de Duras, ayant quelque doute sur sa religion, m'avait fait demander par diverses personnes de qualité si je voudrais bien conférer en sa présence avec M. Claude. Je répondis que je le ferais de bon cœur, si je voyais que cette conférence fût nécessaire à son salut. Ensuite elle se servit de l'entremise de M. le duc de Richelieu, pour m'inviter à me rendre à Paris le mardi dernier février 1678, et à entrer en conférence le lendemain avec ce ministre, sur la matière dont elle me parlerait. C'était pour me l'indiquer qu'elle souhaita de me voir avant la conférence. Comme je me fus rendu chez elle au jour marqué, elle me fit connaître que le point sur lequel elle désirait s'éclaircir avec son ministre était celui de l'autorité de l'Église, qui lui semblait renfermer toute la controverse. Il me parut qu'elle n'était pas en état de se résoudre sans cette conférence; si bien que je la jugeai absolument nécessaire.

Je lui dis que ce n'était pas sans raison qu'elle s'attachait principalement, et même uniquement, à ce point, qui renfermait en effet la décision de tout le reste, comme elle l'avait remarqué; et sur cela je tâchai de lui faire encore mieux entendre l'importance de cet article.

C'est une chose, lui dis-je, assez ordinaire à vos ministres de se glorifier que la créance des fondements de la foi ne leur peut être contestée. Ils disent que nous croyons tout ce qu'ils croient, mais qu'ils ne croient pas tout ce que nous croyons. Ils veulent dire par là qu'ils ont retenu tous les fondements de la foi, et qu'ils n'ont rejeté que ce que nous y avons ajouté. Ils tirent de là un grand avantage, et prétendent que leur doctrine est sûre et incontestable. Mademoiselle de Duras se souvient fort bien de leur avoir souvent ouï tenir de tels discours. Je ne veux sur cela, poursuivis-je, leur faire qu'une remarque: c'est que, loin de leur accorder qu'ils croient tous les fondements de la foi, au contraire, nous leur faisons voir qu'il y a un article du Symbole qu'ils ne croient pas, et c'est celui de l'Église universelle. Il est vrai qu'ils disent de bouche : *Je crois l'Église catholique ou universelle*, comme les ariens, les macédoniens et les sociniens disent de bouche : *Je crois en Jésus-Christ et au Saint-Esprit*. Mais comme on a raison d'accuser ceux-ci de ne croire pas ces articles, parce qu'ils ne les croient pas comme il faut, ni selon leur véritable intelligence : si on montre aux prétendus réformés qu'ils ne croient pas comme il faut l'article de l'Église catholique, il sera vrai qu'ils rejetteront en effet un article si important du Symbole.

Mademoiselle de Duras avait lu mon traité de l'*Exposition*, et me fit connaître qu'elle se souvenait d'y avoir vu quelque chose qui revenait à peu près à ce que je lui disais; mais j'ajoutai qu'en ce traité j'avais voulu dire les choses fort brièvement, et qu'il était à propos qu'elle les vît un peu plus au long.

Il faut donc savoir, lui dis-je, ce qu'on entend par ce mot d'Église catholique ou universelle; et, sur cela, je posai pour fondement que dans le Symbole, où il s'agissait d'exposer la foi simplement, il fallait prendre ce terme de la manière la plus propre, la plus naturelle et la plus usitée parmi les chrétiens. Or, ce que tous les chrétiens entendent par le nom d'Église, c'est une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner par sa parole. Si cette société fait cette profession, par conséquent elle est visible.

Que cette signification du nom d'Eglise fût la propre et la naturelle signification de ce nom, celle en un mot qui était connue de tout le monde, et usitée dans le discours ordinaire, je n'en demandais pas d'autres témoins que les prétendus réformés eux-mêmes.

Quand ils parlent de leurs prières ecclésiastiques, de la discipline de l'Église, de la foi de l'Église, des pasteurs et des diacres de l'Église, ils n'entendent point que ce soient les prières des prédestinés, ni leur discipline, ni leur foi; mais les prières, la foi et la discipline de tous les fidèles assemblés dans la société extérieure du peuple de Dieu.

Quand ils disent qu'un homme édifie l'Église, ou qu'il scandalise l'Église, ou qu'ils reçoivent quelqu'un dans l'Église, ou qu'ils excluent quelqu'un de l'Église, tout cela s'entend sans doute de la société extérieure du peuple de Dieu.

Ils l'expliquent ainsi dans la forme du baptême, lorsqu'ils disent qu'ils vont recevoir l'enfant *en la compagnie de l'Église chrétienne;* et pour cela qu'ils obligent « les parrains et marraines de l'instruire en la doctrine, laquelle est reçue du peuple de Dieu comme elle est, disent-ils, sommairement comprise en la Confession de foi que nous avons tous; » et encore lorsqu'ils demandent à Dieu, dans leurs prières ecclésiastiques, de *délivrer toutes ses Églises de la gueule des loups ravissants :* et encore plus expressément dans la Confession de foi, article XXV, quand ils disent « que l'ordre de l'Église, qui a été établie de l'autorité de Jésus-Christ, doit être sacré, et pourtant que l'Église ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner; » et dans l'article XXVI, « que nul

lise sanctifiée par la parole de vie, soit par la prédication, soit par celle qui est em- lans les sacrements, cette Église est sans Église visible. La sainte société des prédes- ı est point exclue, à Dieu ne plaise! ils en font oble partie; mais ils sont compris dans ce y sont instruits par la parole, ils y sont par le baptême; et souvent même des réprou- employés à ces ministères. Il les faut donc dans ce passage, non comme faisant un part, mais comme faisant la plus belle et noble partie de cette société extérieure : te société que l'apôtre appelle Église. Jésus- aime sans doute; car il lui a donné le bap- a répandu son sang pour l'assembler; il appelé, ni justifié, ni baptisé dans cette qui ne soit appelé, justifié et baptisé au nom mérites de Jésus-Christ crucifié. Cette Église ieuse, parce qu'elle glorifie Dieu publique- parce qu'elle annonce à toute la terre la l'Évangile et de la croix de Jésus-Christ. glise est sainte, parce qu'elle enseigne tou- nstamment et sans varier la sainte doctrine, inte continuellement des saints dans son ette Église n'a ni tache ni ride, parce qu'elle reur, ni aucune mauvaise maxime; et encore l'elle instruit et contient en son sein les élus ı, qui, quoique pécheurs sur la terre, trou- ns sa communion des moyens extérieurs urifier, en sorte qu'ils viendront un jour en très-parfait devant Jésus-Christ.

peut-être le seul passage où l'on puisse c quelque sorte d'apparence que le mot d'É- ris simplement, signifie autre chose que la extérieure du peuple de Dieu; et vous voyez nt combien il est clair qu'il se doit enten- nme tous les autres.

quand ainsi serait que ce passage et deux s autres auraient une signification, ou dou- ou même éloignée de celle-ci, tous les autres s y sont conformes. Car, qu'y a-t-il de plus it que les passages où il est dit qu'il faut l'Église, qu'on a persécuté l'Église, qu'on ieu au milieu de l'Église, qu'on la salue, la visite, qu'on y établit des pasteurs et des s pour la régir, et autres semblables dont le e est infini?

i on ne peut nier que cette signification du mot se ne soit la signification ordinaire, et celle nséquent qui devait être suivie dans une sion de foi aussi simple qu'est le Symbole des s.

t dans ce sens que l'a prise tout un grand , le premier et le plus saint de tous les con- niversels, lorsque, condamnant Arius, il pro- ainsi : « Tous ceux qui disent que le Fils de a été tiré du néant, la sainte Église catho- et apostolique les anathématise[1]. »

t Jésus-Christ lui-même qui nous a appris à l'Église en ce sens. Car, pour fonder cette Église, il est sorti du sein invisible de son Père, et s'est rendu visible aux hommes; il a assemblé autour de lui une société d'hommes qui le recon- naissait pour maître : voilà ce qu'il a appelé son Église. C'est à cette Église primitive que les fidè- les qui ont cru depuis se sont agrégés, et c'est de là qu'est née l'Église que le Symbole appelle univer- selle.

Jésus-Christ a employé le mot d'Église pour si- gnifier cette société visible, lorsqu'il a dit lui-même qu'il fallait écouter l'Église : *Dites-le à l'Église*[1]; et encore lorsqu'il a dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes d'enfer n'auront point de force contre elle*[2].

Pourquoi, disais-je, mademoiselle, pourquoi ceux de votre religion ne veulent-ils pas entendre ici, par le mot d'Église, la société de ceux qui font pro- fession de croire en Jésus-Christ et en l'Évangile; puisqu'il est certain que cette société est en effet la vraie Église, contre laquelle l'enfer n'a jamais eu de force : ni lorsqu'il a employé les tyrans pour la persécuter, ni lorsqu'il a employé les faux docteurs pour la corrompre?

L'enfer ne prévaudra pas contre les prédestinés; il est certain : car s'il n'a point de force contre cette société extérieure, à plus forte raison n'en aura-t- il pas contre les élus de Dieu, qui sont la partie la plus pure et la plus spirituelle de cette Église. Mais par la même raison qu'il ne peut pas prévaloir con- tre les élus, il ne peut pas prévaloir contre l'Église qui les enseigne, où ils confessent l'Évangile, et où ils reçoivent les sacrements.

C'était cette société extérieure où les élus ser- vent Dieu, qu'il fallait entendre par le mot d'Église, et admirer en même temps la force invincible des promesses de Jésus-Christ, qui a tellement affermi la société de son peuple, quoique faible en comparai- son des infidèles qui l'environnaient au dehors, quoi- que déchirée par les hérétiques qui la divisaient au dedans, qu'il n'y a pas eu un seul moment où cette Église n'ait été vue par toute la terre.

Mais les prétendus réformés n'ont pas osé sou- tenir ce sens naturel de l'Évangile. Car ils ont été forcés, pour s'établir, de dire dans leur propre Confession de foi, article XXXI : « Que l'état de « l'Église a été interrompu, et qu'il l'a fallu dresser « de nouveau, parce qu'elle était en ruine et désola- « tion. »

Et en effet, leur Église, quand elle s'est établie, n'est entrée en communion avec aucune autre Église qui fût alors sur la terre; mais s'est formée en rompant avec toutes les Églises chrétiennes qui étaient au monde.

Ils n'ont donc pas la consolation qu'ont les ca- tholiques, de voir la promesse de Jésus-Christ s'ac- complir visiblement, et se soutenir durant tant de siècles. Ils ne peuvent montrer une Église qui ait toujours été depuis que Jésus-Christ est venu pour la bâtir sur la pierre; et pour sauver sa parole, ils sont obligés d'avoir recours à une Église des pré-

[1] ec. *Nic. post. Symb. Labb. tom.* II, *col.* 27.

[1] *Matth.* XVIII, 17. — [2] *Ibid.* XVI, 18.

les uns apôtres, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs: chose qui doit durer jusqu'à ce que l'œuvre de Dieu soit entièrement accomplie, que nous soyons tous hommes parfaits, et que tout le corps de l'Église soit arrivé à la plénitude et à la perfection de Jésus-Christ.

Ainsi l'ouvrage de Jésus-Christ est éternel sur la terre. L'Église fondée sur la confession de la foi sera toujours, et confessera toujours la foi : son ministère sera éternel : elle liera et déliera jusqu'à la fin du monde, sans que l'enfer l'en puisse empêcher; elle ne discontinuera jamais d'enseigner les nations : les sacrements, c'est-à-dire les livrées extérieures dont elle est revêtue, dureront toujours. « Enseignez et baptisez les nations, et je serai « toujours avec vous [1]. Toutes les fois que vous « mangerez de ce pain, et que vous boirez de « cette coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur, « jusqu'à ce qu'il vienne [2]. » Avec la cène durera et la confession de la foi, et le ministère ecclésiastique, et la communion extérieure et intérieure des fidèles avec Jésus-Christ, et des fidèles entre eux, et jusqu'à ce que Jésus-Christ vienne. La durée de l'Église et du ministère ecclésiastique n'a point d'autres bornes.

Ce n'est donc pas seulement la société des prédestinés qui subsistera à jamais, c'est le corps visible où sont renfermés les prédestinés; qui les prêche, qui les enseigne, qui les régénère par le baptême, qui les nourrit par l'eucharistie, qui leur administre les clefs, qui les gouverne et les tient unis sous la discipline, qui forme en eux Jésus-Christ : c'est ce corps visible qui subsistera éternellement.

Et c'est pourquoi dans le Symbole des apôtres, où l'on nous propose à croire les fondements de la foi, on nous dit en même temps de croire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, et de croire la sainte Église catholique, et la communion des saints : communion intérieure par la charité, et dans le Saint-Esprit qui nous anime, je l'avoue; mais en même temps communion extérieure dans les sacrements, dans la confession de la foi, et dans tout le ministère extérieur de l'Église.

Et tout ce que nous venons de dire est renfermé dans cette parole : *Je crois l'Église universelle*. On la croit dans tous les temps; elle est donc toujours : on la croit dans tous les temps; elle enseigne donc toujours la vérité.

Vos ministres veulent que nous croyions que c'est autre chose de croire l'Église, c'est-à-dire croire qu'elle soit; autre chose de croire à l'Église, c'est-à-dire croire à toutes ses décisions. Mais cette distinction est frivole. Qui croit que l'Église est toujours, croit qu'elle est toujours confessant et enseignant la vérité. C'est à l'Église qui confesse la vérité, que Jésus-Christ a promis que l'enfer n'aurait point de force contre elle. Jamais donc la vérité ne cessera d'y être confessée; et par conséquent en croyant qu'elle est, on assure qu'elle est toujours croyable.

En effet, il ne suffit pas, pour conserver le nom d'Église, de retenir quelques points de la doctrine de Jésus-Christ : autrement les ariens, les pélagiens, les donatistes, les anabaptistes et les sociniens seraient de l'Église. Ils n'en sont pas toutefois : à Dieu ne plaise que nous appellions du nom d'Église cette confusion! Il ne faut donc pas seulement que l'Église conserve quelque vérité : il faut qu'elle conserve et qu'elle enseigne toute vérité; autrement elle n'est pas l'Église.

Il ne sert de rien de distinguer les articles fondamentaux d'avec les autres. Car tout ce que Dieu a révélé doit être retenu. Il ne nous a rien révélé qui ne soit très-important pour notre salut. *Je suis le Seigneur, qui t'enseigne des choses utiles* [1]. Il faut donc trouver dans la foi que l'Église enseigne, la plénitude des vérités révélées de Dieu : autrement, ce n'est plus l'Église que Jésus-Christ a fondée.

Que les particuliers puissent ignorer quelques articles, je le confesse aisément : mais l'Église ne tait rien de ce que Jésus-Christ a révélé; et c'est pourquoi les fidèles qui ignorent certains articles en particulier, les confessent néanmoins tous en général, quand ils disent : *Je crois l'Église universelle*.

Voilà cette Église, disais-je, que vos ministres ne connaissent pas. Ils vous enseignent que cette Église visible et extérieure peut cesser d'être sur la terre : ils vous enseignent que cette Église peut errer dans ses décisions; ils vous enseignent que croire à cette Église, c'est croire à des hommes : mais ce n'est pas ainsi que l'Église nous est proposée dans le Symbole. On nous y propose de la croire, comme nous croyons au Père, au Fils, et au Saint-Esprit; et c'est pourquoi la foi de l'Église est jointe à la foi des trois personnes divines.

Ces choses ayant été dites à diverses reprises, mais à peu près dans cette suite, j'ajoutai que notre doctrine était si véritable sur ce point, que les prétendus réformés, qui la niaient, n'ont pu la nier tout à fait : c'est-à-dire que leurs synodes agissent d'une manière à faire entendre qu'ils exigent, aussi bien que nous, une soumission absolue à l'autorité et aux décrets de l'Église.

Là, je fis voir à mademoiselle de Duras les quatre actes de messieurs de la religion prétendue réformée, que j'ai marqués dans l'*Exposition*, article XX. Elle les y avait vus; mais je les lui fis lire dans le livre même de la Discipline.

Le premier est tiré du chapitre V, titre des Consistoires, article XXXI, où il est porté, « Que les « débats pour la doctrine seraient terminés par la « parole de Dieu, s'il se peut, dans le consistoire; « sinon, que l'affaire serait portée au colloque, de « là au synode provincial, et enfin au national, où « l'entière et finale résolution se ferait par la parole « de Dieu, à laquelle, si on refusait d'acquiescer

[1] *Matt.* XXVIII, 19, 20. — [2] *I. Cor.* XI, 26.

[1] *Is.* XLVIII, 17.

elle me pria de lui dire ce que je venais de lui représenter. Je le fis en peu de mots, et répondis à quelques objections qui me furent faites.

Le lendemain matin, mademoiselle de Duras vint en mon logis, avec un honnête homme de sa religion, que je connaissais, nommé M. Coton. Elle s'était servie de lui pour engager M. Claude à la conférence, et il lui avait rapporté que M. Claude l'avait acceptée. Elle me pria de redire ce que j'avais dit la veille. Je le fis, et M. Coton avoua qu'il ne savait que répondre, et qu'il avait grande passion d'entendre M. Claude sur cela. Lui et mademoiselle de Duras me firent quelques objections sur les révoltes fréquentes du peuple d'Israël, qui avait si souvent abandonné Dieu, *les rois et tout le peuple*, comme parle la sainte Écriture; pendant quoi le culte public était tellement éteint, qu'Élie croyait être le seul serviteur de Dieu, et qu'il n'apprit que de Dieu même qu'*il s'était réservé sept mille hommes qui n'avaient point fléchi le genou devant Baal*[1].

A cela je répondis que pour ce qui regardait Élie, il n'y avait aucune difficulté, puisqu'il paraît par les termes mêmes qu'il ne s'agissait que d'Israël, où Élie prophétisait; et que le culte divin, loin d'être éteint en Juda dans ce temps-là, y était, sous le règne de Josaphat, dans le plus grand lustre où il eût été depuis Salomon. La chose passa pour constante, et je remarquai seulement combien peu de bonne foi il y avait aux ministres de produire toujours ce passage, après que le cardinal du Perron y avait donné une réponse si décisive.

Quant à ce qui était arrivé dans Juda même, je dis que je voulais faire l'objection encore plus forte qu'on ne me la faisait, en considérant l'état du peuple de Dieu sous Achaz[2], qui ferma le temple, fit sacrifier aux idoles par Urie, prêtre du Seigneur, et remplit Jérusalem d'abominations; et ensuite sous Manassès[3], qui enchérit sur les impiétés d'Achaz. Mais pour montrer que tout cela ne faisait rien à la question, je priai seulement qu'on remarquât qu'Isaïe, qui avait vécu durant tout le règne d'Achaz, pour toutes ces abominations du roi, du prêtre Urie, et presque de tout le peuple, ne s'était jamais séparé de la communion de Juda, non plus que les autres prophètes qui avaient vécu en ce temps et dans tous les autres : ce qui montre qu'il y a toujours un peuple de Dieu, de la communion duquel il n'est jamais permis de se séparer.

Il est écrit aussi que, du temps de Manassès, Dieu parla par la bouche de tous ses prophètes[4], et menaçait ce roi impie et tout le peuple. Mais ces prophètes, qui reprenaient et détestaient les impiétés de ce peuple, ne se séparaient pas de la communion.

Et pour voir la chose à fond, il faut, disais-je, considérer la constitution de l'ancien peuple. Il avait cela de propre, qu'il se multipliait par la génération charnelle, et que c'était par là que s'en faisait la succession, aussi bien que celle du sacerdoce; que ce peuple portait en sa chair la marque de l'alliance, c'est-à-dire la circoncision, que nous ne lisons point avoir jamais été discontinuée; et qu'ainsi quand les pontifes, et presque tout le peuple aurait prévariqué, l'état du peuple de Dieu subsistait toujours dans sa forme extérieure, bon gré mal gré qu'ils en eussent. Il ne pouvait non plus arriver aucune interruption dans le sacerdoce que Dieu avait attaché à la famille d'Aaron. Mais il n'en est pas de même dans le nouveau peuple, dont la forme extérieure ne consistait en autre chose qu'en la profession de la doctrine de Jésus-Christ : de sorte que, si la confession de la vraie foi était éteinte un seul moment, l'Église, qui n'avait de succession que par la continuation de cette profession, serait tout à fait éteinte, sans pouvoir jamais ressusciter dans son peuple ou dans ses pasteurs que par une nouvelle mission.

J'ajoutai, au reste, que je ne voulais pas dire que la vraie foi et le vrai culte de Dieu pût être tout à fait aboli dans le peuple d'Israël, en sorte que Dieu n'eût plus de vrais serviteurs sur la terre. Mais je trouvais au contraire, premièrement, qu'il était clair que, malgré la corruption, Dieu se réservait toujours un assez grand nombre de serviteurs qui ne participaient pas à l'idolâtrie. Car si cela était en Israël schismatique et séparé du peuple de Dieu, comme Dieu même le déclare à Élie, à plus forte raison en Juda, que Dieu s'était réservé pour perpétuer son peuple et son royaume jusqu'au temps du Messie. Lors donc qu'il était écrit que le roi et tout le peuple avaient abandonné la loi de Dieu, il fallait entendre non tout le peuple sans exception, mais une grande partie, et, si l'on veut, la plus grande partie du peuple; ce que les ministres ne niaient pas. 2° Qu'il ne fallait pas s'imaginer que les serviteurs de Dieu et la vraie foi se conservassent seulement en secret; mais que, dans toute la succession de l'ancien peuple, la vraie doctrine avait toujours éclaté. Car il y a eu une continuelle succession de prophètes, qui, loin d'adhérer aux erreurs du peuple ou de les dissimuler, s'élevait contre avec force; et cette succession était si continuelle, que le Saint-Esprit ne craint point de dire *que Dieu se relevait de nuit et dès le matin, et avertissait tous les jours son peuple par la bouche de ses prophètes*[1] : expression la plus puissante qui se puisse imaginer pour faire voir que la vraie foi n'a jamais été un seul moment sans publication, ni le peuple sans avertissement. Qu'ainsi ne soit, nous venons de voir que, dans tout le règne d'Achaz, Isaïe n'avait cessé de prophétiser; et sous Manassès, où il semble que l'abomination fût montée au comble, puisque ni la pénitence de ce roi, ni la sainteté de Josias, son petit-fils, ne purent faire rétracter la sentence donnée contre ce peuple, Dieu se souvenant toujours des abominations de Manassès : dans ce temps, dis-je, nous avons vu que Dieu faisait parler ses prophètes; et qu'une grande partie du peuple les ait suivis publiquement, il paraît en ce que ce prince

[1] *III. Reg.* XIX, 18. — [2] *IV. Reg.* XVI. *II. Paralip.* XXVIII. — [3] *IV. Reg.* XXI. *II. Paralip.* XXXIII. — [4] *IV. Reg.* XXI, 10.

[1] *II. Paralip.* XXXVI, 15. *Jer.* XI, 7. XXV, 3, 4.

M. Claude prit la parole, et après avoir réitéré toutes les honnêtetés qu'il avait faites, en termes encore plus civils, il déclara d'abord que tout ce que j'avais objecté de leur discipline et de leurs synodes dans mon Traité, et encore à présent, était rapporté de très-bonne foi, sans rien altérer dans les paroles : mais que pour le sens il me priait de trouver bon qu'il me dît qu'encore qu'il y eût, ainsi que je l'avais remarqué, comme divers degrés de juridiction établis dans leur discipline, la force de la décision devait être rapportée partout à la seule parole de Dieu. Quant à ce que j'objectais, que la parole de Dieu avait été proposée dans le consistoire, dont on pouvait appeler; d'où il s'ensuivait, avais-je inféré, que la décision dernière, dont il n'y a plus d'appel, appartenait à la parole de Dieu, non prise en elle-même, mais en tant que déclarée par le dernier jugement de l'Église : ce n'était pas là leur pensée; car ils tenaient que la décision était attachée tout entière à la pure parole de Dieu, dont l'Église dans ses assemblées premières et dernières ne faisait que l'indication : mais que ces divers degrés avaient été établis pour donner le loisir à ceux qui erraient, de se reconnaître. C'est pourquoi on ne procédait pas d'abord par excommunication, le consistoire espérant qu'une plus grande assemblée, telle que serait le colloque, et ensuite le synode provincial, composé d'un plus grand nombre de personnes, peut-être plus respectées, et en tout cas moins suspectes au contredisant, le disposeraient à entendre la vérité. Que le colloque et le synode provincial usaient de pareille modération, par la même raison de charité : mais qu'après que le synode national avait parlé, comme c'était le dernier remède humain, il n'y avait plus rien à espérer, et qu'on procédait aussi à la dernière sentence, en usant de l'excommunication comme du dernier effort de la puissance ecclésiastique. Que de là il ne fallait pas conclure que le synode national se tînt infaillible, non plus que les précédentes assemblées; mais seulement qu'après avoir tout tenté, on venait au dernier remède.

Pour la promesse qu'on faisait avant le synode national, qu'elle n'était fondée que sur l'espérance qu'on avait que l'assemblée suivrait la parole de Dieu, et que le Saint-Esprit y présiderait, ce qui ne marquait pas qu'on en eût une entière certitude; et au reste que le terme, *persuadés que*, c'était une manière honnête d'exprimer une condition, sans blesser la révérence d'une si grande assemblée, ni la présomption favorable qu'on devait avoir pour son procédé.

Quant à la condamnation des indépendants, il me pria d'observer que, sur l'autorité de l'Église et de ses assemblées, il y avait quelque chose dont ceux de sa religion convenaient avec nous, et quelque chose dont ils convenaient avec les indépendants : avec nous, que les assemblées ecclésiastiques étaient nécessaires et utiles, et qu'il fallait établir quelque subordination : avec les indépendants, que ces assemblées, pour nombreuses qu'elles fussent, n'étaient pas pour cela infaillibles. Cela étant, qu'ils avaient dû condamner les indépendants, qui, non-seulement niaient l'infaillibilité, mais encore l'utilité et la nécessité de ces assemblées et de cette subordination. C'est en cela, disait-il, que consiste l'indépendantisme, si on peut user de ce mot. Il ajouta que le soutenir, c'était en effet renverser l'ordre, et donner lieu à autant de religions qu'il y avait de paroisses, parce qu'on ôtait par-là tous les moyens de convenir. D'où il concluait qu'encore qu'on fût d'accord que les assemblées ecclésiastiques n'étaient pas moyens infaillibles, c'était assez pour les maintenir et condamner les indépendants, que ce fussent moyens utiles.

Pour le synode de Sainte-Foi, qu'il s'agissait, ou de rendre les luthériens plus dociles, en les faisant, disait-il, rapprocher de nous, ou, en tout cas, d'établir une tolérance mutuelle; ce qui n'obligeait pas de rien supprimer ou ajouter dans la Confession de foi, qui fut toujours tenue pour inébranlable. Et qu'au reste, quoiqu'on eût donné plein pouvoir à quatre ministres, je savais bien que tels actes étaient toujours sujets à ratification, en cas que les procureurs eussent outrepassé leurs instructions : témoin les ratifications nécessaires dans les traités accordés par les plénipotentiaires des princes, et autres exemples semblables, où il y a toujours une condition d'obtenir du prince la ratification ; condition qui, sans être exprimée, est attachée naturellement à de telles procurations.

Après avoir dit ces choses par un discours assez long, fort net et fort composé, il ajouta qu'il croyait, équitable comme j'étais, que je voudrais bien lui avouer que de même que dans les choses où j'aurais à lui expliquer nos sentiments et nos conciles, par exemple, celui de Trente, il était juste qu'il s'en rapportât à ce que je lui en dirais; aussi était-il juste que je m'en rapportasse à lui dans l'application qu'il nous donnait des articles de leur discipline et des sentiments de leur religion, étant certain qu'il n'y en avait point d'autres parmi eux que ceux qu'il me venait d'exposer.

Je repris, sur ce dernier mot, que ce qu'il disait serait véritable, s'il s'agissait simplement d'expliquer leurs rites, si on pouvait user de ce mot, et la manière d'administrer la parole ou les sacrements, ou de tenir les synodes; qu'en cela je le croirais, comme mieux instruit : mais qu'ici je prétendais qu'il leur était arrivé comme à tous ceux qui sont dans l'erreur : c'est de tomber en contradiction, et d'être forcés à établir ce qu'ils avaient nié. Que je savais qu'ils niaient qu'il fallût se soumettre, sans examiner, au jugement de l'Église; mais qu'en même temps je prétendais cette infaillibilité si nécessaire, que ceux mêmes qui la niaient en spéculation ne pouvaient s'empêcher de l'établir dans la pratique, s'ils voulaient conserver quelque ordre parmi eux. Au reste, que s'il s'agissait ici de montrer quelque contradiction dans les sentiments de l'Église catholique, je ne prétendrais pas l'obliger à recevoir l'explication que je lui donnerais de ses sentiments et de ses conciles, et qu'alors il lui serait libre de tirer de leurs

paroles telle induction qu'il lui plairait; qu'aussi ne pensais-je pas qu'il m'en refusât autant : de quoi il convint sans difficulté.

Je n'avais pas dessein de m'arrêter beaucoup sur le synode de Sainte-Foi, qui m'eût, ce me semblait, jeté trop loin des deux propositions dont je voulais tirer l'aveu. Je répondis donc seulement, que je me rendais à la raison qu'il alléguait sur la nécessité d'une ratification, quoiqu'en matière de foi tels pouvoirs et tels compromis fussent un peu extraordinaires; et qu'au reste, je voulais bien croire que le dessein du synode n'avait pas été que les députés renversassent tout. Mais que ce qui me touchait, et à quoi il ne semblait pas qu'il eût répondu, c'est que le synode avait douté de sa Confession de foi, puisqu'il permettait d'en faire une autre; et que je ne voyais pas comment cela s'accordait avec ce qu'on nous dit encore, que cette Confession de foi ne contenait autre chose que la pure parole de Dieu, à laquelle tout le monde sait qu'il n'y a rien à changer. Quant à ce qu'il avait dit, qu'il s'agissait, ou de ramener les luthériens à des sentiments plus équitables, ou, en tout cas, d'établir une tolérance mutuelle; deux choses y résistaient : 1° Qu'il était parlé d'un pouvoir de décider tout point de doctrine : ce qui regardait manifestement la réalité, dont les luthériens n'avaient jamais voulu se relâcher. 2° Que, pour établir une tolérance mutuelle, il ne fallait pas dresser une Confession de foi commune; mais seulement établir cette tolérance par un décret synodal, comme on avait fait à Charenton.

M. Claude répondit que le point de doctrine à décider était, si on pouvait établir une tolérance mutuelle, et que la Confession de foi commune n'eût fait autre chose qu'énoncer cette tolérance : ce qu'il ne niait pas pouvoir être fait dans un synode, comme il fallait que je convinsse qu'il pouvait se faire aussi par une Confession de foi, où il y en aurait un article exprès.

Je lui répondis que cela ne s'appellerait jamais une Confession de foi commune, et lui demandai s'il croyait que les luthériens, ou eux, dussent retrancher quelque chose de ce que disaient les uns pour la réalité, et les autres contre. Il dit que non; et de là, disais-je, chacun demeurerait dans les termes de sa Confession de foi, sans qu'il y eût rien de commun que l'article de la tolérance. Il y avait, dit-il, beaucoup d'autres points dont nous convenions. D'accord, répondis-je; mais ce n'était plus sur ces points qu'il y avait à s'accorder : il s'agissait du point de la réalité et de quelques autres, sur quoi on ne pouvait faire de Confession de foi commune sans que l'un des partis changeât, ou que tous les deux convinssent d'expressions ambiguës, que chacun tirerait à ses sentiments; chose tentée plusieurs fois, comme M. Claude lui-même en conviendrait de bonne foi. Il en demeura d'accord, et rapporta même l'assemblée de Marpourg, et quelques autres tenues pour ce sujet. Je conclus donc que j'avais raison de croire que le synode de Sainte-Foi avait un pareil dessein, et que c'eût été se moquer du monde, que d'appeler Confession de foi commune celle qui eût fait paraître de si manifestes oppositions sur des points si importants de la doctrine chrétienne. A quoi j'ajoutai encore, qu'il était d'autant plus certain qu'il s'agissait en effet d'une Confession de foi, comme je disais, que les luthériens s'étant déjà expliqués plusieurs fois contre la tolérance, il n'y avait rien à espérer d'eux, que par le moyen dont je parlais. La chose en demeura là; et je dis seulement, qu'après cela chacun n'avait qu'à penser ce qu'il devait croire en sa conscience, d'une Confession de foi que tout un synode national avait consenti de changer.

Lorsque M. Claude avait dit que le serment de se soumettre au synode national enfermait une condition, j'avais interrompu par un petit *mot. Oui*, disais-je, ils espéraient bien du synode, *sans certitude* toutefois; et en attendant l'événement, ils ne laissaient pas de jurer de se soumettre. M. Claude m'ayant ici averti que je l'avais interrompu, et me priant de lui permettre de dire tout, je me tus. Mais après avoir discuté l'affaire de Sainte-Foi, je lui dis qu'il me semblait nécessaire, avant *que de passer* outre, que je lui disse en peu de mots ce que j'avais conçu de sa doctrine, afin que nous ne parlassions point en l'air. Je lui dis donc : Vous dites, monsieur, que ces mots : « Persuadés que nous sommes « que Dieu y présidera, et vous conduira, par son « Saint-Esprit, en toute vérité et équité par la règle « de sa parole, » sont une manière honnête de proposer une condition. Il en convint. Réduisons donc, repris-je, la proposition en conditionnelle, et nous verrons quel en sera le sens. Je jure de me soumettre à tout ce que vous déciderez, supposé ou à condition que ce que vous déciderez sera conforme à la parole de Dieu. Un tel serment n'est autre chose qu'une illusion manifeste, puisqu'en soi il ne dit rien, et que je le pourrais faire à M. Claude, comme lui à moi. Mais en cela il n'y aurait rien de sérieux; et marque qu'on veut quelque chose de plus particulier, c'est qu'on ne fait ce serment qu'au synode, où l'on prononce en dernier ressort, quoiqu'au sens de M. Claude, il y eût autant de raison de le faire dès le consistoire, à qui on doit se soumettre aussi bien qu'au synode, supposé qu'il ait la parole de Dieu pour guide.

En cet endroit, je me tus un peu de temps; et voyant qu'on ne disait mot, je repris ainsi : Mais enfin donc, monsieur, si j'ai bien *compris votre* doctrine, vous croyez qu'un *particulier peut* douter du jugement de l'Église, lors *même qu'elle* prononce en dernier ressort? Non, monsieur, repartit M. Claude : il ne faut pas dire qu'on puisse douter; il y a toutes les apparences du monde que l'Église jugera bien. Qui dit apparence, monsieur, repris-je aussitôt, dit un doute manifeste. Mais, dit M. Claude, il y a plus : car Jésus-Christ ayant promis que tous ceux qui chercheraient, trouveraient; comme on doit présumer qu'on cherchera bien, on doit croire qu'on jugera bien; et il y a dans cette assurance quelque chose d'indubitable. Mais quand on verra dans les conciles des cabales, des factions, des in-

térêts différents, on peut douter avec raison si dans une telle assemblée il ne se mêlera point quelque chose d'humain et de douteux. Je vous prie, monsieur, repartis-je, laissons à part tout ce qui n'est bon qu'à jeter de la poudre aux yeux. Tout ce que vous venez de dire de cabales, de factions, d'intérêts, est absolument inutile, et ne sert par conséquent qu'à embarrasser. Il n'y a rien, dit M. Claude, de moins inutile. Et moi je soutiens, lui dis-je, que vous allez convenir qu'il n'y a rien de plus inutile. Car je vous demande, monsieur, supposé qu'il ne parût dans le concile ni factions ni cabales; supposé même qu'on fût assuré qu'il n'y en eût point, et que tout se passât dans l'ordre, faudrait-il recevoir la décision sans examiner? Il fallut dire que non. D'où je conclus aussitôt : J'avais donc raison de dire que tout ce que vous avez dit comme fort considérable, de factions et de cabales, n'est au fond qu'un amusement; et enfin qu'un particulier, une femme, un ignorant, quel qu'il soit, peut croire, et doit croire qu'il lui peut arriver d'entendre mieux la parole de Dieu que tout un concile, fût-il assemblé des quatre parties du monde et du milieu, et que tout le reste de l'Église. Oui, dit-il, il est ainsi. Je répétai deux ou trois fois la proposition accordée, ajoutant toujours quelque circonstance plus forte, mais évidemment contenue dans ce qui était accordé. Quoi! mieux, disais-je, que tout le reste de l'Église ensemble, et que toutes ses assemblées, fussent-elles composées de ce qu'il y a de plus saint et de plus éclairé dans l'univers? Car tout cela, après tout, ce n'est que des hommes, après lesquels, selon vous, chacun doit encore examiner. Un particulier croira qu'il pourra avoir plus de raison, plus de grâce, plus de lumière, plus enfin le Saint-Esprit que tout le reste de l'Église! Il fallut que tout cela passât; et je pouvais ajouter plus que tous les Pères, plus que tous les siècles passés, à reprendre immédiatement depuis les apôtres. Mais, poursuivis-je, s'il est ainsi, comment évitez-vous les inconvénients des indépendants; et quel moyen reste à l'Église d'empêcher qu'il n'y ait autant de religions, je ne dis pas qu'il y a de paroisses, mais qu'il y a de têtes? Nous avons, dit-il, des synodes, qui sont des moyens d'empêcher de si grands maux; moyens non pas infaillibles, mais néanmoins utiles, ainsi que j'ai dit. Car encore qu'un pasteur qui prêche ne soit pas infaillible, son ministère ne laisse pas d'être utile, parce qu'il indique la vérité. Or, une grande assemblée, composée de plus de personnes et plus doctes, fera encore mieux cette indication. Il me semble, monsieur, repartis-je, que vous rapportez tout à l'instruction; or, ce n'est pas précisément l'intention ni l'institution des synodes; car souvent un particulier savant donnera plus d'instruction que tout un synode ensemble. Ce qu'il faut donc attendre d'un synode n'est pas tant l'instruction, qu'une décision par autorité, à laquelle il faille céder; car c'est de quoi ont besoin et les ignorants qui doutent, et les superbes qui contredisent. Un particulier ignorant, si vous le remettez à lui-même, vous avouera qu'il ne sait à quoi se résoudre; et loin d'abattre l'orgueil dans un synode, vous le portez à son plus haut point, puisque vous obligez un particulier à croire qu'il peut mieux entendre l'Écriture que tout le synode et tout le reste de l'Église; et le synode lui-même, fût-il assemblé de toute l'Église, interrogé par celui dont il examine la foi, s'il n'est pas encore obligé à examiner après le synode, et s'il ne peut pas arriver que lui particulier entende mieux l'Écriture que tous les pasteurs assemblés, le synode, même universel, selon vous, lui doit déclarer qu'il le peut sans doute. La présomption, monsieur, ne peut pas aller plus loin. Et remarquez, s'il vous plaît, que ces assemblées, que vous proposez comme moyens utiles, ne sont plus moyens utiles dès que chacun peut croire qu'il en aura un meilleur, et le seul qui puisse être sûr, c'est-à-dire celui d'examiner par soi-même, et n'en croire que son jugement. Voilà, monsieur, l'indépendantisme tout entier : car enfin les indépendants ne refusent, ni de tenir des synodes pour s'éclaircir mutuellement par la conférence, ni de recevoir ces synodes, quand ils trouveront que ces synodes auront bien dit. Ils en ont tenu, vous le savez. Il avoua qu'ils en avaient tenu un pour dresser leur Confession de foi. Un ou plusieurs, il ne m'importe, repartis-je; ils ne les rejettent donc pas absolument, et ils n'y rejettent précisément que ce que vous y rejetez, qui est l'obligation de s'y soumettre sans examiner. Et sur cela, pour me réduire en peu de paroles, voici quel fut mon raisonnement. Les indépendants veulent bien les assemblées ecclésiastiques pour l'instruction; tout ce qu'ils ne veulent pas, c'est la décision par autorité, que vous ne voulez non plus qu'eux : vous êtes donc en tout point conformes, et vous n'avez pas dû les condamner. Vous ne voyez donc pas, monsieur, reprit M. Claude, que nous ne nions pas qu'il n'y ait une autorité dans les synodes, telle que l'autorité paternelle, telle que l'autorité des magistrats, telle que l'autorité qu'a un maître sur ses disciples, et un pasteur sur son troupeau; toutes ces autorités ont leur usage, et ne doivent pas être rejetées, sous prétexte que les pères, et les magistrats, et les maîtres peuvent se tromper : il en sera donc de même de l'autorité de l'Église. Mais, monsieur, répondis-je, les indépendants ne nient pas l'autorité paternelle, ni l'autorité des magistrats, ni l'autorité des maîtres sur leurs disciples, ou celle des pasteurs sur les troupeaux. Ils ont des pasteurs, monsieur, pour qui ils veulent, aussi bien que vous, qu'on ait quelque déférence; et à plus forte raison ne nieront-ils pas qu'il n'en faille avoir pour tout un synode. Si donc vous les accusez de nier l'autorité des synodes, il faut ajouter quelque chose à ce qu'ils en croient; et il n'y a rien à y ajouter que ce que nous croyons, qui est qu'il s'y faut soumettre sans examiner.

Après cela on fut peu de temps à ne répéter de part et d'autre que les mêmes choses. Ce qu'ayant fait observer à M. Claude, je lui dis : Enfin, monsieur, on disputerait sans fin; chacun n'a plus qu'à examiner en sa conscience, et devant Dieu, s'il

mné, il faudrait dire qu'il n'y avait alors
)yen extérieur, aucune autorité certaine,
on dût nécessairement céder. Or, mon-
i le peut dire, puisque Jésus-Christ était
're, c'est-à-dire la vérité même, qui pa-
siblement au milieu des hommes; le Fils
e Dieu, à qui une voix d'en haut rendit
ge devant tout le peuple : *C'est ici mon*
aimé, écoutez-le[1]; qui, pour confirmer
n, ressuscitait les morts, guérissait les
nés, et faisait tant de miracles, que les
fessaient eux-mêmes que jamais homme
: tant fait? Il y avait donc, monsieur, un
ktérieur, une autorité visible. Mais elle
testée, il est vrai; mais elle était infailli-
: prétends pas, monsieur, que l'autorité
e ne soit jamais contestée; je vous écoute,
nsieur, qui la contestez; mais je dis qu'elle
bas l'être par les chrétiens. Je dis qu'elle
ible; je dis qu'il n'y eut jamais aucun
il n'y ait eu sur la terre une autorité
parlante, à qui il faille céder. Avant Jé-
t nous avions la Synagogue; au point que
)gue devait défaillir, Jésus-Christ parut
; quand Jésus-Christ s'est retiré, il a laissé
e, à qui il a envoyé son Saint-Esprit. Fai-
ir Jésus-Christ enseignant, prêchant, fai-
miracles, je n'ai plus besoin de l'Église :
i ôtez-moi l'Église, il me faut Jésus-Christ
me, parlant, prêchant, décidant avec des
et une autorité infaillible. Mais vous avez
Oui, sans doute, nous avons une parole
adorable; mais qui se laisse expliquer et
)mme on veut, et qui ne réplique rien à
entendent mal. Je dis qu'il faut un moyen
de se résoudre sur les doutes, et que ce
it certain. Et sans recommencer les rai-
alléguées, maintenant qu'il ne s'agit que
lre à votre objection sur l'erreur de la
ie qui condamnait Jésus-Christ, je dis que
faut que vous puissiez dire qu'il n'y eût
s de moyen extérieur assuré, ni d'autorité
à laquelle il fallût soumettre son juge-
y en avait une, la plus haute et la plus
qui fut jamais, qui est celle de Jésus-
t ainsi qu'il n'y eut jamais de temps où
noins faire l'argument dont je me servais
; protestants, qui est qu'ils manquent d'un
térieur infaillible pour terminer les doutes
critures.
que j'eus dit ces choses, je sentis qu'il n'y
i à me répliquer. En effet, on ne me dit
out cela, quoique je me tusse pour écou-
'on aurait à répondre.
veux pas dire par là que M. Claude soit
muet. C'est un effet qu'il ne faut guère at-
is les conférences de cette nature. Il répéta
hose de ce qu'il avait déjà dit, et insista
au sur ce que l'apôtre lui-même avait dé-
l ne dominait pas sur les consciences.

[1] III, 17.

Je fus ravi qu'il revînt à ce passage, que j'avais eu dessein d'expliquer d'abord; mais il fallut aller au plus pressé, qui était l'exemple de la Synagogue. Cela étant fait, je demandai seulement à M. Claude si, quand l'apôtre avait dit aux Corinthiens : *Nous ne dominons pas sur votre foi*, il voulait dire qu'il fallait examiner après lui. Il vit bien que non, et l'avoua. Je conclus : L'Église, monsieur, ne prétend non plus dominer à la foi, quand elle veut qu'on l'en croie dans ses décisions, parce qu'elle ne se donne pas cette autorité par elle-même, non plus que saint Paul, mais au Saint-Esprit qui l'inspire. Vous égalez donc, dit M. Claude, à saint Paul, auteur de révélation, l'Église, qui n'en est que simple interprète? Non, monsieur, repartis-je, je n'égale pas l'Église à saint Paul; mais je dis que prétendre qu'on en doive être cru sans examiner, quand on croit agir seulement comme un instrument dont le Saint-Esprit se sert, ce n'est pas dominer sur la conscience, comme l'exemple de saint Paul le démontre. Au reste, je ne prétends pas égaler l'autorité de l'Église à l'autorité apostolique. Les apôtres étaient auteurs de révélation, comme vous l'avez fort bien dit, c'est-à-dire qu'ils avaient reçu les premiers les vérités qu'il plaisait à Dieu de révéler de nouveau : l'Église n'est qu'interprète et dépositaire. Mais en sauvant cette différence essentielle entre les apôtres et l'Église, je dis que l'Église est autant inspirée pour interpréter, que les apôtres pour établir; et que, tenant la grâce d'interpréter du même Esprit qui a donné la première révélation aux apôtres, elle ne domine non plus sur les consciences en interprétant, que les apôtres en établissant; mais que les uns et les autres y font dominer le Saint-Esprit, selon la mesure qui est donnée à chacun. Il faudrait prouver, dit M. Claude, que l'Église a reçu une pareille grâce. Il ne faut point prouver, repris-je aussitôt; il faut seulement montrer que le passage que vous alléguez ne conclut pas.

A cela il ne fut rien dit. Mais, si je m'en souviens bien, M. Claude exagéra un peu combien il était étrange que nous voulussions obliger les hommes à croire l'Église, comme Dieu même, sur sa simple parole, sans se servir, pour interpréter l'Écriture sainte, de la raison que Dieu même nous avait donnée; que ce n'était pas ainsi qu'avaient fait ceux de Béroé; et que l'apôtre, selon nous, aurait eu grand tort de leur laisser examiner ses prédications.

Je répondis qu'il y avait une extrême différence entre les fidèles déjà enfants de l'Église, et soumis à son autorité, et ceux qui doutaient encore s'ils entreraient dans son sein : que ceux de Béroé étaient dans ce dernier état, et que l'apôtre n'aurait eu garde de leur proposer l'autorité de l'Église, dont ils doutaient : mais que ce n'était pas de la même sorte qu'on avait instruit les fidèles après le concile de Jérusalem. Là, les apôtres décident par l'autorité du Saint-Esprit : *Il a semblé bon*, disent-ils, *au Saint Esprit et à nous*[1]. Que font après cela Paul et Silas,

[1] *Act.* XV, 28.

puisse pas faire un acte de foi si essentiel. Cela n'est point parmi nous : car le fidèle qui reçoit l'Écriture sainte des mains de l'Église, fait avec toute l'Église cet acte de foi : *Je crois, comme je crois que Dieu est, que cette Écriture est la parole de celui en qui je crois.* Et je dis qu'il ne peut faire cet acte de foi, que par la foi qu'il a déjà à l'autorité de l'Église qui lui présente l'Écriture. Il faut ici, poursuivis-je, expliquer à fond, mais simplement toutefois, dans quel ordre sont instruits les chrétiens de la vérité de l'Écriture. Je ne parle pas des infidèles, je parle des chrétiens baptisés ; et je vous prie qu'on remarque bien cette distinction. Il y a deux choses ici à considérer. L'une est : qui nous inspire l'acte de foi par lequel nous croyons l'Écriture sainte comme parole de Dieu ; et nous convenons que c'est le Saint-Esprit : sur cela nous sommes d'accord. L'autre chose à considérer, c'est de quel moyen extérieur le Saint-Esprit se sert pour nous faire croire l'Écriture sainte : et je dis que c'est l'Église. Qu'ainsi ne soit, il n'y a qu'à voir le Symbole des apôtres, c'est-à-dire la première instruction que le fidèle reçoit : il n'a pas lu l'Écriture sainte, et déjà il croit en Dieu, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, et l'Église universelle. On ne lui parle point de l'Écriture ; mais on lui propose de croire l'Église universelle, aussitôt qu'on lui propose de croire au Saint-Esprit. Ces deux articles entrent ensemble dans son cœur, le Saint-Esprit et l'Église ; parce que qui croit au Saint-Esprit croit aussi nécessairement l'Église universelle, que le Saint-Esprit dirige. Je dis donc que le premier acte de foi que le Saint-Esprit met dans le cœur des chrétiens baptisés, c'est de croire avec le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, l'Église universelle ; et que c'est là le moyen extérieur par lequel le Saint-Esprit insinue dans les cœurs la foi de l'Écriture sainte. Si ce moyen n'est pas certain, la foi en l'Écriture sera par conséquent douteuse. Mais comme le catholique a toujours trouvé ce moyen certain, il n'y a aucun moment où il n'ait pu dire : *Je crois, comme je crois que Dieu est, que Dieu a parlé aux hommes, et que cette Écriture est sa parole.* Et la raison pour laquelle il peut faire d'abord cet acte de foi, c'est qu'il n'a jamais douté de l'autorité de l'Église, et que c'est la première chose que le Saint-Esprit lui a mise dans le cœur, avec la foi en Dieu et en Jésus-Christ.

Quant à ce que vous me demandez comment il croit à l'Église, ce n'est pas là précisément notre question : il suffit que nous voyions qu'il y croit toujours ; puisque c'est la première chose que le Saint-Esprit lui met dans le cœur, et que c'est le moyen extérieur par lequel il lui fait croire l'Écriture sainte, Écriture dont il n'a garde de douter jamais, puisqu'il n'a jamais douté de l'Église qui la lui présente. Voilà, monsieur, notre doctrine ; et parce que cette doctrine n'est pas la vôtre, vous tombez nécessairement dans l'inconvénient que j'ai marqué : parce que vous ne croyez pas l'autorité de l'Église comme une chose qui ne peut manquer, on vous marque un point où vous ne pouvez faire un acte de foi sur l'Écriture, et où, par conséquent, vous cessez d'être fidèle.

M. Claude me dit ici que l'enfant qui récitait le Symbole parlait comme un perroquet, sans entendre ce qu'il disait ; et qu'ainsi il ne fallait pas insister beaucoup sur cela : et qu'au reste, j'avançais gratuitement que croire l'Église universelle fût le premier acte de foi que le Saint-Esprit mettait dans le cœur du chrétien baptisé, pour lui insinuer par ce moyen la foi en l'Écriture sainte : enfin, que je ne répondais pas à ce qu'il me demandait sur l'Église, ni comment nous commencions à y croire ; car, dit-il, le Saint-Esprit est le principe de croire, et non le motif de croire : qu'il fallait donc que j'expliquasse comment nous croyions à l'Église, et par quel motif ; et que de la manière dont j'en parlais, il semblait qu'on y crût par enthousiasme, et sans aucune raison qui nous induisît à le faire.

Je répondis sur cela que je ne prétendais pas qu'on crût à l'Église par enthousiasme ; qu'il y avait pour la reconnaître divers motifs de crédibilité que le Saint-Esprit suggérait à ses fidèles comme il lui plaisait ; qu'il ne les ignorait pas ; mais qu'il n'était pas question d'en parler ici. Il s'agit de savoir, disais-je, si le moyen extérieur, dont le Saint-Esprit se sert pour nous faire croire l'Écriture sainte, n'est pas l'autorité de l'Église. Je ne parle pas gratuitement, quand je dis que c'est la première chose que le Saint-Esprit met dans le cœur des chrétiens baptisés ; car, dès le Symbole, on leur parle de l'Eglise universelle, et on la leur propose à croire, sans leur parler de l'Ecriture. Il ne sert de rien de dire que les enfants répètent d'abord comme des perroquets, et le Symbole, et le nom de l'Église universelle. Laissons, disais-je, le perroquet, qui ne parle que par mémoire : venons au point où le chrétien a l'usage de la raison, et où il peut faire un acte de foi. Par où commencera-t-il, si ce n'est par où on a commencé de l'instruire ? Il croit donc l'Église universelle, avant que de croire l'Écriture. En effet, faites lire, je ne dis pas à un enfant, mais à quelque homme que ce soit, le Cantique des cantiques, où il n'est parlé de Dieu ni en bien ni en mal : de bonne foi, il ne croit ce livre inspiré de Dieu qu'à cause de la tradition, premièrement de la Synagogue, et secondement de l'Église chrétienne, c'est-à-dire, en un mot, par l'autorité de l'Église universelle. Mais tenons-nous à notre point. Regardons le chrétien au moment qu'on lui propose l'Écriture sainte comme parole de Dieu. C'est le Saint-Esprit qui le lui fait croire ; nous sommes d'accord de ce point : mais nous disputons du moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert. Je dis que c'est l'Église, puisque c'est elle, en effet, qui lui propose l'Écriture sainte ; puisqu'il a cru l'Église devant que d'ouïr l'Écriture ; puisqu'en ouvrant l'Écriture, il est en état de dire : *Je crois cette Écriture, comme je crois que Dieu est.* Vous dites qu'il ne peut pas faire cet acte de foi : il n'est donc pas fidèle, et son baptême ne lui sert de rien. Il faut l'instruire comme un infidèle, en lui disant : « Voilà l'Écriture que je crois inspirée de Dieu ;

voir l'inconvénient où vous jette votre créance, et vous devez voir aussi que je n'y suis pas dans la mienne. Vous dites que non-seulement il ne faut pas croire la fausse Église, mais qu'il ne faut pas même croire la vraie, sans examiner ce qu'elle dit; et vous parlez en cela contre tout le reste des chrétiens. Mademoiselle de Duras interrompit en ce lieu : Voilà, dit-elle, à quoi il faudrait répondre par oui et par non. Je le dis en effet, reprit M. Claude, et je n'ai point hésité à le dire d'abord. Tant mieux, repartis-je : on va bientôt voir qui a raison de nous deux; et en l'état de clarté où les choses ont été mises, par nos discours réciproques, le faible paraîtra bientôt de part ou d'autre. Dès que vous posez pour certain que l'Église, même la vraie, nous peut tromper, le fidèle ne peut pas croire, sur la seule foi de l'Église, que l'Écriture est la parole de Dieu. Il le peut croire d'une foi humaine, reprit M. Claude, mais non pas d'une foi divine. Or, la foi humaine, repris-je, est toujours fautive et douteuse : il doute donc si cette Écriture est inspirée de Dieu ou non. M. Claude me pria ici de me souvenir de ce qu'il m'avait déjà dit, qu'il n'était pas dans le doute, mais dans l'ignorance. Comme un homme, dit-il, qui ne se connaît pas en diamants, qu'on lui demande, en lui en montrant quelqu'un, s'il croit ce diamant bon ou mauvais; il n'en sait rien, et ce qu'il a n'est pas un doute, mais une ignorance. De même, quand un maître enseigne quelque opinion de philosophie, le disciple, qui ne sait pas encore ce qu'il veut dire, n'a pas de doute formel; il est dans une simple ignorance. Ainsi en est-il de ceux à qui on donne la première fois l'Écriture sainte. Et moi, dis-je, je soutiens qu'il doute, et que celui qui ne se connaît pas en diamants doute si celui qu'on lui présente est bon ou mauvais, et que le disciple doute, avec raison, de tout ce que lui dit son maître de philosophie, jusqu'à ce qu'il y voie clair, parce qu'il ne croit pas son maître infaillible; et que, par la même raison, celui qui ne croit pas l'Église infaillible doute de la vérité de la parole de Dieu qu'elle lui propose. Cela s'appelle ignorance, et non pas doute, disait toujours M. Claude; et moi je fis cet argument : Douter, c'est ne savoir pas si une chose est ou non : le chrétien dont nous parlons ne sait si l'Écriture est véritable ou non, il en doute donc. Dites-moi, qu'est-ce que douter, si ce n'est ne savoir pas si une chose est ou non? A cela nulle réponse, sinon que ce chrétien ne doutait en aucune sorte de l'Écriture, mais qu'il l'ignorait seulement. Mais, disais-je, il n'est pas comme un infidèle, qui n'en a peut-être jamais ouï parler. Il sait que l'Évangile de saint Matthieu et les Épîtres de saint Paul sont lues dans l'Église comme parole de Dieu, et que tous les fidèles n'en doutent pas. Peut-il croire avec eux, aussi certainement qu'il croit que Dieu est, que cette parole est inspirée de Dieu? Vous avez dit qu'il ne peut pas faire cet acte de foi : qui ne peut faire un acte de foi, sur un article qu'on lui propose, fait du moins, pour ainsi parler, un acte de doute. M. Claude répondait toujours qu'il était dans une pure ignorance. Eh bien! laissons là les mots : il n'en doute pas, si vous voulez: mais il ne sait si cette Écriture est une vérité ou une fable; il ne sait si l'Évangile est une histoire inspirée de Dieu, ou un conte inventé par les hommes. Il ne peut donc pas, sur ce point, faire un acte de foi divine, ni dire : *Je crois, comme Dieu est, que l'Évangile est de Dieu même.* N'avouez-vous pas qu'il ne peut faire cet acte, et qu'il n'a autre chose qu'une foi humaine? Il avoua encore franchement qu'il n'y connaissait autre chose. Hé bien! monsieur, c'est assez. Enfin donc il y a un point où tout chrétien baptisé ne sait pas si l'Évangile n'est pas une fable : on lui donne cela à examiner : voilà où il en faut venir quand on donne à examiner après l'Église. On peut discourir sans fin : nous avons tout dit de part et d'autre, et on ne ferait plus que recommencer. C'est à chacun à examiner en sa conscience comment il peut soutenir qu'un chrétien baptisé doive avoir été un moment sans savoir si l'Évangile est une vérité ou une fable, et qu'il faille, entre les autres questions qu'on peut faire dans la vie, lui donner encore celle-là à examiner. Il me parut, à la contenance de mademoiselle de Duras, qu'elle m'avait entendu : j'attendis pourtant un peu; et M. Claude se leva.

Mademoiselle de Duras se leva avec nous, et nous dit en s'approchant : Mais je voudrais bien, avant qu'on se retirât, qu'on dît quelque chose sur la séparation. La chose est faite, lui repartis-je. Du moment qu'il est certain qu'on ne peut examiner après l'Église sans tomber dans un orgueil insupportable, et sans douter de l'Évangile, il n'y a plus rien à dire. Chacun n'a plus qu'à considérer s'il veut qu'on doute un seul moment de l'Évangile, et encore s'il se sent capable de mieux entendre l'Écriture que tous les synodes du monde, et que tout le reste de l'Église universelle. Mais, puisque mademoiselle souhaite quelque particulier éclaircissement sur la séparation, je vous prie, dis-je à M. Claude, donnez-moi encore un moment. Je vous vais proposer des faits essentiels, dont il faudra, si je ne me trompe, que vous conveniez bientôt. Je vous demande, monsieur, si les ariens se sont séparés de l'Église, et si leur secte, quand elle parut, n'était pas nouvelle? Ils ne se sont pas, dit-il, séparés de l'Église; ils l'ont corrompue. Il se mit à représenter, avec beaucoup d'exagération, comme ils avaient entraîné toute l'Église. Cela n'est pas ainsi, monsieur : vous savez que saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, tant d'autres saints évêques, tenaient pour la vérité, et qu'un grand peuple les suivait. Vous savez que tout l'Occident, et Rome même, malgré la chute de Libérius, était orthodoxe. Mais laissons tout cela, lui dis-je : en quelque nombre qu'ils se soient séparés, il y avait une Église devant eux, avec qui ils ont rompu, et contre qui ils ont fait une autre Église. Non, dit-il, ils l'ont corrompue. Hé! monsieur, quelle difficulté est-ce là? Tous les hérétiques ne se sont jamais séparés qu'en corrompant

l'Église les a retranchés. Et quant à ce que vous dites, que vous étiez dans cette Église qui vous a chassés, et que vous avez emporté l'Église avec vous, quel hérétique n'en peut pas dire autant? Ce n'est pas des païens que les anciens hérétiques ont composé leur Église; c'est des chrétiens nourris dans l'Église. Aussi n'avez-vous pas formé la vôtre en amassant des mahométans; j'en conviens: mais en cela vous ne sortez pas des exemples des anciens hérétiques : et ils ont tous pu dire, aussi bien que vous, qu'ils ont été condamnés par leurs parties. Car on ne les a pas fait asseoir au nombre des juges, quand on a condamné leur nouveauté. Mais, monsieur, reprit M. Claude, nous ne convenons pas de cette nouveauté. Ce qui est dans l'Écriture n'est pas nouveau. Patience, monsieur, je vous prie, lui répondis-je : aucun des anciens hérétiques n'est convenu de la nouveauté de sa doctrine; ils ont tous allégué pour eux l'Écriture sainte : mais il y avait une nouveauté qu'ils ne pouvaient contester; c'est que le corps de leur Église n'était pas hier, et vous en êtes demeuré d'accord. Hé bien! dit enfin M. Claude, si les ariens, si les nestoriens, si les pélagiens avaient eu raison dans le fond, ils n'eussent point eu tort dans la procédure. Tort ou non, lui dis-je, monsieur, c'est le fond de la question : mais toujours demeure-t-il pour constant que vous avez le même procédé qu'eux, la même conduite, les mêmes défenses; en un mot, qu'en formant votre Église vous avez fait comme ont fait tous les hérétiques, et que nous faisons ce qu'ont fait tous les orthodoxes. Chacun peut juger en sa conscience à qui il aime mieux ressembler, et je n'ai plus rien à dire.

M. Claude ne se tut pas en cette occasion, et il me dit que cet argument était excellent en faveur des Juifs et des païens, et qu'ils pouvaient soutenir leur cause par la raison dont je me servais. Voyons, lui dis-je, monsieur, et souvenez-vous que vous nous promettez le même argument. Le même, reprit-il, sans doute. Les Juifs et les païens ont reproché aux chrétiens leur nouveauté; vous le savez : les écrits de Celse en font foi, et tant d'autres. J'en conviens, lui dis-je; mais est-ce là tout? Et il était vrai, poursuivit-il, que le christianisme était nouveau, à le regarder dans l'état immédiatement précédent. Quoi! lui dis-je, quand Jésus-Christ commença sa prédication, on lui pouvait dire, comme je vous dis, que, dans l'Église où il était né, on ne parlait pas hier de lui ni de sa venue? Et qu'était-ce donc que saint Jean-Baptiste, et Anne la prophétesse, et Siméon, et les mages, et les pontifes consultés par Hérode, lorsqu'ils répondirent que le lieu de sa naissance était Bethléem? Fallait-il remonter jusqu'à Abraham pour prouver l'antiquité des promesses? Y a-t-il eu un seul moment où le Christ n'ait pas été attendu dans l'Église où il est né; si bien attendu que les Juifs l'attendent encore? Il est bien vrai, monsieur, qu'il fallait voir arriver une fois cette nouveauté, et ce changement du Christ attendu au Christ venu. Mais Jésus-Christ pour cela n'est pas nouveau. *Il était hier, il est aujourd'hui, et sera aux siècles des siècles* [1]. Il est vrai, repartit M. Claude; mais la Synagogue ne convenait pas que ce Jésus fût le Christ. Mais, repris-je, la Synagogue n'a point condamné saint Jean-Baptiste; mais la Synagogue a ouï, sans rien dire, et les mages, et Siméon, et Anne. Jésus-Christ a recueilli dans la Synagogue, vraie Église alors, les enfants de Dieu qu'elle contenait. La Synagogue à la fin l'a condamné. Mais Jésus-Christ avait déjà fondé son Église. Il lui donne sa dernière forme aussitôt après sa mort, et le nouveau peuple a suivi l'ancien sans interruption : voilà des vérités incontestables. Et pour ce qui est du paganisme, il est vrai que les païens ont reproché aux chrétiens leur nouveauté. Mais qu'ont répondu les chrétiens? N'ont-ils pas fait voir clairement que les Juifs avaient toujours cru le même Dieu que les chrétiens adoraient, et attendu le même Christ? que les Juifs croyaient tout cela hier, et avant-hier, et toujours, sans interruption? Mais, monsieur, encore une fois, dit M. Claude, les Gentils ne convenaient pas de tout cela. Quoi! repris-je, y avait-il parmi eux quelqu'un assez déraisonnable pour dire qu'il n'y eût jamais eu de Juifs, ou que ce peuple n'eût pas attendu un Christ, et n'eût pas adoré un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre? Ne faisait-on pas voir aux païens le commencement manifeste de leurs opinions, et la date, je ne dis pas des auteurs de leurs sentiments, mais de leurs dieux mêmes; et cela, par leurs propres histoires, par leurs propres auteurs, par leur propre chronologie? Croyez-vous qu'un païen eût pu faire avouer à un chrétien que la religion d'un chrétien était nouvelle, et qu'il n'y avait jamais eu de société qui eût eu la même créance que les chrétiens avaient alors; comme je vous fais avouer que tous les hérétiques, que vous et moi reconnaissons pour tels, sont venus de cette sorte, et que vous avez fait comme eux? Voilà, monsieur, comme vous prouvez que les Juifs et les païens pouvaient soutenir leur cause par le même argument dont je me sers : personne ne le pourra jamais, et personne ne pourra jamais nier le fait constant que j'avance, qui est que nous faisons comme tous les orthodoxes; et vous, comme tous les hérétiques.

Là finit la conversation. Elle avait duré cinq heures, avec une grande attention de toute l'assemblée. On s'était écouté l'un l'autre paisiblement : on parlait de part et d'autre assez serré; et à la réserve du commencement, où M. Claude étendait un peu son discours, dans tout le reste il allait au fait, et se présentait à la difficulté sans reculer. Il est vrai qu'il tendait plutôt à m'envelopper dans les inconvénients où je l'engageais, qu'à montrer comme il en pouvait sortir lui-même: mais enfin tout cela était de la cause; et il a dit assurément tout ce que la sienne pouvait fournir dans le point où nous nous étions renfermés.

Pour moi, je n'avais garde d'en sortir, puisque

[1] *Heb.* XIII, 8.

›lc. Il ne parle point de l'Écriture. Est-ce ›éprise? A Dieu ne plaise! Vous la recevrez s de l'Église; et parce que jamais vous n'a-é de l'Église, jamais vous ne douterez de e, que l'Église a reçue de Dieu, de Jésus- t des apôtres, qu'elle conserve toujours 'enant de cette source, qu'elle met dans ı de tous les fidèles.

›sembla que cette doctrine, vraiment sainte ›lique, faisait l'effet qu'elle devait faire : ' a, dis-je, encore un mot. C'est ce que je M. Claude, et je le réduis maintenant à ce ment très-simple, que tout le monde peut ıt entendre, je veux dire le savant comme ıt, et le particulier comme le pasteur. Le baptisé, avant que de lire l'Écriture sainte, faire cet acte de foi, *Je crois que cette pa- nspirée de Dieu, comme je crois que Dieu* ne le peut pas faire. S'il ne le peut pas ›n doute donc : il est réduit à examiner si e n'est pas une fable : mais s'il le peut r quel moyen le fera-t-il? Le Saint-Esprit ›tra dans le cœur. Ce n'est pas répondre; t d'accord que la foi en l'Écriture vient du prit. Il est question du moyen extérieur ıint-Esprit se sert, et il ne peut y en avoir que l'autorité de l'Église. Ainsi chaque reçoit de l'Église, sans examiner, cette , comme Écriture inspirée de Dieu.

ıs encore plus avant. L'Église nous don- seulement l'Écriture en papier, l'écorce ole, le corps de la lettre? Non sans doute; donne l'esprit, c'est-à-dire, le sens de l'É- car nous donner l'Écriture sans le sens, s donner un corps sans âme, et une lettre L'Écriture sans sa légitime interprétation, e destituée de son sens naturel, c'est un pour nous égorger. L'arien s'est coupé la ır cette Écriture mal entendue; le nes- l'est coupée; le pélagien se l'est coupée. ›e plaise donc que l'Église nous donne seu- 'Écriture, sans nous en donner le sens! ›çu l'un et l'autre ensemble. Quand elle a angile de saint Matthieu et l'Épître aux , et les autres, elle les a entendus : ce elle a reçu avec l'Écriture, s'est conservé riture; et le même moyen extérieur dont Esprit se sert pour nous faire recevoir e sainte, il s'en sert pour nous en donner ›ritable. Tout cela vient du même principe; est de la suite du même dessein. Comme 'y a rien à examiner après l'Église, quand donne l'Écriture sainte; il n'y a rien à · quand elle l'interprète, et qu'elle en pro- ›ns véritable. Et c'est pourquoi vous avez rès le concile de Jérusalem, Paul et Silas t pas, *Examinez ce décret*; mais ils en- aux Églises à observer ce qu'avaient jugé ›s.

comme a toujours procédé l'Église. « Je rais pas l'Evangile, dit saint Augustin [1], « si je n'étais touché de l'autorité de l'Église ca- « tholique. » Et un peu après : « Ceux à qui j'ai « cru quand ils m'ont dit, Croyez à l'Évangile, « je les crois encore quand ils me disent, Ne croyez « pas à Manichée. » Cette société de pasteurs établie par Jésus-Christ, et continuée jusqu'à nous, en me donnant l'Évangile m'a dit aussi qu'il fallait détester les hérétiques et les mauvaises doctrines; je crois l'un et l'autre ensemble, et par la même autorité.

C'est la manière dont les chrétiens ont été instruits dès les premiers temps, dans lesquels on a soutenu aux hérétiques qu'ils n'étaient pas recevables à disputer de l'Écriture, « parce que sans « Écriture on leur peut montrer que l'Écriture « n'est point à eux [1], » et qu'il n'y a rien de commun entre eux et l'Écriture.

Et remarquez, s'il vous plaît, que toutes les sociétés chrétiennes, excepté les Églises nouvellement réformées, ont conservé cette manière d'instruire. Nous disions, M. Claude et moi, que l'Église grecque, l'éthiopienne, l'arménienne, et les autres, se trompaient à la vérité, en se croyant la vraie Église; mais toutes croient du moins qu'il n'y a rien à examiner après la vraie Église.

Il n'y a point d'autre manière d'enseigner les fidèles. Si on leur dit qu'ils peuvent mieux entendre l'Écriture sainte que tout le reste de l'Église ensemble, on nourrit l'orgueil, on ôte la docilité. Nul ne le dit, que les Églises qui se disent réformées. Partout ailleurs on dit, comme nous faisons qu'il y a une vraie Église, qu'il faut croire sans examiner après elle. Cela est cru, non-seulement dans la vraie Église, mais dans celles qui imitent la vraie Église.

L'Église prétendue réformée est la seule qui ne le dit pas. Si la vraie Église, quelle qu'elle soit, le dit, l'Église prétendue réformée n'est donc pas la vraie Église, puisqu'elle ne le dit pas.

Qu'on ne nous dise pas: L'éthiopienne le dit, la grecque le dit, l'arménienne le dit, la romaine le dit; à qui croirai-je?

Si votre doute consistait à choisir entre la romaine et la grecque, il faudrait entrer dans cet examen. Mais maintenant on convient dans votre religion que l'Église grecque, que l'Église éthiopienne, et les autres, ont tort contre la romaine; et si elles étaient vraies Églises, en quittant la romaine, qui, selon vous, ne l'était pas, vous eussiez dû rechercher leur communion.

Elles ne sont donc pas la vraie Église. Vous ne l'êtes pas non plus : car la vraie Église croit qu'il faut croire sans examen ce qu'enseigne la vraie Église. Vous enseignez le contraire. Vous vous dites la vraie Église, et vous dites en même temps qu'il faut examiner après vous, c'est-à-dire qu'on peut se damner en vous croyant. Vous renoncez donc dès là à l'avantage de la vraie Église. Vous n'êtes pas la vraie Eglise : il vous faut quitter : c'est par là qu'il faut commencer. Si quelqu'un est tenté en vous quittant de s'unir à l'Église grecque, on lui répondra.

[1] *Ep. fundam. Manich. n. 6; tom. VIII, col. 154.*

[1] *Tertull. de Præscrip. adv. hæret. n. 18, 37.*

ternité. La foi chrétienne est établie sur l'enchaînement immuable de ces deux espèces de promesses; et révoquer en doute cette liaison, c'est vouloir ôter au fidèle un gage de sa foi, que Jésus-Christ a voulu lui donner.

Pour rendre cette vérité sensible aux plus incrédules, représentez-leur, mes chers frères, ce jour qui fut le dernier où Jésus-Christ parut sur la terre : lorsque, prêt à monter aux cieux à la vue de ses disciples, avant que de les quitter et d'aller prendre sa place à la droite de son Père, il fit le plan de son Église, et il en prédit, parlons mieux, il en régla la destinée sur la terre (qu'on me permette ce mot), en lui promettant une double universalité, l'une dans les lieux, et la seconde dans les temps.

Considérez, mes chers frères, et faites considérer aux errants, non-seulement les promesses de Jésus-Christ, mais encore la clarté des paroles qu'il a choisies pour les exprimer; en sorte qu'il ne peut rester aucun doute de sa pensée. Il lui promettait premièrement qu'elle s'étendrait par toutes les nations, et, pour ne rien cacher, il a voulu exprimer que ce serait *en commençant par Jérusalem : incipientibus ab Jerosolyma* [1].

Saint Luc, de qui nous tenons ces paroles, leur donne leur vraie étendue, lorsqu'il fait dire à notre Seigneur : « Vous serez mes témoins « dans Jérusalem et dans toute la Judée et la Sa« marie, et jusqu'aux extrémités de la terre : *et « usque ad ultimum terræ* [2]. »

On voit ici, selon la remarque de saint Augustin, que l'Évangile devait s'avancer, comme de proche en proche, depuis Jérusalem jusqu'aux derniers confins du monde. Il donne d'abord la *paix à ceux qui sont près* [3], aux héritiers des promesses, et à la terre chérie, c'est-à-dire à Jérusalem et à la Judée; et il l'étend dans la suite à tous les Gentils, c'est-à-dire jusqu'aux nations les plus éloignées des promesses et de l'alliance : *vobis, qui longe fuistis.*

Samarie était entre deux, la plus proche du testament après la Judée, puisqu'elle connaissait Dieu, et qu'elle attendait le Christ : tout s'accomplissait aux yeux des fidèles dans l'ordre que Jésus-Christ avait promis : on vit dans Jérusalem les heureux commencements de l'Église : les fidèles *dispersés en Judée et en Samarie* [4], dans la persécution où saint Étienne fut lapidé, y annoncèrent l'Évangile; et ce fut le second progrès de l'Église, ainsi que Jésus-Christ l'avait marqué. Le reste des peuples n'étaient pas des peuples, et la connaissance de Dieu leur était entièrement étrangère : et toutefois l'Évangile y devoit être porté, afin que ceux *qui étaient les plus éloignés se vissent rapprocher par le sang de Jésus-Christ* [5].

Alors donc furent accomplis aux yeux de tous les fidèles les anciens oracles sur la conversion des Gentils, dont les Psaumes et les prophètes étaient pleins, et en même temps fut révélé ce grand secret, dont le parfait dénoûment était réservé à la prédication de saint Paul : « que le Christ devait « souffrir, et que c'était lui qui, le premier de tous « les hommes, devait annoncer la lumière, non-« seulement au peuple, mais encore aux Gentils, « après être ressuscité des morts [1]. »

Une conversion si universelle des peuples les plus éloignés et les plus barbares, après un si long oubli de Dieu, au nom et par la vertu de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, faisait dire aux spectateurs d'un si grand ouvrage, que vraiment Jésus-Christ était tout-puissant pour accomplir ce qu'il promettait; et que si, par un miracle si visible, il réunissait si rapidement tous les peuples de l'univers pour croire en son nom, il pouvait bien les réunir un jour pour être éternellement heureux dans la vision de sa face.

Mais la seconde partie de la promesse de Jésus-Christ est encore plus remarquable. Revenons à ce dernier jour, où, en formant son Église par la commission qu'il donnait à ses apôtres avec les paroles qu'on a entendues, il continua ainsi son discours : « Toute puissance m'est donnée dans le « ciel et sur la terre : allez donc : enseignez les na« tions, les baptisant au nom du Père et du Fils et « du Saint-Esprit : leur apprenant à garder toutes « les choses que je vous ai commandées. Et voilà, « je suis avec vous tous les jours jusqu'à la con« sommation des siècles [2]. » Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire. Ce qu'il dit est grand et incroyable; qu'une société d'hommes doive avoir une immuable durée, et qu'il y ait sous le soleil quelque chose qui ne change pas : mais il donne aussi à sa parole cet immuable fondement : *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et sur la terre :* allez donc, sur cette assurance, où je vous envoie aujourd'hui, et portez-y, par l'autorité que je vous en donne, le témoignage de mes vérités : vous ne demeurerez pas sans fruit : vous enseignerez, vous baptiserez, vous établirez des Églises par tout l'univers. Il ne faut pas demander si le nouveau corps, la nouvelle congrégation, c'est-à-dire la nouvelle Église que je vous ordonne de former de toutes les nations, sera visible, étant, comme elle doit l'être, visiblement composée de ceux qui donneront les enseignements, et de ceux qui les recevront; de ceux qui baptiseront, et de ceux qui seront baptisés; et qui, ainsi distingués de tous les peuples du monde par la prédication de mes préceptes et par la profession de les écouter, le seront encore plus sensiblement par le sceau sacré d'un baptême particulier, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Cette Église, clairement rangée sous le même gouvernement, c'est-à-dire sous l'autorité des mêmes pasteurs, sous la prédication et sous la profession de la même foi, et sous l'administration des mêmes sacrements, reçoit par ces trois moyens

[1] *Luc.* XXIV, 47. — [2] *Act.* I, 8. — [3] *Eph.* II, 17. — [4] *Act.* VIII, 1. — [5] *Eph.* II, 13.

[1] *Act.* XXVI, 23. — [2] *Matth.* XXVIII, 18, 19, 20.

l'entrée et le fondement. La seconde, qu'il n'est permis en aucun instant de se retirer d'avec cette succession apostolique; puisque ce serait se séparer de Jésus-Christ, qui nous assure qu'il est toujours avec elle. Voilà deux dogmes et deux fondements très-certains de notre foi, et qu'aussi le Fils de Dieu nous a proposés en termes exprès, et par des paroles qui ne pouvaient être plus claires. Il est le seul qui a construit sur la terre un édifice immortel, contre lequel il promet aussi ailleurs que l'enfer ne prévaudra pas [1] : et en assurant à ses apôtres d'être *tous les jours* avec leurs successeurs comme avec eux-mêmes *jusqu'à la fin du monde*, il ne laisse à ceux qui seront tentés de sortir de cette suite sacrée, aucun endroit où ils puissent trouver un légitime commencement de leur secte, ni placer une interruption, quand elle ne serait que d'un jour ou d'un moment.

De là est venu aux hérétiques et aux schismatiques, jusqu'à la fin du monde, ce mauvais et malheureux caractère marqué par saint Jude : *ce sont ceux qui se séparent eux-mêmes;* et afin de réciter le passage entier : « Souvenez-vous, dit-il [2], mes « bien-aimés, de ce qui a été prédit par les apôtres « de notre Seigneur Jésus-Christ, qui vous disaient « qu'aux derniers temps (dans le temps de la loi « évangélique) il y aurait des imposteurs qui sui- « vraient leurs passions pleines d'impiétés : ce sont « ceux qui se séparent eux-mêmes; gens livrés aux « sens, et destitués de l'esprit de Dieu. » Remarquez ici que saint Jude, un des apôtres, cite à la fois tous les apôtres ses collègues et les compagnons de son ministère, comme établissant tous d'un commun accord le caractère de tous les trompeurs qui devaient paraître jusqu'à la fin des siècles. Ce caractère est de les montrer comme *ceux qui se séparent eux-mêmes.* Mais de qui se sépareront-ils, sinon du corps déjà établi, et dont l'unité est inviolable, puisqu'on donne pour marque sensible de leur imposture la hardiesse de s'en séparer ? Ils seront éternellement connus par leur désertion; et il est clair, dit saint Jude, que c'est par ce caractère que tous les apôtres les ont voulu désigner. Comme ils ont ouï tous ensemble Jésus-Christ, qui leur promettait en commun d'être *tous les jours avec eux jusqu'à la consommation des siècles*, ils ont aussi jugé tous ensemble, que se séparer de cette chaîne, c'était se séparer d'avec Jésus-Christ, pendant qu'il leur promettait, de son côté, de ne les quitter jamais, ni eux, ni la suite de leurs successeurs.

De là suit avec la même évidence un autre caractère marqué par saint Paul, de l'*homme hérétique :* « c'est qu'il se condamne lui-même par son propre ju- « gement, *proprio judicio suo condemnatus*[3]; » puisque dès lors qu'il paraît en tête, comme le premier de sa secte, sans pouvoir nommer son prédécesseur dans le temps qu'il commence à s'élever, il se condamne en effet lui-même, comme novateur manifeste, et il porte sa condamnation sur son front.

[1] *Matth.* XVI, 18. [2] *Jud.* 17, 18, 19. — [3] *Tit.* III, 10, 11.

Or cela arrive en deux façons, qui ont paru l'une et l'autre dans le dernier schisme : premièrement lorsque les évêques, qui succédaient aux apôtres, sans quitter leurs siéges, renoncent à la foi de ceux qui les y ont établis, et qui les ont consacrés : secondement, et d'une manière encore plus sensible, lorsque les peuples se font un nouvel ordre de pasteurs qui viennent d'eux-mêmes, et qu'en s'ingérant dans le ministère sacré sans pouvoir nommer leurs prédécesseurs, ils se voient contraints, pour sauver leur entreprise, de se dire « suscités de Dieu « d'une façon extraordinaire pour dresser de nou- « veau l'Église, qui était en ruine et désolation [1]. »

Que veulent-ils dire par cette *désolation* et cette *ruine?* Quoi? qu'il y avait en général de la corruption et du déréglement dans les mœurs de ceux qui conduisaient le troupeau? Ce n'est pas de quoi il s'agit, puisque cette *désolation* et cette *ruine*, qui obligeait à *dresser de nouveau l'Église*, regardait la foi. On supposait donc que la foi n'était plus avec ceux qui étaient en place, ni dans le peuple qui leur demeurait attaché, puisqu'il se fallait séparer de tout ce corps : ou qu'étant encore avec eux, selon sa promesse, on pouvait néanmoins s'en détacher, et se faire de nouveaux pasteurs, qui dans l'ordre de la succession ne tinssent rien des apôtres ni des successeurs des apôtres : ou qu'enfin on pût être avec Jésus-Christ, sans être avec ceux avec qui il a promis d'être toujours.

Ceux-là donc manifestement font une plaie à l'Église et une rupture dans l'unité. C'est ce qu'on a vu arriver en Allemagne et en France, au commencement du siècle passé, dans le schisme de Luther et de Calvin. Mais ceux qui, environ dans le même temps, ont rompu dans d'autres royaumes en demeurant dans les siéges où ils se trouvaient établis évêques, ne sont pas plus demeurés unis avec la succession apostolique; puisque tout d'un coup ils ont renoncé à la doctrine de ceux qui les avaient consacrés, et qu'ils ont appris à leurs peuples à désavouer pareillement la foi de ceux qui leur avaient donné le baptême. Car il faut ici remarquer que la dissension dont il s'agissait ne regardait pas des choses indifférentes. Les réformateurs prétendus ne reprochaient rien moins à l'Église et à leurs consécrateurs qu'un culte idolâtre, un sacrifice profane et sacrilége, un oubli de la grâce et de la justification chrétienne, et cent autres choses qui regardent visiblement les fondements de la foi et la substance du nom chrétien. Que leur servait donc de garder leurs siéges, si publiquement et par expresse déclaration ils cessaient de persister dans la foi qu'on y professait immédiatement avant eux, et qu'ils professaient si bien eux-mêmes lorsqu'on les a installés et consacrés, que leur changement, aux yeux du soleil, et par un fait positif, est demeuré pour constant? Il n'est pas besoin de remonter plus haut : dès ce moment la chaîne est rompue, le caractère de séparation est ineffaçable : il n'y a qu'à se souvenir en quelle foi on était lorsqu'ils sont

[1] *Conf. de foi des prét. Réf.*

nous mettons en fait qu'on n'en nommera aucune qui, ramenée à son commencement, n'y rencontre ce point fixe et marqué, où une parcelle combattait contre le tout, se séparait de la tige, changeait la doctrine qu'elle trouvait établie par une possession constante et paisible, et dont elle-même faisait profession le jour précédent.

Dès là il n'est pas besoin d'aller plus loin : comme le sceau de la vraie Église est qu'on ne peut lui marquer son commencement par aucun fait positif, qu'en revenant aux apôtres, à saint Pierre et à Jésus-Christ, ni faire sur ce sujet autre chose que des discours en l'air; ainsi le caractère infaillible et ineffaçable de toutes les sectes, sans en excepter une seule, depuis que l'Église est Église, c'est qu'on leur marquera toujours leur commencement et le point d'interruption par une date si précise, qu'elles ne pourront elles-mêmes le désavouer. Ainsi, elles se flatteront en vain d'une durée éternelle : nulle secte, quelle qu'elle soit, n'aura cette perpétuelle continuité, ni ne pourra remonter sans interruption jusqu'à Jésus-Christ. Mais ce qui ne commence point par cet endroit ne se peut rien promettre de durable. Les hérésies ne seront jamais de ces fleuves continus, dont l'origine féconde et inépuisable leur fournira toujours des eaux : elles ne sont, dit saint Augustin, que des torrents qui passent, qui viennent comme d'eux-mêmes, et se dessèchent comme ils sont venus. La seule Église catholique, dont l'état remonte jusqu'à Jésus-Chist, recevra le caractère d'immortalité que lui seul peut donner.

Ce dogme de la succession et de la perpétuité de l'Église, si visiblement attesté par les promesses expresses de Jésus-Christ, avec les paroles les plus nettes et les plus précises, a été jugé si important, qu'on l'a inséré parmi les douze articles du Symbole des apôtres, en ces termes : *Je crois l'Église catholique ou universelle :* universelle dans tous les lieux et dans tous les temps, selon les propres paroles de Jésus-Christ : *Allez*, dit-il, *enseignez toutes les nations, et voila je suis avec vous tous les jours* (sans discontinuation) *jusqu'à la fin des siècles*. Ainsi, en quelque lieu et en quelque temps que le Symbole soit lu et récité, l'existence de l'Église de tous les lieux et de tous les temps y est attestée : cette foi ne souffre point d'interruption, puisqu'à tous moments le fidèle doit toujours dire : *Je crois l'Église catholique*. Quand les novateurs, quels qu'ils soient, ont commencé leurs assemblées schismatiques, l'Église était; il le fallait croire, puisqu'on disait, *Je crois l'Église :* il fallait être avec elle, à peine d'être séparé de Jésus-Christ, qui a dit, *Je suis avec vous :* en quelque temps que, hors de sa communion, qui est toujours celle des saints, on ose former des congrégations illégitimes, on est manifestement du nombre de *ceux qui se séparent eux-mêmes,* qui se *condamnent eux-mêmes*, par leur propre et manifeste séparation.

Quand on dit que ce sont là des formalités, et qu'il en faut venir au fond, on abuse trop visiblement de la crédulité des simples : comme si la foi des promesses si clairement expliquée par Jésus-Christ même, et renfermée dans le Symbole, n'était qu'une formalité; ou que ce fût une chose peu essentielle au christianisme, de croire que les novateurs, qui se séparèrent eux-mêmes, portent dès là leur condamnation et leur nouveauté sur le front.

Ce défaut ne peut se couvrir par quelque suite de temps que ce puisse être. Le schisme de Samarie était si ancien, que l'origine en remontait jusqu'à Roboam, fils de Salomon; jusqu'à la séparation des dix tribus, ainsi que les plus anciens docteurs l'ont remarqué devant nous[1]. Le salut des Samaritains, séparés depuis si longtemps du peuple de Dieu, en était-il plus assuré par une origine si reculée? Point du tout; le peuple de Dieu les a toujours mis au rang des nations les plus odieuses. L'Ecclésiastique a nommé avec les enfants d'Esaü et de Chanaan : *le peuple insensé qui fait sa demeure dans Sichem*[2]; c'est-à-dire les Samaritains : Jésus-Christ a confirmé cette sentence, et les traite en effet comme insensés, en leur disant : *Vous adorez ce que vous ne connaissez pas; pour nous, nous adorons ce que nous connaissons*[3]. Vous ignorez l'origine de l'alliance : vous avez renoncé à la suite du peuple saint : vous réclamez en vain le nom de Dieu : il n'y a point de salut pour vous : *le salut vient des Juifs*, et les Samaritains mêmes ne le doivent tirer que de là. Et remarquez ces paroles, *vous* et *nous :* dans cette opposition, Jésus-Christ ne dédaigne pas de se mettre du côté des Juifs par ce mot de *nous;* parce que c'était la tige sacrée où se conservaient et se perpétuaient les promesses, le culte, le sacerdoce, jusqu'à ce que parût celui qui par sa mort et par sa résurrection *devait être l'attente des peuples*[4]. Quand les dix lépreux, dont l'un était Samaritain, se présentèrent à Jésus-Christ pour être purifiés[5], le Sauveur les renvoya tous également, et non moins le Samaritain que les autres, aux prêtres successeurs d'Aaron, comme à la *source de la religion* et des sacrements : *matricem religionis et fontem salutis*, comme parlait Tertullien[6]. Il ne servait donc de rien à ces schismatiques que leur schisme fût invétéré, et qu'il eût duré près de mille ans sous diverses formes : on ne l'en condamnait pas moins par le seul titre de son origine : on se souvint éternellement de l'auteur de la division, c'est-à-dire, de *Jéroboam, qui avait fait pécher Israël*[7], et qui s'était retiré par un attentat manifeste de la ville choisie de Dieu, c'était à dire, de l'Église et du sacerdoce établi depuis Aaron et depuis Moïse.

Le plus ancien schisme parmi les chrétiens est celui de Nestorius. On en vient de voir le défaut marqué dans son commencement, et dans le propre nom de son auteur que la secte porte encore : rien ne le peut effacer. Le point de l'interruption n'est pas moins marqué dans les autres schismes

[1] *Eccli.* lib. IV, *cont. Marcion.* cap. 35. — [2] *Eccli.* L, 27. — [3] *Joan.* IV, 22. — [4] *Gen.* XLIX, 10. — [5] *Luc.* XVII, 12, 14, 16. — [6] *Ubi supra.* — [7] III *Reg.* XV, 30, 34.

avec le même Psalmiste : *Annoncez-moi la brièveté de mes jours ;* voyons à quels termes vous avez voulu les réduire : *Paucitatem dierum meorum annuntia mihi.* « Mais, continue-t-elle, pourquoi « ceux qui se séparent de mon unité murmurent-« ils contre moi? pourquoi ces hommes perdus disent-« ils que je suis perdue ? Ils osent dire que j'ai été, « et que je ne suis plus. Parlez-moi donc, ô Sei-« gneur! de la brièveté des jours que vous m'avez « destinés sur la terre. Je ne vous interroge point « ici sur ces jours perpétuels de l'autre vie : ils se-« ront sans fin dans le séjour éternel où je serai ; » ce n'est point de cette durée dont je veux parler : « je parle des jours temporels que j'ai à passer sur la « terre; annoncez-les-moi encore un coup : par-« lez-moi, » non point de l'éternité dont je jouirai dans le ciel, mais des jours *passagers et brefs* que je dois avoir dans ce monde. « Parlez-en pour « l'amour de ceux qui disent : Elle a été, et elle « n'est plus; elle a apostasié, et l'Église est périe « dans toutes les nations. Mais qu'est-ce que Jésus-« Christ m'annonce sur cela ? que me promet-il ? « Je suis avec vous jusqu'à la consommation des « siècles. »

Voilà donc deux vies bien distinctement promises à l'Église : l'une dans le ciel, éternelle et vraiment longue, puisqu'il n'y a rien de long que ce qui n'a point de fin ; l'autre temporelle et courte en effet, puisqu'elle aura une fin, mais à qui Jésus-Christ n'en donne point d'autre que celle des siècles.

Ailleurs le même Père applique à l'Église cette parole du même Psalmiste : « Il a appuyé la terre sur « sa fermeté, elle ne branlera point aux siècles des « siècles : *Fundavit terram super firmitatem suam,* « *inclinabitur in sæculum sæculi*[1]. Par la terre, dit « saint Augustin, j'entends l'Église ; » et dans la suite : « Où sont ceux qui disent que l'Église est « périe dans le monde, elle qui, loin de tomber, « ne peut pas même pencher pour peu que ce soit, « ni jamais être ébranlée[2] ? » Pourquoi ? A cause qu'étant appuyée sur le ferme fondement de la promesse de Jésus-Christ, « elle est prédestinée « pour être la colonne et le soutien de la vérité : *præ-* « *destinata est columna et firmamentum verita-* « *tis*[3], » qui est, comme on sait, une parole de saint Paul[4], où l'apôtre donne ce nom à l'Église.

C'est d'une Église visible, où il faut *converser avec les hommes*, et édifier le peuple de Dieu, que saint Paul a voulu parler : c'est d'une Église visible que saint Augustin entend cette parole, et la chimère de l'Église invisible n'était pas connue de ce temps.

De là vient que le même Père enseigne aussi qu'on ne se trompe jamais en suivant l'Église. « C'est là, « dit-il[5], qu'on écoute et qu'on voit : celui qui est « hors de l'Église, n'entend ni ne voit ; celui qui « est dans l'Église, n'est ni sourd ni aveugle : *Ex-* « *tra illam qui est, neque videt neque audit ; in il-* « *la qui est, nec surdus nec cæcus est.* » Mais de peur qu'on ne s'imagine que l'instruction que donne l'Église ne dure qu'un temps, il ajoute avec le Psalmiste : Dieu l'a fondée éternellement, d'où il conclut : « Si Dieu l'a fondée éternellement, crai-« gnez-vous que le firmament ne tombe, ou que la « fermeté même ne soit ébranlée ? »

Aussi donne-t-il toujours le sentiment de l'Église pour une entière conviction de la vérité. C'est ce qui paraît dans un sermon admirable, prononcé à Carthage le jour de la Nativité de saint Jean-Baptiste. Il s'agissait d'établir, contre la nouvelle hérésie, des pélagiens, la vérité du péché originel par le fait constant, positif et universel du baptême des petits enfants ; il pose pour fondement : que par la coutume de l'Église *très-ancienne, très-canonique, très-bien fondée*[1] ; comme ils ont péché par autrui, c'est aussi par autrui qu'ils croient : sur ce fondement il suppose que les enfants qu'on baptise sont rangés au nombre des fidèles : « Je demande, dit-il aux novateurs[2], si Jésus-« Christ sert de quelque chose à ces nouveaux « baptisés, ou s'il ne leur sert de rien. Il faut qu'ils « répondent qu'il leur sert beaucoup : ils sont ac-« cablés par le poids de l'autorité de l'Église. Ils « voudraient peut-être bien ne pas avouer l'utilité « du baptême des petits enfants, et leurs raison-« nements les conduiraient là ; mais l'autorité de « l'Église les retient, de peur que les peuples chré-« tiens ne leur crachent au visage. » Remarquez ici le prodigieux effet de l'autorité de l'Église, non-seulement dans les catholiques, qui ne pouvaient souffrir qu'on en doutât, mais encore dans les novateurs, qui n'osaient la contredire : « Selon cette « autorité, poursuivait-il, un petit enfant qu'on « baptise est rangé au nombre des fidèles. L'au-« torité de l'Église notre mère emporte cela : la « règle très-bien fondée de la vérité fait qu'on n'ose « le nier. Qui voudrait s'opposer à cette force, « et employer des machines pour abattre cette iné-« branlable muraille, ne l'abattrait pas, mais se « mettrait soi-même en pièces. » Telle est l'autorité de l'Église ; c'est ainsi qu'elle est invincible et inébranlable.

Alors les nouveaux hérétiques n'étaient pas encore condamnés ; et ce sermon solennel, prononcé par l'ordre des évêques dans la métropolitaine de toute l'Afrique, fut l'avant-coureur de cette juste condamnation. Pendant que l'Église les attendait avec une patience vraiment maternelle, saint Augustin les pressait en cette sorte : « C'est ici, dit-« il, une chose fondée et établie sur un fondement « immuable. On supporte ceux qui disputent, lors-« qu'ils errent dans les autres questions qui ne « sont pas bien examinées, qui ne sont pas encore « établies par la pleine autorité de l'Église. C'est « alors qu'il faut supporter l'erreur : mais elle ne « doit pas s'emporter jusqu'à vouloir ébranler le « fondement de l'Église, » c'est-à-dire, comme on

[1] *In. Ps.* CIII, 5, *serm.* I, *n.* 17, *col.* 1141. — [2] *Serm.* II, *n.* 5, *col.* 1145. — [3] *Serm.* I, *n.* 17. — [4] *I. Tim.* III, 15. — [5] *In. Ps.* XLVII, *n.* 7, *col.* 420.

[1] *Serm.* CCXCIV, *n.* 17 ; *tom.* V, *col.* 1191. — [2] *Ibid.*

et voilà le sceau manifeste de la vérité de sa parole. On est affermi dans la foi des choses passées, en remarquant comme il a vu clair dans un si long avenir. C'est ce qui nous fait chrétiens, mais en même temps c'est ce qui nous fait catholiques, et on voit manifestement que la science de Jésus-Christ, si divine et si assurée, n'a pu nous tromper en rien.

Deux choses affermissent notre foi : les miracles de Jésus-Christ, à la vue de ses apôtres et de tout le peuple, avec l'accomplissement visible et perpétuel de ses prédictions et de ses promesses. Les apôtres n'ont vu que la première de ces deux choses, et nous ne voyons que la seconde. Mais on ne pouvait refuser à celui à qui l'on voyait faire de si grands prodiges, de croire la vérité de ses prédictions; comme on ne peut refuser à celui qui accomplit si visiblement les merveilles qu'il a promises, de croire qu'il était capable d'opérer les plus grands miracles.

Ainsi, dit saint Augustin, notre foi est affermie des deux côtés. Ni les apôtres, ni nous, ne pouvons douter : ce qu'ils ont vu dans la source les a assurés de toute la suite : ce que nous voyons dans la suite nous assure de ce qu'on a vu et admiré dans la source; mais il faut être catholique pour entendre ce témoignage. Les hérétiques comme les païens sont contraints de le refuser : puisqu'ils veulent trouver dans l'Église de l'erreur, de l'interruption, un délaissement du côté de Jésus-Christ, ils ne peuvent ajouter foi à la promesse de son éternelle assistance; et on voit que ce n'est pas inutilement que le Fils de Dieu a rangé *parmi les païens ceux qui n'écoutent pas l'Église* [1], puisque, faute de la vouloir écouter dans les nouveautés qu'ils proposent, ils se voient réduits à éluder les promesses de Jésus-Christ, et à dire avec les païens, que l'Église, comme un ouvrage humain, devait tomber.

Revenons aux anciens docteurs; et après avoir produit saint Augustin, remontons jusqu'à l'origine du christianisme. Le même Père nous fera connaître le sentiment de saint Cyprien, par ces paroles : *Nous-mêmes,* dit-il [2], *nous n'oserions assurer ce que nous avançons* (touchant la validité du baptême des hérétiques), *si nous n'étions appuyés de l'autorité de l'Église universelle; à laquelle saint Cyprien* (qui soutenait le contraire avec l'ardeur que personne n'ignore) *aurait lui-même cédé très-certainement, si la vérité éclaircie eût été dès lors confirmée par un concile universel.* Par où il est plus clair que le jour, non-seulement que saint Augustin baissait la tête sous l'autorité de l'Église, mais encore qu'il la tenait si inviolable, qu'il aurait cru faire injure à saint Cyprien, s'il l'eût jugé capable d'y résister.

En effet, il ne faut que voir comment ce saint martyr a parlé de l'unité de l'Église, tant en elle-même qu'avec ceux qui nous ont précédés dans la succession de la doctrine et des chaires. Il y a, dit-il [3], dans l'Église catholique, une tige, une racine, une source, une force pour reproduire sans fin de nouveaux pasteurs qui remplissent les mêmes chaires d'une seule et même doctrine; et dès là, un enchaînement d'unité et de succession d'où l'on ne peut sortir sans se perdre. C'est ce qu'il appelle *la tige et la racine de l'Église catholique : Ecclesiæ catholicæ radicem et matricem : racine tenace* et inviolable, comme il la nomme, *tenaci radice,* qui retient tellement les vrais fidèles dans son unité, que *ceux qui n'ont point l'Église pour mère ne peuvent avoir Dieu pour père : Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem* [1]. Cent passages de cette force, qu'il n'est pas besoin de rapporter, parce qu'ils sont connus de tout le monde, font la matière du livre de l'Unité de l'Église. Et pour faire l'application de ces beaux principes aux hérésies particulières, le même saint, interrogé par un de ses collègues dans l'épiscopat, ce qu'il fallait croire de l'*hérésie de Novatien,* il ne veut pas seulement permettre *qu'on s'informe de ce qu'il enseigne, dès là qu'il n'enseigne pas dans l'Église :* c'est assez qu'il soit séparé de cette tige, de cette racine de l'unité, hors de laquelle il n'y a point de christianisme; « et, « poursuit-il, quel qu'il soit, et quelque autorité « qu'il se donne, il n'est pas chrétien, n'étant pas « dans l'Église de Jésus-Christ : *Quisquis ille, est « et qualiscumque est, christianus non est, qui in « Christi Ecclesia non est* [2]. » Ainsi tout ce qui est hors de l'Église n'est rien parmi les chrétiens; et l'Église seule est tout par rapport à Dieu.

Il combat tous les novateurs par cet argument, et il ne cesse de leur opposer le concert, l'accord, le concours de toute l'Église catholique, *Ecclesiæ catholicæ concordiam ubique cohærentem.* « Ce « n'est pas nous, dit-il [3], qui nous sommes séparés « d'avec eux; mais c'est eux qui se sont séparés « d'avec nous : *Non enim nos ab illis, sed illi a nobis « recesserunt :* et parce qu'ils sont nouveaux, qu'ils « ont trouvé l'Église en place, et qu'ils sont tous « venus après, *et cum hæreses et schismata post « modum nata sint;* leurs assemblées, les con- « venticules qu'ils tiennent à part, comme il les « appelle, ne peuvent jamais se lier à la tige de « l'unité : *dum conventicula sibi diversa consti- « tuunt, unitatis caput atque originem relique- « runt.* »

C'est ainsi que saint Cyprien montrait dans tous les hérétiques, comme nous faisons après lui, ou plutôt après l'apôtre saint Jude, ce malheureux caractère de *se séparer eux-mêmes.* C'est ainsi qu'il leur faisait voir que l'Église *qu'ils tâchaient d'établir, était une Église humaine : humanam conantur Ecclesiam facere* [4], et ne tenait rien de l'institution ni des promesses de Jésus-Christ.

Pour ce qui est de la vraie Église, elle est, dit-il [5], représentée par saint Pierre, lorsque Jésus-Christ ayant demandé à ses disciples, *Ne voulez-*

[1] *Matth.* XVIII, 17. — [2] *Lib.* II *de Bapt. cap.* 4, *n.* 5. *tom.* IX, *col.* 98. — [3] *Lib. de Unit. Eccl. p.* 195, *etc. Epist.* XLI, *p.* 55.

[1] *De Unit. Eccl. p.* 195. — [2] *Epist.* LII, *ad Antonian. p.* 173. — [3] *De Unit. Eccl. p.* 198. — [4] *Epist* LII, *ad Anton. p.* 173. — [5] *Epist.* LV. *ad Cornel p.* 83.

tre la suite et la succession, *a cessé d'être fidèle*, et a quitté la source. C'est pourquoi tous les novateurs se contredisent eux-mêmes; leur doctrine est inconstante et variable : parce que, dit-il, par une curiosité pernicieuse, par une superbe singularité, « ils méprisent les choses ordinaires; et, tâchant « de s'élever au-dessus de ce que la foi rendait « commun, ils sortent du sentier de la vérité. La « gloire les aveugle; ils veulent faire une secte et « une hérésie, et surpasser ceux qui nous ont pré- « cédés dans la foi[1]. » On sait leur date : leurs auteurs, dont ils portent encore les noms, sont connus partout : on sait sous quels empereurs ils ont commencé, les lieux et les temps de leur naissance : et il est « constant que l'Église catholique les a « tous devancés : elle est une comme Dieu est un; « elle est ancienne, elle est catholique : tous ceux « qui l'abandonnent l'ont trouvée dans l'éminence « de l'autorité, et rien ne l'égala jamais. » La quitter, c'était quitter les apôtres et Jésus-Christ même; et c'est ce qu'on appelait abandonner la *tradition*, c'est-à-dire, la suite toujours manifeste de la doctrine laissée et continuée dans l'Eglise, le principe de la vérité et la source qui coulait toujours dans la succession.

Cette doctrine manifestement venait de l'apôtre, lorsqu'il disait à Timothée : *Ce que vous avez ouï de moi en présence de plusieurs témoins, laissez-le a des hommes fidèles qui soient capables d'en instruire d'autres*[2]. C'est la règle apostolique, c'est par cette supposition que la doctrine doit aller de main en main : les apôtres l'ont déposée entre les mains de leurs successeurs *en présence de plusieurs témoins;* devant toute l'Église catholique, comme l'explique Vincent de Lérins après saint Chrysostôme[3] : pour éviter la surprise, on ne dit rien en secret : mais ce qui est dit devant tout le monde, passe à tout le monde de main en main; c'est, disait saint Chrysostôme[4], le trésor royal qui doit être déposé en lieu public : de pasteur à pasteur, d'évêque à évêque, on se donne les uns aux autres la saine doctrine : il n'y a point d'interruption; et tout cela originairement vient de Jésus-Christ, qui disait aux apôtres et à leurs successeurs : *Je suis toujours avec vous.* Dans cette succession la doctrine est toujours la même. C'est pourquoi la fausse doctrine, dans le style de l'Écriture, s'appelle une autre doctrine : *O Timothée*, dit saint Paul[5], *dénoncez à certaines gens qu'ils n'enseignent point d'autre doctrine. L'Évangile n'est jamais autre* que ce qu'il était auparavant[6]. Ainsi, quel que soit le temps où dans la foi on dise autre chose que ce qu'on disait le jour d'auparavant, c'est toujours l'*hétérodoxie*, c'est-à-dire, *une autre doctrine* qu'on oppose à l'*orthodoxie;* et toute fausse doctrine se fera connaître d'abord, sans peine et sans discussion, en quelque moment que ce soit, par la seule innovation : puisque ce sera toujours quelque chose qui n'aura point été perpétuellement connu. C'est par ce témoignage que la foi se rend sensible aux plus ignorants, pourvu qu'ils soient humbles : et tous les jours sont égaux pour y trouver la vérité en possession; puisque Jésus-Christ ne dit pas qu'il sera avec les apôtres et leurs successeurs à de certains jours, mais *tous les jours.*

Par là s'entend clairement la vraie origine de catholique et d'hérétique. L'hérétique est celui qui a une opinion, et c'est ce que le mot même signifie. Qu'est-ce à dire, avoir une opinion? C'est suivre sa propre pensée et son sentiment particulier. Mais le catholique est catholique, c'est-à-dire qu'il est universel; et sans avoir de sentiment particulier, il suit sans hésiter celui de l'Église.

De là vient qu'un des caractères des novateurs dans la foi est de *s'aimer eux-mêmes : Erunt homines seipsos amantes : Il y aura des hommes qui s'aimeront eux-mêmes*[1]; ou comme parle saint Jude, digne d'être si souvent cité dans une lettre si courte, *des hommes qui se repaissent eux-mêmes, seipsos pascentes*[2]; qui se repaissent de leurs inventions, jaloux de leur sentiment, amoureux de leurs opinions. Le catholique est bien éloigné de cette disposition : et sans craindre l'inconvénient d'être jaloux de ses propres pensées, il a une sainte jalousie, un saint zèle pour les sentiments communs de toute l'Église; ce qui fait qu'il n'invente rien, et qu'il n'a jamais envie d'innover.

Pour répondre aux autorités des saints, que nous avons alléguées, on dira que cet argument, qu'on tire de la succession, était bon au commencement, où, tout près de Jésus-Christ et des apôtres, on voyait comme d'un coup d'œil l'origine de l'Église. Illusion manifeste! Si dans la promesse de Jésus-Christ sur la durée de son Église nous regardions autre chose que la puissance divine qu'il y donne pour fondement : *Toute puissance*, dit-il[3], *m'est donnée dans le ciel et sur la terre*, rien ne nous pourrait assurer contre l'altération de la doctrine : un ouvrage humain pourrait tomber après cent ans, comme après mille ans : et les Pères du second, du troisième, du quatrième et cinquième siècle, dont nous avons allégué l'autorité, se pourraient tromper comme nous dans la succession de l'Église et de ses pasteurs. Mais parce que Jésus-Christ et sa parole toute-puissante sont le fondement de notre foi, l'argument est de tous les siècles : saint Cyprien ne le faisait pas avec moins d'assurance que saint Augustin, et avant lui Tertullien, et avant lui Clément d'Alexandrie. On le fit à Bérenger, avec la même force, après mille ans. Dès qu'il innova sur la présence réelle, on lui objecta d'abord, comme je l'ai démontré ailleurs[4], ce fait constant, qu'il n'y avait pas une Église sur la terre, pas une ville, pas un village de son sentiment; que les Grecs, que les Arméniens, et en un mot tous les chrétiens d'Orient avaient la même foi que l'Occident; de sorte qu'il n'y avait rien de plus ridicule que de traiter d'incroyable ce qui était cru par le monde entier. Lui-même

[1] *Strom. lib.* VII. — [2] II. *Tim.* II. 2. — [3] *Chrysost.* in eum loc. — [4] *Ibid.* — [5] I. *Tim.* I, 3. — [6] *Gal.* I, 7.

[1] II. *Tim.* III, 2. — [2] *Judæ.* 12. — [3] *Matth.* XXVIII, 20. — [4] *Hug. Lingon. Adelm. Brix. Ascol. ep. ad Bereng. Guim.* lib. 3. *Lanf. de corp. et sang. Dom.* cap. 2, 4, 22, etc. t. XVIII *Bib. PP. Lugd. Hist. des Var. liv.* XV.

il l'avait cru comme les autres : il avait été élevé dans cette foi : après l'avoir changée, il y était revenu par deux fois, et, sans oser nier le fait constant de l'universalité de la croyance contraire à la sienne, il se contentait de répliquer, à l'exemple des autres hérétiques, dont nous avons vu les réponses, que « les sages ne doivent pas suivre les sentiments ou « plutôt les folies du vulgaire[1]. » Mais Lanfranc, ce saint religieux, ce savant archevêque de Cantorbéry, et les autres, lui faisaient voir que ce qu'il appelait le *vulgaire*[2], c'était tout le clergé et tout le peuple de l'univers; et après un fait si positif, sur lequel on ne craignait pas d'être démenti, on concluait que si la doctrine de Bérenger était véritable, « l'héritage promis à Jésus-Christ était péri, « et ses promesses anéanties; enfin, que l'Église « catholique n'était plus, et que, si elle n'était plus, « elle n'avait jamais été[3]. » Comme donc, en toute occasion et en tout temps, les hérétiques tenaient le même langage, l'Église y opposait toujours les mêmes promesses : l'argument, loin de s'affaiblir, se fortifiait; et bien loin qu'il fût plus clair au commencement de l'Église, au contraire plus elle allait en avant, plus paraissait la merveille de son éternelle subsistance, et plus on voyait clairement la vérité de cette sentence : *Le ciel et la terre passeront; mais mes paroles ne passeront pas*[4].

Cent ans après Bérenger, saint Bernard alléguait toujours la même preuve, et toujours, s'il se pouvait, avec une nouvelle assurance. *Je vous ai tenu*, disait l'Épouse[5], *et je ne vous quitterai point*. Ce Père expliquait ces paroles *par celles de la promesse*[6] : « Voilà, je suis avec vous tous les jours jus- « qu'à la fin des siècles : elle tient Jésus-Christ, parce « qu'elle en est tenue : comment donc peut-elle tom- « ber? » Il explique la fin des siècles par le retour des Juifs à l'Église : il faut qu'elle dure jusque-là : c'est pourquoi, poursuivait le saint[7], « la race des « chrétiens n'a pas dû cesser un moment, ni la foi « sur la terre, ni la charité dans l'Église. Les fleu- « ves se sont débordés, les vents ont soufflé, » et sont venus fondre sur elle; mais « elle n'est point « tombée, parce qu'elle était fondée sur la pierre, « qui est Jésus-Christ, » et sur sa promesse inviolable : « ainsi elle n'a pu être séparée d'avec Jésus- « Christ, ni par les vains discours des philosophes, « ni par les suppositions des hérétiques, ni par l'é- « pée des persécuteurs. » Fondé sur cette promesse, il oppose aux novateurs de son temps, comme on avait toujours fait, l'*autorité de l'Église catholique*, et les Pères qui y ont toujours enseigné la vérité, et les papes et les conciles toujours attachés à les suivre[8]. Cette suite ne peut être interrompue.

Au surplus, sans disputer davantage, il ne faut qu'un peu de bon sens et de bonne foi pour avouer que l'Église chrétienne, dès son origine, a eu pour une marque de son unité sa communion avec la chaire de saint Pierre, dans laquelle *tous les autres siéges ont gardé l'unité : in qua sola unitas ab omnibus servaretur*, comme parlent les saints Pères[1] : en sorte qu'en y demeurant, comme nous faisons, sans que rien ait été capable de nous en distraire, nous sommes le corps qui a vu tomber à droite et à gauche tous ceux qui se sont séparés eux-mêmes; et on ne peut nous montrer par un fait positif et constant, comme il le faudrait pour ne point discourir en l'air, que nous ayons jamais changé d'état, ainsi que nous le montrons à tous les autres.

Dans cet inviolable attachement à la chaire de saint Pierre, nous sommes guidés par la promesse de Jésus-Christ. Quand il a dit à ses apôtres, *Je suis avec vous*, saint Pierre y était avec les autres; mais il y était avec sa prérogative, comme le premier des dispensateurs, *primus Petrus*[2] : il y était avec le nom mystérieux de Pierre, que Jésus-Christ lui avait donné[3], pour marquer la solidité et la force de son ministère : il y était enfin comme celui qui devait le premier annoncer la foi au nom de ses frères les apôtres, les y confirmer, et par là devenir la pierre sur laquelle serait fondé un édifice immortel. Jésus-Christ a parlé à ses successeurs comme il a parlé à ceux des autres apôtres; et le ministère de Pierre est devenu ordinaire, principal et fondamental dans toute l'Église. Si les Grecs se sont avisés dans les derniers siècles de contester cette vérité, après l'avoir confessée cent fois, et l'avoir reconnue avec nous, non point seulement en spéculation, mais encore en pratique dans les conciles que nous avons tenus ensemble durant sept cents ans; s'ils n'ont plus voulu dire, comme ils faisaient : « Pierre a parlé « par Léon; Pierre a parlé par Agathon; Léon nous « présidait comme le chef préside à ses membres; « les saints canons et les lettres de notre père Céles- « tin nous ont forcés à prononcer cette sentence, » et cent autres choses semblables : les actes de ces conciles, qui ne sont rien moins que les registres publics de l'Église catholique, nous restent encore en témoignage contre eux; et l'on y verra éternellement l'état où nous étions en commun dans la tige et dans l'origine de la religion.

Ce sera donc toujours aux catholiques à confondre ceux qui se séparent; et en les prenant dans le moment funeste pour eux de leur séparation, nous serons en droit de leur dire avec saint Paul : *Est-ce de vous qu'est partie la parole de Dieu, ou bien êtes-vous les seuls à qui elle est parvenue*[4]? *Est-ce de vous qu'elle est partie?* montrez-nous sa continuité : *n'est-elle venue qu'à vous?* montrez-nous son universalité. Est-ce de vous qu'elle est *partie?* devait-elle avoir de vous son commencement, et ne faut-il pas qu'il paraisse de qui vous la tenez, et comment elle vous est venue de proche en proche? *N'est-elle venue qu'à vous seuls?* ne devait-elle pas être dans toute la terre, et une parcelle doit-elle l'emporter contre le tout? C'est par de tels arguments que le docte Vincent de Lérins démontrait, il y a treize cents ans, que l'Église a des coutumes établies qui sont autant de démonstrations de la vérité, et qu'il faut

[1] *Ibid.* — [2] *Ibid. cap.* 4. — [3] *Hug. Lingon.*, etc. *cap* 22. — [4] *Matth.* XXIV, 35. — [5] *Cant.* III, 4. — [6] *Serm.* LXXIX *in* [illegible] *col.* 1545. — [7] *Ibid.* n° 4. — [8] *Serm.* LXXX,

[1] *Opt. cont. Parm. lib.* II. — [2] *Matth.* X, 2. — [3] *Marc.* III, 17. — [4] I. *Cor.* XIV, 36.

compter parmi ces coutumes ce qu'elle a accoutumé de croire.

Loin que la saine doctrine soit capable d'être affaiblie par les nouveautés, au contraire la contradiction des novateurs la fortifie et l'épure. Écoutons saint Augustin[1] : « Plusieurs choses étaient cachées « dans les Écritures : les hérétiques séparés de l'Église l'ont agitée par des questions : ce qui était « caché s'est découvert, et on a mieux entendu la « vérité de Dieu... Ceux qui pouvaient le mieux expliquer les Écritures, ne donnaient point de résolution aux questions difficiles, pendant qu'il ne s'élevait aucun calomniateur qui les pressât. On n'a « point traité parfaitement de la Trinité avant les « clameurs des ariens; ni de la pénitence, avant que « les novatiens s'élevassent contre; ni de l'efficace « du baptême, avant nos rebaptisateurs. On n'a pas « même traité avec la dernière exactitude les choses « qui se disaient de l'unité du corps de Jésus-Christ, « avant que la séparation qui mettait les faibles en « péril obligeât ceux qui savaient ces vérités à les « traiter plus à fond, et à éclaircir entièrement toutes « les obscurités de l'Écriture. Ainsi, dit saint Augustin, loin que les erreurs aient nui à l'Église catholique, les hérétiques l'ont affermie, et ceux qui pensaient mal ont fait connaître ceux qui pensaient « bien. On a entendu ce qu'on croyait avec piété, » et la vérité s'est déclarée de plus en plus.

Il se faut donc bien garder de croire que les erreurs quelles qu'elles soient puissent détruire l'Église et en interrompre la suite : elles y viennent pour la réveiller, et faire qu'elle entende mieux ce qu'elle croyait.

Par cette sainte doctrine, toute question dans l'Église se réduit toujours, contre tous les hérétiques, à un fait précis et notoire : Que croyait-on quand vous êtes venus? Il n'y eut jamais d'hérésie qui n'ait trouvé l'Église actuellement en possession de la doctrine contraire. C'est un fait constant, public, universel, et sans exception. Ainsi, la décision a été aisée; il n'y a qu'à voir en quelle foi on était quand les hérétiques ont paru, en quelle foi ils avaient été élevés eux-mêmes dans l'Église, et à prononcer leur condamnation sur ce fait, qui ne pouvait être caché ni douteux. Demandez à Luther lui-même comment, par exemple, il disait la messe, avant qu'il se prétendît plus illuminé. Il vous répondra qu'il la disait comme on la disait, comme on la dit encore dans l'Église catholique, et la disait dans la foi commune de toute l'Église. Voilà sa condamnation prononcée par sa propre bouche : s'il s'est cru contraint à changer ce qu'il a trouvé établi, c'est là son crime et son attentat, qu'il a voulu appeler nouvelle lumière. Il en est de même des autres errants dans tous les autres articles. Ils ont tous voulu, non pas éclaircir ce que l'Église savait, mais savoir autre chose qu'elle : il n'y a point à hésiter sur la décision.

Mais pourquoi donc faire tant de livres contre les hérésies? Saint Augustin vient de vous le dire si clairement : vous l'avez ouï : *Si vous ne croyez pas, vous n'entendrez pas,* disait le prophète[1], selon l'ancienne version des Septante : *Nisi credideritis, non intelligetis :* d'où saint Augustin tirait cette conséquence évidente par elle-même : *Le commencement de l'intelligence, c'est la foi; le fruit de la foi, c'est l'intelligence : Initium sapientiæ fides : fidei fructus intellectus.* Voilà toute l'économie de la doctrine parmi les fidèles. On croit sur la foi de l'Église : on entend par les explications plus particulières des saints docteurs. Vous voyiez baptiser les petits enfants, et vous croyiez en simplicité qu'ils étaient pécheurs, puisqu'on leur donnait par le baptême la rémission des péchés. Une hérésie vient contester cette vérité : alors vous développez plus clairement la doctrine de saint Paul sur les deux Adams, le premier et le second; les paraboles de Jésus-Christ sur la renaissance, et toute la suite des mystères. Le baptême donné en égalité au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, faisait adorer un seul Dieu en trois personnes : Jésus-Christ était appelé le Fils unique : c'en était assez pour établir la foi. Quand les ariens ont voulu embrouiller cette matière, il a fallu, pour l'expliquer dans toute son étendue, détailler, pour ainsi parler, la théologie de saint Jean; les paroles de Jésus-Christ même, sur son éternelle naissance; et la source de l'unité dans la procession des trois divines Personnes. En un mot, vous aviez dans le Symbole un abrégé des articles, qui, proposé par l'Église, vous ôtait le doute. Les hérésies sont venues, pour donner lieu à de plus amples explications; et de la foi simple, on vous a mené à la plus parfaite intelligence qu'on puisse avoir en cette vie. Ainsi l'Église sait toujours toute vérité dans le fond : elle apprend par les hérésies, comme disait le célèbre Vincent de Lérins, à l'exposer avec plus d'ordre, avec plus de distinction et de clarté. Mais que sert, direz-vous, cette intelligence à celui qui croit déjà en simplicité? Beaucoup en toute manière: Dieu veut que vous remarquiez tous les progrès de la vérité dans votre esprit : on vous conduit par degrés à la parfaite lumière, et vous apprenez que *de clarté en clarté,* comme dit saint Paul[2], vous devez enfin arriver au plein jour.

Ainsi la décision de l'Église est toujours courte et aisée à prononcer dans le fond; mais il n'en est pas de même des traités des saints docteurs. Pour prononcer une décision, l'on n'a qu'à dire à l'hérétique : Que croyait-on dans l'Église, et qu'y aviez-vous appris vous-même? Le fait est constant : on va vous le déclarer plus précisément que jamais : on ira même au-devant de toutes vos équivoques. Que disent les Écritures? Les traités des saints docteurs vous l'expliqueront plus amplement. Nous sommes ceux à qui tout profite, et même les hérésies : elles nous rendent plus attentifs, plus zélés, mieux instruits : la chose n'est pas obscure : « Nous « avons appris, dit saint Augustin[3], et c'est là une « principale partie de l'instruction chrétienne; nous « avons appris que chaque hérésie a apporté à l'Église sa question particulière, contre laquelle on

[1] *In Ps.* LIV, n° 22; *t.* IV, *col.* 513.

[1] *Is.* VII, 9. — [2] II. *Cor.* III, 18. — [3] *De don. Persev. cap.* XX, n° 53; *t.* X, *col.* 851.

vous n'avez rien à répondre; vous en appelez à vos ministres, que vous veniez de rejeter. Allons plus haut. Quand il a fallu quitter l'Église, où vos pères se sont sauvés avec nous, vous n'avez pas consulté vos anciens pasteurs, quoiqu'ils eussent l'autorité de la succession apostolique : l'Écriture alors vous paraissait claire : vous y trouviez aisément la résolution des plus grandes difficultés : maintenant vous ne savez rien : savants pour se laisser entraîner à l'esprit de division et de schisme, ils n'en savent plus assez pour en revenir : on leur a seulement appris, pour toute réponse, à demander la communion sous les deux espèces, comme si toute la religion et toute leur prétendue réforme aboutissait à ce point.

Mais avant que de disputer sur les deux espèces, ne faudrait-il pas savoir auparavant ce qu'on vous y donne, si c'est le vrai corps et le vrai sang en substance, ou bien le corps et le sang en figure et en vertu; si on vous les donne réellement séparés ou réellement unis; et si Jésus-Christ est entier sous chaque espèce avec tout le divin et tout l'humain qui se trouve dans sa personne. C'est de quoi on ne veut plus parler : les catholiques sont trop forts dans cet endroit : les paroles de Jésus-Christ leur sont trop favorables. Mais parce qu'on croit trouver quelque avantage (avantage vain, comme on va voir) dans la communion des deux espèces, on ne veut plus parler que de cela : cette communion qui, selon Luther, au commencement qu'il s'érigea en réformateur, était une *chose de néant, res nihili*, est devenue le seul sujet de la dispute. « Nous la prendrons, disait Luther, si le concile nous la défend; et nous la refuserons s'il nous la commande : » tant la matière lui semblait légère et indifférente. Maintenant on veut tout réduire à ce seul point, et c'est là qu'on met toute la religion.

Nous avons expliqué à fond cette matière dans un traité qui n'est pas long; on n'y a pu opposer que les minuties et les chicanes que tout le monde a pu voir dans les écrits des ministres. Notre réponse est toute prête, il y a longtemps : et nous nous sentons en état (nous le disons avec confiance), quand les sages le jugeront à propos, de pousser la démonstration jusqu'à la dernière évidence. Aujourd'hui, pour nous renfermer dans notre sujet, nous nous contentons d'appliquer à cette matière la foi des promesses et l'autorité de l'Église. *Allez, enseignez et baptisez : je suis avec vous.* On dira de même : Allez, enseignez, célébrez l'eucharistie, qui doit durer à jamais comme le baptême, puisque, selon la doctrine de l'apôtre, *on y doit annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* [1]; par conséquent *jusqu'à la fin,* ainsi qu'il l'a dit lui-même du baptême. Il la faut donc trouver sans interruption également dans tous les siècles; et l'effet de la promesse de Jésus-Christ n'a point d'autre fin que celle du monde.

Vous-mêmes vous donnez pour marque de la vraie Église, avec la pureté de la parole, la droite administration des sacrements. Il la faut donc trouver dans tous les temps, et dans les derniers comme dans les premiers. Jésus-Christ a également sanctifié tous les siècles, quand il a dit : *Je suis avec vous jusqu'à la fin*, et il ne peut y en avoir aucun où l'on ne trouve la vérité du baptême et la vérité de l'eucharistie. Voilà notre règle, et c'est Jésus-Christ lui-même qui nous l'a donnée; il l'a lui-même appliquée à l'administration des saints sacrements : *Allez, enseignez et baptisez : je suis avec vous ;* recevez le baptême que vous donnera l'Église, recevez l'eucharistie qu'elle vous présentera : sans cela il n'y a point de règle certaine; et parce que vous refusez cette règle, mes frères, je vous le dis, vous n'en avez point.

Nous en avons une autre, direz-vous, bien plus assurée, bien plus claire; c'est, pour commencer par l'eucharistie, d'y faire ce qu'y a fait le Sauveur du monde, selon qu'il l'a ordonné, en disant : *Faites ceci.* Hé bien ! vous voulez donc faire tout ce qu'il a fait : être assis autour d'une table en signe de concorde et d'amitié, comme les enfants bien-aimés du grand Père de famille; et, quand le nombre en sera trop grand, être du moins distribués *par bandes et par compagnies, per contubernia* [1] : en sorte qu'on vous mette ensemble le plus qu'on pourra, *cent à cent, cinquante à cinquante*, comme les cinq mille que le Sauveur nourrit dans le désert. Vous voulez manger *d'un même pain* rompu entre vous, comme saint Paul l'insinue [2], et comme Jésus-Christ l'avait pratiqué, et boire tous dans la même coupe en témoignage d'union, et pour accomplir ce qu'a prononcé Jésus-Christ : *Buvez-en tous, et divisez-la entre vous*, qui est un signe d'amitié, d'hospitalité, de fidèle correspondance. Vous voulez faire ce divin repas sur le soir, à la fin du jour, *après le souper* [3], pour exprimer que le Fils de Dieu nous préparait son banquet à la fin des siècles et au dernier âge du monde. Vous vous moquez, direz-vous, de nous réduire à ces minuties. Dites donc que le Fils de Dieu a fait tout cela sans dessein, et qu'il n'y a pas du mystère en tout ce qu'il fait dans une action si importante et si solennelle; ou que, pour discerner ce qu'il veut qu'on fasse, vous avez pour règle, non point sa pratique et sa parole, mais votre propre raisonnement. Est-ce là, mes frères, la règle que vous prenez pour assurer votre salut ? Venons pourtant à des choses que vous croyez plus importantes : que dites-vous de la fraction du pain ? N'est-elle pas essentielle à la sainte cène, comme le signe sacré du corps de Jésus-Christ rompu à la croix [4]? Avouez la vérité; vous le tenez tous, et vous ne cessez d'avoir cette parole à la bouche; mais, en même temps, pourquoi tolérez-vous les luthériens, qui n'ont point cette fraction? pourquoi, dis-je encore un coup, les tolérez-vous, non -seulement en général par votre tolérance universelle envers eux, mais encore par un acte exprès où cette infrac-

[1] I. *Cor.* XI, 26.

[1] *Marc.* VI, 39, 40. — [2] I. *Cor.* X, 16, 17. — [3] I. *Cor.* XI, 25. — [4] *Traité de la Comm. sous les deux esp. II. part. ch.* 12.

Point du tout : dès l'origine du christianisme on a porté l'eucharistie aux absents[1] : on a réservé la communion pour la donner aux malades : après la communion reçue dans les assemblées ecclésiastiques, chacun a eu droit de l'emporter dans sa maison pour communier toute la semaine et tous les jours en particulier : ces communions se sont faites sous l'espèce du pain, et ces communions sous une espèce ont été, sans comparaison, les plus communes : dans les assemblées ecclésiastiques, il était si libre de recevoir une des espèces, ou toutes les deux, et on y prenait si peu garde, qu'on ne connut les manichéens, qui répugnaient à celle du vin, qu'après un long temps, par l'affectation de ne le prendre jamais ; et quand pour les distinguer des fidèles, avec lesquels ils tâchaient de se mêler, on crut nécessaire d'obliger tous les chrétiens aux deux espèces, on sait qu'il en fallut faire une loi expresse pour un motif particulier[2]. Qui ne connaît pas le sacrifice des présanctifiés, où l'Orient et l'Occident ne consacrant pas, réservaient l'espèce du pain consacrée dans le sacrifice précédent, pour en communier tout le clergé et tout le peuple[3] ? Le mélange des deux espèces, universellement pratiqué depuis quelques siècles par toute l'Église d'Orient, se trouve-t-il davantage dans l'institution de Jésus-Christ, que la communion sous une espèce? Il est donc plus clair que le jour, par tous ces exemples, et par ces diverses manières, pratiquées sans hésiter et sans scrupule dans l'Église, qu'il n'y a en cette matière que sa pratique et sa tradition qui fasse loi selon l'intention de Jésus-Christ, et enfin que la substance de ce divin sacrement est d'y recevoir Jésus-Christ présent, mais comme une victime immolée; ce qui arrive toujours, soit qu'on prenne le sacré corps comme épuisé de sang, ou le sang sacré comme désuni du corps, ou l'un ou l'autre, quoique inséparables dans le fond, mystiquement séparés par la consécration, et comme par l'épée de la parole.

C'est aussi par cette raison que la communion du peuple, sous une espèce, s'est introduite sans contradiction et sans répugnance. On n'eut point de peine à changer ce qui avait toujours été réputé libre; et ce fut à peine trois cents ans après que la coutume en fut établie dans tout l'Occident, qu'on s'avisa en Bohême de s'en plaindre.

Enfin, mes frères, j'oserai vous dire que pour peu qu'on apportât de bonne foi à cette dispute, et qu'on en ôtât l'esprit de chicane et de contention, tant réprouvé par l'apôtre, il n'y a point d'article de nos controverses où nous soyons mieux fondés sur l'autorité de l'Église, sur sa pratique constante, et sur la parole de Jésus-Christ même, comme il a été démontré dans le concile de Trente[4].

On ne cherche que des apparences pour vous entretenir dans la division : témoin encore ce qu'on vous met sans cesse à la bouche sur le service en langue vulgaire, qui se fait, dit-on, en langue inconnue. Par ce discours, on pourrait croire que la langue latine n'est pas connue du clergé et d'une très-grande partie du peuple. Mais ceux qui l'entendent vous l'expliquent; ceux qui sont chargés de votre instruction sont chargés aussi par l'Église, dans le concile de Trente[1], de vous servir d'interprètes : il ne tient qu'à vous, pendant que l'Église chante, d'avoir entre vos mains les Psaumes, les Écritures, les autres leçons et les autres prières de l'Église. Qu'avez-vous donc à vous plaindre? Aime-t-on si peu l'unité du christianisme, qu'on rompe avec l'Église pendant qu'elle fait ce qu'elle peut pour édifier tout le monde? Que ne reconnaissez-vous plutôt l'amour de l'antiquité dans le langage dont se sert l'Église romaine? Accoutumée au style, aux expressions, à l'esprit des anciens Pères qu'elle reconnaît pour es maîtres, elle en remplit son office, et se fait, pour ainsi dire, un plaisir d'avoir encore à la bouche, et de conserver en leur entier les prières, les collectes, les liturgies, les messes, comme ils les ont eux-mêmes appelées, que ces grands papes, saint Léon, saint Gélase, saint Grégoire, à qui l'Église est si redevable, ont proférées à l'autel, il y a mille et douze cents ans. Vos ministres affectent souvent de vous parler avec une espèce de dédain de ces grands papes, qu'ils trouvent contraires à leurs prétentions. Mais en leur cœur, malgré qu'ils en aient, ils ne peuvent leur refuser la vénération qui est due à ceux qu'on a toujours crus aussi éminents par leur piété et par leur savoir, que par la dignité de leur siége. Ainsi nous nous glorifions en notre Seigneur de dire encore les messes comme ils les ont digérées. Le fondement, la substance, l'ordre même, et en un mot toutes les parties en viennent de plus haut : on les trouve dans saint Ambroise, dans saint Augustin, dans les autres Pères, et enfin dès l'origine du christianisme. Car ce qui se trouve ancien et universel, en ces premiers temps, ne peut pas avoir une autre source. L'Orient a le même goût pour saint Basile, pour saint Chrysostôme et pour les autres anciens Pères, dont il retient le langage dans le service public, quoiqu'il ne subsiste plus que dans cet usage. Toutes les Églises du monde sont dans la même pratique. N'est-ce pas une consolation pour l'Église, de se voir si bien établie depuis tant de siècles, que les langues qu'elle a ouïes primitivement, et dès sa première origine, meurent, pour ainsi dire, à ses yeux, pendant qu'elle demeure toujours la même? Si elle les conserve autant qu'elle peut, c'est qu'elle aime l'ancienne foi, l'ancien culte, les anciens usages, les anciens rites des chrétiens. Mais que sera-ce si l'on vous dit que les Juifs mêmes, par révérence pour le texte original des Psaumes de David, les chantaient en hébreu dans Jérusalem et dans le temple, depuis même que cette langue avait cessé d'être vulgaire? C'est ce qu'ils font encore aujourd'hui par toute la terre, de tradition immémoriale. De cette sorte, il sera vrai que Jésus-Christ aura assisté à un tel service, et l'aura honoré de sa présence toutes les fois qu'il sera entré dans les synago-

[1] *Traité de la Comm. sous les deux esp. I. part. ch.* 2. — [2] *Ibid. chap.* 5. — [3] *Ibid. chap.* 6. — [4] *Sess.* XXI, *cap.* 1. *Traité de la Comm. II. part. chap.* 9.

[1] *Sess.* XXII, *cap.* 8.

gues. Mais laissons les dissertations. N'est-ce pas assez que saint Paul, que vous produisez si souvent contre les langues inconnues, les permette même dans l'Église, pourvu qu'on les interprète pour l'édification des fidèles[1]? C'est ce qu'il répète par trois fois dans le chapitre que l'on nous oppose. Nous sommes visiblement de ceux qui *avons soin qu'on vous interprète* ce qu'il y a de plus mystérieux et de plus caché : *curet ut interpretetur*. Nous vous avons déjà avertis que le concile de Trente a ordonné aux pasteurs d'expliquer dans leurs instructions pastorales chaque partie du service et des saintes cérémonies de l'Église[2]. Nous-mêmes nous vous avons donné, par le même concile de Trente, une Exposition de la doctrine catholique, qui n'est pas la nôtre; mais, nous l'osons dire, celle des évêques et du pape même, qui l'a honorée deux fois d'une approbation authentique. On tâche en vain de nous aigrir contre ce concile. On en trouve la vraie défense, comme celle des autres conciles, dans ses décrets et dans sa doctrine irrépréhensible. Nous vous avons aussi donné notre Catéchisme, et en particulier celui des fêtes, où tous les mystères sont expliqués, et des Heures, où sont en français les plus communes prières de l'Église. Que si ce n'est pas assez, nous sommes prêts à vous donner, par écrit et de vive voix, et la lettre et l'esprit de toutes les prières ecclésiastiques, par les explications les plus simples, et les plus de mot à mot. Ne voyez-vous pas les saints empressements des évêques de France, dont nous tâchons aujourd'hui d'imiter le zèle, à vous donner dans les premiers siéges les instructions les plus particulières sur les articles où l'on nous impose, et à la fois à vous mettre en main un nombre infini de fidèles versions* ? Reconnaissez donc que vos ministres, par leurs vaines plaintes, ne songent qu'à faire à l'Église une querelle, pour ainsi parler, de guet-apens, et contre le précepte du Sage, *ne cherchant qu'une occasion de rompre avec leurs amis et avec leurs frères*[3]. La paix et la charité n'est pas en eux.

Cessez donc dorénavant de vous glorifier de l'intelligence de l'Écriture, et ne vous laissez plus flatter d'une chose qui aussi bien ne vous est pas nécessaire. Soyez de ces petits et de ces humbles, *que la simplicité de croire met dans une entière sûreté : quos credendi simplicitas tutissimos facit.* Je parle après saint Augustin, et saint Augustin a parlé après Jésus-Christ même. Il a dit : *Ta foi t'a sauvé*[4] : *la foi*, dit Tertullien, *et non pas d'être exercé dans les Écritures : Fides tua te salvum fecit, non exercitatio Scripturarum*[5]. Le Saint-Esprit a confirmé cette vérité par une sainte expérience, en donnant la foi comme à nous, à des peuples qui n'avaient pas l'Écriture sainte. Saint Irénée et les autres Pères en ont fait la remarque dès leurs temps, c'est-à-dire, dès les premiers temps du christianisme, et on a suivi cet exemple dans tous les siècles. Car aussi la charité ne permettait pas d'attendre à prêcher la foi, jusqu'à ce qu'on sût assez des langues irrégulières, ou barbares, ou trop recherchées, pour y faire une traduction aussi difficile et aussi importante que celle des livres divins, ou bien d'en faire dépendre le salut des peuples. On leur portait seulement le sommaire de la foi dans le Symbole des apôtres. Ils y apprenaient qu'il y avait une Église catholique qui leur envoyait ses prédicateurs, et leur annonçait les promesses dont ils voyaient à leurs yeux l'accomplissement *par toute la terre* comme parmi eux, à la manière *qu'on a* expliquée. Ils croyaient; et comme les autres chrétiens, ils étaient justifiés par la foi en Jésus-Christ et en ses promesses sacrées. Au surplus, j'oserai vous dire, nos chers frères, qu'il y a plus d'ostentation que de vérité dans la fréquente allégation de l'Écriture où vos ministres vous portent. L'expérience fera avouer à tous les hommes de bonne foi, que ce qu'on apprend par cette pratique, c'est le plus souvent de parler en l'air, et de dire à la fois ce qu'on entend comme ce qu'on n'entend pas. Ce n'est pas l'effet d'une bonne discipline de rendre les ignorants présomptueux, et les femmes mêmes disputeuses. Vos ministres vous font accroire que ce n'est rien attribuer de trop au simple peuple, que de lui présenter l'Écriture seulement pour y former sa foi. Vous ne songez pas que c'est là précisément la difficulté qu'il lui fallait faire éviter. C'est une ancienne maxime de la religion, que nous trouvons dans Tertullien, dès les premiers temps, qu'il faut savoir *ce qu'on croit, et ce qu'on doit observer avant que de l'avoir appris*[1], par un examen dans les formes. L'autorité de l'Église précède *toujours*, et c'est la seule pratique qui peut assurer notre salut : sans ce guide, on marche à tâtons dans la profondeur des Écritures, au hasard de s'égarer à chaque pas. Nous l'avons démontré ailleurs plus amplement pour ceux qui en voudront savoir davantage[2]; mais nous en disons assez ici pour convaincre les gens de bonne foi, et qui savent se faire justice sur leur incapacité et leur ignorance. Que ceux-là donc cherchent leur foi dans les *Écritures*, que l'Église n'a pas instruits et qui *ne la* connaissent pas encore. Pour ceux qu'elle a conçus dans son sein et nourris dans son école, ils ont le bonheur d'y trouver leur foi toute formée, et ils n'ont rien à chercher davantage.

C'est le moyen, dites-vous, d'inspirer aux hommes un excès de crédulité qui leur fait croire tout ce qu'on veut sur la foi de leur curé ou de leur évêque. Vous ne songez pas, nos chers frères, que la foi de ce curé et de cet évêque est visiblement la foi qu'enseigne en commun toute l'Église : il ne

[1] I. *Cor.* XIV, 5, 13, 27, *etc.* — [2] *Sess.* XXII, *cap.* 8.

* Bossuet a en vue M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris; M. Colbert, archevêque de Rouen; M. de Nesmond, évêque de Montauban, et d'autres évêques qui publièrent des instructions sur des matières de controverse, et qui enrichirent leurs diocèses de plusieurs livres de prières et de piété. Leurs instructions pastorales leur méritèrent de la part du ministre Basnage des attaques fort vives. (*Note de Leroi.*)

[3] *Prov* XVIII, 1. — [4] *Matth.* IX, 22. *Marc.* X, 52. — [5] *De Præsc.* n° 14.

[1] *De Coron.* n° 2. — [2] *Hist. des Var. liv.* XV. *Confér. avec M. Claude. Disc. sur l'Hist. univ. II. part.* vers la fin.

faut rien moins à un catholique. Vous errez donc, en croyant qu'il soit aisé de l'ébranler dans les matières de la foi : il n'y a rien au contraire de plus difficile, puisqu'il faut pouvoir à la fois ébranler toute l'Église, malgré la promesse de Jésus-Christ. Ainsi, quand il s'élève un novateur, de quelque couleur qu'il se pare, et quelque beau tour qu'il sache donner aux passages qu'il allègue, l'expérience de tous les siècles fait voir qu'il est bientôt reconnu, et ensuite bientôt repoussé, malgré ses spécieux raisonnements, par l'esprit d'unité qui est dans tous les corps, et qui ne cesse jusqu'à la fin de réclamer contre.

Mais vous, qui vous glorifiez de ne croire qu'avec connaissance, et nous accusez cependant d'une trop légère créance, souffrez qu'on vous représente comment on vous a conduits depuis les commencements de votre réforme prétendue. Aux premiers cris de Luther, Rome, comme une nouvelle Jéricho, devait voir tomber ses murailles. Depuis ce temps, combien vous a-t-on prédit la chute de Babylone! Je ne le dis pas pour vous confondre : mais enfin rappelez vous-mêmes en votre pensée combien on * vous a déçus, même de nos jours. Toutes les fois que quelque grand prince s'est élevé parmi vous, comme il s'en élève partout, et même parmi les païens et les infidèles; de quelles vaines espérances ne vous êtes-vous pas laissés flatter? Quels traités n'allait-on pas faire en votre faveur? Quelles ligues n'a-t-on pas vues, sans pouvoir jamais entamer le défenseur de l'Église? Qu'a-t-il réussi de ces projets tant vantés par vos ministres? Ceux qu'on vous faisait regarder comme vos restaurateurs, ont-ils seulement songé à vous dans la conclusion de la paix? Jusqu'à quand vous laisserez-vous tromper? Encore à présent il court parmi vous un *Calcul exact*[1], que nous avons en main, selon lequel Babylone votre ennemie devait tomber sans ressource, tout récemment et dans le mois de mai dernier. On donne tels délais qu'on veut aux prophéties qu'on renouvelle sans fin; et, cent fois trompés, vous n'en êtes que plus crédules.

Je veux bien rapporter ici la réponse de M. Basnage, dans un ouvrage dont il faudra peut-être vous parler un jour. « On trouve, dit-il[2], un livre en- « tier dans l'Histoire des Variations, où l'on rit de « la durée de nos maux, et de l'illusion de nos peu- « ples, qui ont été fascinés par de fausses espéran- « ces. Mais, en vérité, M. de Meaux devait crain- « dre la condamnation que l'Écriture prononce « contre ceux à qui la prospérité a fait des entrail- « les cruelles; car il faut être barbare pour nous « insulter sur les maux que nous souffrons, et que « nous n'avons pas mérités. Une longue misère ex- « cite la compassion des âmes les plus dures, et on « doit se reprocher d'y avoir contribué par ses « vœux, par ses désirs, et par les moyens qu'on a « employés pour perdre tant de familles, plutôt « que d'en faire le sujet d'une raillerie. » Et un peu après, sur le même ton[1] : « Quand il serait « vrai qu'on court avec trop d'ardeur après les « objets qui entretiennent l'espérance, et qu'on « se repaît de quelques idées éblouissantes, dont « l'on sentirait fortement la vanité, si l'esprit était « dans la tranquillité naturelle; ce ne serait pas un « crime qu'on dût noircir par un terme emprunté « de la magie, » c'est-à-dire, par celui de fascination. M. Basnage voudrait nous faire oublier que le sujet de nos reproches n'est pas que les prétendus réformés reçoivent de fausses espérances : c'est une erreur assez ordinaire dans la vie humaine; mais que leurs pasteurs, que ceux qui leur interprètent l'Écriture sainte s'en servent pour les tromper; qu'ils prophétisent de leur cœur, et qu'ils disent : *Le Seigneur a dit, quand le Seigneur n'a point parlé*[2]; que l'illusion était si forte, que cent fois déçu, par un abus manifeste des oracles du Saint-Esprit et du nom de Dieu, on ne s'en trouve que plus disposé à se livrer à l'erreur : toute l'éloquence de M. Basnage n'empêchera pas que ce ne soit un digne sujet, non pas d'une raillerie, dans une occasion si sérieuse et dans un si grand péril des âmes rachetées du sang de Dieu, mais d'un éternel gémissement pour une fascination si manifeste. Ce terme, que saint Paul emploie envers les Galates ses enfants[3], n'est pas trop fort dans une occasion si déplorable, et nous tâchons de l'employer avec la même charité qui animait le cœur de l'apôtre de qui nous l'empruntons.

Malgré tous ces inutiles discours, et sans craindre les vains reproches de M. Basnage, qui visiblement ne nous touchent pas, je ne cesserai, nos chers frères, de vous représenter que c'est là précisément ce qui vous devait arriver par le juste jugement de Dieu. Vous vous faites un vain honneur de ne pas croire à l'Église, dont Jésus-Christ vous dit que *si vous ne l'écoutez, vous serez semblables aux païens et aux publicains*[4]. Vous ne croyez pas aux promesses qui la tiennent toujours en état jusqu'à la fin des siècles : il est juste que vous croyiez les prophéties imaginaires, semblables à ceux dont il est écrit que, pour s'être rendus *insensibles à l'amour de la vérité, ils sont livrés à l'opération de l'erreur, en sorte qu'ils ajoutent foi au mensonge*[5].

Voyons néanmoins encore quel usage de l'Écriture on vous apprend dans nos controverses. Je n'en veux point d'autre exemple que l'objection que vous ne cessez de nous faire, comme si nous étions de ceux qui disent : *Jésus-Christ est ici, ou il est là*[6]. Avouez la vérité, nos chers frères : aussitôt qu'on traite avec vous de la présence réelle, ce passage vous revient sans cesse à la bouche; vous n'en pesez pas la suite : *Il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes. Si l'on vous dit donc : Il est dans le désert, ne sortez pas pour le chercher : il est dans les lieux les plus*

* Ou le ministre Jurieu et les petits prophètes des Cévennes.

[1] *Calcul exact de la durée de l'empire papal*, etc. *Mai* 1689. (Il est de Jurieu.) — [2] *Hist. Eccl. liv.* v, chap. 3, *n°* 9, *p.* 1483.

[1] *P.* 1484. — [2] *Ezech.* XIII, 7. — [3] *Gal.* III, 1. — [4] *Matth.* XVIII, 17. — [5] I. *Thess.* II, 10. — [6] *Matth.* XXIV, 23.

cachés de la maison, ne le croyez pas [1] : il est plus clair que le jour qu'il parle de ceux qui viendront à la fin des temps, et dans la grande tentation de la fin du monde, s'attribuer le nom de Christ. La même chose est répétée dans saint Marc [2]. Saint Luc le déclare encore par ces paroles : *Donnez-vous garde d'être séduits; car plusieurs viendront en mon nom en disant : C'est moi, et le temps est proche : n'allez donc point après eux* [3]. Ce sens n'a aucun doute, tant il est exprès. Cependant, s'il vous en faut croire, celui *qui dit, C'est moi, et le temps de ma venue approche*, c'est le Christ que nous croyons dans l'eucharistie : c'est celui-là qui se veut faire chercher ou dans le désert ou dans les maisons. Je crois bien que vos ministres se moquent eux-mêmes dans leur cœur d'une illusion si grossière; mais cependant ils vous la mettent dans la bouche; et, pourvu qu'ils vous éblouissent en se jouant du son des paroles saintes, ils ne vous épargnent aucun abus, aucune profanation du texte sacré.

C'est l'effet d'un pareil dessein qui les oblige à vous proposer, contre la durée éternelle promise à l'Eglise, ces paroles de Jésus-Christ : *Lorsque le Fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'il trouve de la foi sur la terre* [4] ? Mais s'il faut en toute rigueur *qu'en ce temps-là, où l'iniquité croîtra, et où la charité se refroidira dans la multitude* [5], cette foi qui opère par la charité sera non point offusquée par les scandales, mais entièrement éteinte, à qui est-ce que s'adressera cette parole : *Quand ces choses commenceront, regardez, et levez la tête; parce que votre rédemption approche* [6] ? Où sera *ce dispensateur fidèle et prudent, que son maître, quand il viendra, trouvera attentif et vigilant* [7] ? A quelle Église accourront les Juifs, si miraculeusement convertis, après que la plénitude de la gentilité y sera entrée? Que si vous dites qu'aussitôt après, le monde se replongera dans l'incrédulité, et que l'Église sera dissipée sans se souvenir d'un événement qu'on verra accompagné de tant de merveilles; comment ne songez-vous pas à ce beau passage d'Isaïe, cité par saint Paul [8], pour le prédire, et dont voici l'heureuse suite : « Le pacte que je ferai avec vous, « c'est que mon esprit qui sera en vous, et ma « parole que je mettrai dans votre bouche, y de« meurera, et dans la bouche de vos enfants, et « dans la bouche des enfants de vos enfants, au« jourd'hui et à jamais, dit le Seigneur? » Ce qui se conservera dans la bouche de tous les fidèles, sera-t-il caché; et ce qui passera de main en main, souffrira-t-il de l'interruption ?

Pendant que nous représenterons à nos frères errants ces vérités adorables, joignez-vous à nous, peuple fidèle : aidez à l'Église votre mère à les enfanter en Jésus-Christ : vous le pouvez en trois manières, par vos douces invitations, par vos prières et par vos exemples.

Concevez avant toutes choses un désir sincère de leur salut, témoignez-le sans affectation et de plénitude de cœur : tournez-vous en toute sorte de formes pour les gagner. *Reprenez les uns*, comme dit saint Jude [1], en leur remontrant, mais avec douceur, que ceux qui ne sont pas dans l'Église sont déjà *jugés*. Quand vous leur voyez de l'aigreur, *sauvez-les en les arrachant du milieu du feu : ayez pour les autres une tendre compassion, avec une crainte* de les perdre, ou de manquer à quelque chose pour les attirer : *Parlez-leur*, dit saint Augustin [2], *amanter, dolenter, fraterne, placide : avec amour, avec douceur*, sans dispute, *paisiblement* comme on fait *à son ami*, à son voisin, *à son frère*. Vous qui avez été de leur religion, racontez-leur, à l'exemple de ce *même Père* revenu du manichéisme, par quelle trompeuse apparence vous avez été déçus; par où vous avez commencé à vous détromper; par quelle miséricorde Dieu vous a tirés de l'erreur, et la joie que vous ressentez en vous reposant dans l'Église, où vos pères ont servi Dieu et se sont sauvés, d'y trouver votre sûreté, comme les *petits oiseaux* dans leur nid et sous l'aile de leur mère.

C'est dans cet esprit que saint Augustin racontait au peuple de Carthage les erreurs de sa téméraire et présomptueuse jeunesse : comme il y savait raisonner et disputer, mais non encore s'humilier; et comme enfin il fut pris dans de spécieux raisonnements, auxquels il abandonnait son esprit curieux et vain. C'était pourtant sur l'Écriture qu'il raisonnait. « Superbe que j'étais, dit-il [3], je cherchais « dans les Écritures ce qu'on n'y pouvait trouver « que lorsqu'on est humble. Ainsi, je me fermais « à moi-même la porte que je croyais m'ouvrir. « Que vous êtes heureux, poursuivait-il, peuples « catholiques, vous qui vous tenez petits et hum« bles dans le nid où votre foi se doit former et « nourrir; au lieu que moi, malheureux, qui « croyais voler de mes propres ailes, j'ai quitté le « nid, et je suis tombé avant que de pouvoir pren« dre mon vol. Pendant que, jeté à terre, j'allais « être écrasé par les passants, la main miséricor« dieuse de mon Dieu m'a relevé, et m'a remis dans « ce nid » et dans le sein de l'Église d'où je m'étais échappé. Que pouvez-vous représenter de plus affectueux et de plus tendre à ceux qui, prévenus contre l'Église, craignent l'abri sacré *que la foi* y trouve contre les tentations et les *erreurs?*

Lorsque vous travaillez avec nous à ramener nos frères, le discours le plus ordinaire que vous entendrez est, qu'ils souffrent persécution : cette pensée les aigrit et les indispose. La question sera ici de savoir s'ils souffrent pour la justice. S'il y a eu des lois injustes contre les chrétiens, *il y en a* eu aussi, dit saint Augustin [4], de très-justes « contre les païens; il y en a eu contre les Juifs, en« fin il y en a eu contre les hérétiques. » Voulait-on que les princes religieux les laissassent périr en repos, dans leur erreur, sans les réveiller? Et

[1] *Matth.* XXIV, 24, 26. — [2] *Marc.* XIII, 21. — [3] *Luc.* XXI, 8. — [4] *Ibid.* XVIII, 8. — [5] *Matth.* XXIV, 12. — [6] *Luc.* XXI 28. — [7] *Ibid.* XII, 42. — [8] *Rom.* XI, 27. *Is.* LIX, 21.

[1] *Judæ.* 22, 23. — [2] *Serm.* CCXCIV, n° 20, t. V, *col.* 1104. — [3] *Serm.* LI, n° 6, *col.* 286. — [4] *Serm.* LXII, n° 18, *col.* 361.

pourquoi donc ont-ils en main la puissance? L'examen de leur doctrine, dit le même Père [1], a été fait par l'Église : « il a été fait et par le saint-siége « apostolique, et par le jugement des évêques : « *Examen factum est apud apostolicam sedem;* « *factum est in episcopali judicio* : » ils y ont été condamnés en la même forme que toutes les anciennes hérésies. « La leur étant condamnée par les « évêques, il n'y a plus d'examen à faire, et il ne « reste autre chose, sinon, dit saint Augustin, « qu'ils soient réprimés par les puissances chrétien-« nes : *Damnata ergo hæresis ab episcopis, non* « *adhuc examinanda sed coercenda est a potes-* « *tatibus christianis.* » Vous voyez, selon l'ancien ordre de l'Église, ce qui reste à ceux qui ont été condamnés par les évêques. C'est ce que disait ce Père aux pélagiens. Il le disait, il le répétait au dernier ouvrage sur lequel il a fini ses jours; il le disait donc plus que jamais plein d'amour, plein de charité dans le cœur, plein de tendresse pour eux : car c'est là ce qu'on veut porter devant le tribunal de Dieu, lorsqu'on y va comparaître. Revêtez-vous donc envers nos frères errants d'entrailles de miséricorde : tâchez de les faire entrer dans les sentiments et dans le zèle de notre grand roi : la foi où il les presse de retourner, est celle qu'il a trouvée sur le trône depuis Clovis, depuis douze à treize cents ans; celle que saint Remi a prêchée aux Français victorieux; celle que saint Denis et les autres hommes apostoliques avaient annoncée aux anciens peuples de la Gaule, où les successeurs de saint Pierre les ont envoyés. Depuis ce temps, a-t-on dressé une nouvelle Église et un nouvel ordre de pasteurs? N'est-on pas toujours demeuré dans l'Église qui avait saint Pierre et ses successeurs à sa tête? Les rois et les potentats qui ont innové, qui ont changé la religion qu'ils ont trouvée sur le trône, en peuvent-ils dire autant? Pour nous, nous avons encore les temples et les autels que ces grands rois, saint Louis, Charlemagne et leurs prédécesseurs ont érigés. Nous avons les volumes qui ont été entre leurs mains : nous y lisons les mêmes prières que nous faisons encore aujourd'hui; et on ne veut pas que leurs successeurs travaillent à ramener leurs sujets égarés, comme leurs enfants, à la religion sous laquelle cette monarchie a mérité de toutes les nations le glorieux titre de très-chrétienne?

Saint Augustin, que j'aime à citer, comme celui dont le zèle pour le salut des errants a égalé les lumières qu'il avait reçues pour les combattre; à la veille de cette fameuse conférence de Carthage, où la charité de l'Église triompha des donatistes, plus encore que la vérité et la sainteté de sa doctrine, parlait ainsi aux catholiques [2] : Que la douceur règne dans tous vos discours et dans toutes vos actions! « Combien sont doux les médecins pour « faire prendre à leurs malades les remèdes qui les « guérissent! Dites à nos frères : Nous avons assez « disputé, assez plaidé : enfants, par le saint bap-« tême, du même père de famille, finissons enfin « nos procès : vous êtes nos frères; bons ou mau-« vais, voulez-le, ne le voulez pas, vous êtes nos frè-« res. Pourquoi voulez-vous ne le pas être? Il ne « s'agit pas de partager l'héritage, il est à vous « comme à nous; possédons-le en commun : tous « deux ensemble. Pourquoi vouloir demeurer dans « le partage? Le tout est à vous. Si cependant ils « s'emportent contre l'Église et contre vos pasteurs; « c'est l'Église, ce sont vos pasteurs qui vous le de-« mandent eux-mêmes : ne vous fâchez jamais con-« tre eux : ne provoquez point de faibles yeux à se « troubler eux-mêmes. Ils sont durs, dites-vous, ils « ne vous écoutent pas; c'est un effet de la maladie. « Combien en voyons-nous tous les jours qui blas-« phèment contre Dieu même! Il les souffre, il les « attend avec patience; attendez aussi de meilleurs « moments : hâtez ces heureux moments par vos « prières. Je ne vous dis point : Ne leur parlez plus; « mais quand vous ne pourrez leur parler, parlez à « Dieu pour eux, et parlez-lui du fond d'un cœur « où la paix règne. »

Mes chers frères les catholiques, continuait saint Augustin, « quand vous nous voyez disputer pour « vous, priez pour le succès de nos conférences; « aidez-nous par vos jeûnes et par vos aumônes : « donnez ces ailes à vos prières, afin qu'elles mon-« tent jusqu'aux cieux; par ce moyen, vous ferez « plus que nous ne pouvons faire :.... vous agirez « plus utilement par vos prières que nous par nos « discours et par nos conférences. » Demandez à Dieu, pour eux, un amour sincère de la vérité : tout dépend de la droite intention : tous s'en vantent, tous s'imaginent l'avoir; mais combien est subtile la séduction qui nous cache nos intentions à nous-mêmes! Dans l'état où ils se trouvent, disent-ils, tout leur est suspect; et s'ils se sentent portés à nous écouter, ils ne peuvent plus discerner si c'est l'inspiration ou l'intérêt qui les pousse. Mais savent-ils bien si leur fermeté n'est pas un attachement à son sens? Nous rendons ce témoignage à plusieurs d'eux, comme saint Paul le voulait bien rendre aux Israélites qui résistaient à l'Évangile : *Ils ont le zèle de Dieu* : mais savent-ils si c'est bien un *zèle selon la science* [1]; si ce n'est pas plutôt un *zèle amer*, comme l'appelle saint Jacques [2]? Combien en voit-on, qui par un faux zèle, dont on se fait un fantôme de piété dans le cœur, croient rendre service à Dieu en s'opposant à sa vérité? Venez, venez à l'Église, à la promesse, à Jésus-Christ même, qui l'a exprimée en termes si clairs : c'est où je vous appelle dans ce doute. O Dieu! mettez à nos frères dans le fond du cœur une intention qui plaise à vos yeux, afin qu'ils aiment l'unité, non point en paroles, mais en œuvre et en vérité; leur conversion est à ce prix, et nul de ceux qui vous cherchent avec un cœur droit ne manque de vous trouver.

Quand on tâche de les engager à se faire instruire, on trouve dans quelques-uns un langage de docilité qui leur fera dire qu'ils sont prêts à tout écouter,

[1] *Op. imp. cont. Jul. lib.* II, n° 103; *t.* X, *col.* 993. — [2] *Serm.* CCCLVII, *de laud. pac.* n° 4, etc., *col.* 1393 *et seqq.*

[1] *Rom.* X, 2. — [2] *Jac.* III, 14.

et qu'il faut leur donner du temps pour chercher la vérité. On doit louer ce discours, pourvu qu'il soit sincère et de bonne foi. Mais en même temps il faut leur représenter, selon la parole de Jésus-Christ[1], que l'on ne cherche que pour trouver; l'on ne demande que pour obtenir; l'on ne frappe qu'afin qu'il nous soit ouvert. Au reste, Dieu nous rend facile à trouver la voie qui mène à la vie; car il veut notre salut, et n'expose pas ses enfants à des recherches infinies : autrement on pourrait mourir entre deux; et mourir hors de l'Église, dans l'erreur et dans les ténèbres : par où l'on est envoyé, selon la parole de Jésus-Christ, *aux ténèbres extérieures*[2], loin du royaume de Dieu, et de sa lumière éternelle. Pour éviter ce malheur, il faut se hâter de trouver la foi véritable, et prendre pour cela un terme court. Il est vrai que pour élever l'âme chrétienne, Jésus-Christ lui propose des vérités hautes, qui feraient naître mille questions, si on avait à les discuter les unes après les autres; mais aussi pour nous délivrer de cet embarras, qui jetterait les âmes dans un labyrinthe d'où l'on ne sortirait jamais, et mettrait le salut trop en péril, il a tout réduit à un seul point, c'est-à-dire, à bien connaître l'Église, où l'on trouve tout d'un coup toute vérité autant qu'il est nécessaire pour être sauvé. Tout consiste à bien concevoir six lignes de l'Évangile, où Jésus-Christ a promis, en termes simples, précis, et aussi clairs que le soleil, d'être *tous les jours avec les pasteurs de son Église jusques à la fin des siècles.* Il n'y a point là d'examen pénible à l'esprit humain : on n'a besoin que d'écouter, de peser, de goûter parole à parole les promesses du Sauveur du monde. Il faut bien donner quelque temps à l'infirmité et à l'habitude, quand on est élevé dans l'erreur; mais il faut, à la faveur des promesses de l'Église, conclure bientôt, et ne pas être de ceux dont parle saint Paul, qui, pour leur malheur éternel, *veulent toujours apprendre, et qui n'arrivent jamais à la connaissance de la vérité*[3].

Mais voulez-vous gagner les errants, aidez-les principalement par vos bons exemples. Que la présence de Jésus-Christ sur nos autels, fasse dans vos cœurs une impression de respect qui sanctifie votre extérieur. *Que vos tabernacles sont aimables, ô Seigneur des armées! mon cœur y aspire, et est affamé des délices de votre table sacrée*[4]. O Dieu, que ces scandaleuses irrévérences, qui sont le plus grand obstacle à la conversion de nos frères, soient bannies éternellement de votre maison! C'est par là que l'iniquité et les faux réformateurs ont prévalu. *La force leur a été donnée contre le sacrifice perpétuel* qu'ils ont aboli en tant d'endroits, *à cause des péchés du peuple : la vérité est tombée par terre : le sanctuaire a été foulé aux pieds*[5]. Des hommes qui s'aimaient eux-mêmes ont rompu le filet, et se sont faits des sectateurs. Le vain titre de réformation les flatte encore. *Ils ont fait,* c'est-à-dire ils ont réussi pour leur malheur. *Ils ont abattu des forts*, ou qui semblaient l'être : ils ont ébranlé des colonnes, et entraîné des étoiles; mais leur progrès a ses bornes, et ils n'iront pas plus loin que Dieu n'a permis. Il a puni par un même coup les nations de qui il a retiré son saint mystère dont ils abusaient, et ceux dont les artifices en ont dégoûté les peuples ingrats. Humilions-nous sous son juste jugement, et implorons ses miséricordes, afin qu'il rende à sa sainte Église cette grande partie de ses entrailles qui lui a été arrachée.

Cessons de nous étonner qu'il y ait des schismes et des hérésies : nous avons vu pourquoi Dieu les souffre; et, quelque grandes qu'aient été nos pertes, il n'y a jamais que la paille que le vent emporte. Il faut qu'il en soit jeté au dehors, il faut qu'il en demeure au dedans; il faut, dis-je, qu'il y ait de la paille dans l'aire du Seigneur, et des méchants dans son Église. Si l'amas en est grand, aussi sera-t-il jeté dans un grand feu. Cependant, mes frères, la paille croîtra toujours avec le bon grain : plantée sur la même terre, attachée à la même tige, échauffée du même soleil, nourrie par la même pluie, jetée en foule dans la même aire, elle ne sera point portée au même grenier : rendons-nous donc le bon grain de Jésus-Christ. Que nous servirait d'avoir été dans l'Église, et d'en avoir cru les promesses, si nous nous trouvions à la fin (ce qu'à Dieu ne plaise) dans le feu où brûleront les hérétiques et les impies? Plutôt attirons-les, par nos bons exemples, à l'unité, à la vérité, à la paix : et pour ne laisser sur la terre aucun infidèle par notre faute, goûtons véritablement la sainte parole, faisons-en nos chastes et immortelles délices : qu'elle paraisse dans nos mœurs et dans nos pratiques. Que nos frères ne pensent pas que nous les détournions de la lire et de la méditer nuit et jour; au contraire, ils la liront plus utilement et plus agréablement tout ensemble, quand, pour la mieux lire, ils la recevront des mains de l'Église catholique bien entendue et bien expliquée, selon qu'elle l'a toujours été. Ce n'est pas les empêcher de la lire, que de leur apprendre à faire cette lecture avec un esprit docile et soumis, pour s'en servir sans ostentation et dans l'esprit de l'Église, pour la réduire en pratique, et prouver par nos bonnes œuvres, comme disait l'apôtre saint Jacques[1], que la vraie foi est en nous.

SECONDE

INSTRUCTION PASTORALE

SUR

LES PROMESSES DE J.-C. A SON ÉGLISE,

OU RÉPONSE AUX OBJECTIONS D'UN MINISTRE CONTRE LA PREMIÈRE INSTRUCTION

JACQUES-BÉNIGNE, par la permission divine, évêque de Meaux : au clergé et au peuple de notre diocèse, SALUT ET BÉNÉDICTION.

Heureux qui trouve un ami fidèle, et qui an-

[1] *Matth.* VII, 7. — [2] *Ibid.* XXII, 13. — [3] II. *Tim.* III, 7. — [4] *Ps.* LXXXIII, 1. — [5] *Dan.* VIII, 12.

[1] *Jac.* II, 18.

nonce la justice à une oreille attentive[1]! C'est à cette béatitude que j'aspire dans cette Instruction. J'ai proposé dans la précédente les promesses de Jésus-Christ prêt à retourner au ciel, d'où il était venu, pour assurer ses apôtres de la durée éternelle de leur ministère; et j'ai montré que cette promesse, qui rend l'Église infaillible, emporte la décision de toutes les controverses qui sont nées, ou qui pourront naître parmi les fidèles. Les ministres demeurent d'accord que si l'interprétation des paroles de Jésus-Christ est telle que je la propose, ma conséquence est légitime; mais ils soutiennent que je l'ai prise dans mon esprit, et que la promesse de Jésus-Christ n'a pas le sens que nous lui donnons. Il m'est aisé de faire voir le contraire; et si vous voulez m'écouter, mes chers frères, j'espère de la divine miséricorde, de vous rendre la chose évidente. Pourrez-vous me refuser l'audience que je vous demande au nom et pour la gloire de Jésus-Christ? Il s'agit de voir si ce divin Maître aura pu mettre en cinq ou six lignes de son Évangile tant de sagesse, tant de lumière, tant de vérité, qu'il y ait de quoi convertir tous les errants, pourvu seulement qu'ils veulent bien nous prêter une oreille qui écoute, et ne pas fermer volontairement les yeux. Ce discours tend uniquement à la gloire du Sauveur des âmes, et il n'y aura personne qui ne le bénisse, si l'on trouve qu'il ait préparé un remède si efficace aux contestations qui peuvent jamais s'élever parmi ses disciples.

Qu'on ne dise pas que c'est une matière rebattue, et qu'il serait inutile de s'en occuper de nouveau. Point du tout. Un ministre habile vient de publier un livre sous ce titre : *Traités des préjugés faux et légitimes, ou Réponse aux Lettres et Instructions pastorales de quatre prélats : MM. de Noailles, cardinal, archevêque de Paris; Colbert, archevêque de Rouen; Bossuet, évêque de Meaux; et Nesmond, évêque de Montauban : divisé en trois tomes, à Delft, chez Adrien Beman : M. DCCI.*

On serait d'abord effrayé de la longueur de ces trois volumes, d'une impression fort serrée, si on allait se persuader que j'en entreprenne la réfutation entière. Non, mes frères, l'auteur de cette réponse a mis à part ce qui me touche, et c'est à quoi est destiné le livre IV du tome II [2].

Dès le commencement de son ouvrage, il en avertit le lecteur par ces paroles[3] : « Enfin l'Instruction pastorale de M. de Meaux, contenant les promesses que Dieu a faites à l'Église, a paru lorsque l'édition de cet ouvrage était déjà fort avancée. Elle entrait si naturellement dans notre dessein, que nous n'avons pu nous dispenser d'y répondre : » et un peu après : « M. de Meaux sait effectivement choisir ses matières : celle de l'Église lui a paru susceptible de tous les ornements qu'il a voulu lui donner; et si les années ont diminué le feu de son esprit et la vivacité de son style, elles ne l'ont pas éteint. On a tâché de prévenir les effets que l'éloquence et la subtilité de ce prélat pouvaient faire dans l'esprit des peuples, en faisant dans le quatrième livre (du tome II) une discussion assez exacte des avantages qu'il donne à l'Église et à ses pasteurs. »

Ces avantages, que je donne à l'Église et à ses pasteurs, ne sont autres que ceux qui leur sont donnés par Jésus-Christ même, lorsqu'il promet d'être tous les jours avec eux jusqu'à la fin de l'univers. Je m'attache uniquement à ce texte, pour ne point distraire les esprits en diverses considérations. C'est en vain que le ministre insinue que, tout affaibli que je suis par les années, on a encore à se défier de l'éloquence et de la subtilité qu'il m'attribue. Il sait bien, en sa conscience, que cet argument est simple. Il n'y a qu'à considérer avec attention les paroles de Jésus-Christ dans leur tout, et ensuite l'une après l'autre. C'est ce que je ferai dans ce discours, plus uniquement que jamais. Je n'ai ici besoin d'aucuns ornements ni d'aucune subtilité, mais d'une simple déduction des paroles de l'Évangile.

J'avoue que les traités de controverse ont quelque chose de désagréable. S'il ne fallait qu'instruire en simplicité de cœur ceux qui errent apparemment de bonne foi, de tels ouvrages apporteraient une sensible consolation; mais on est contraint de parler contre les ministres, qu'on voudrait pouvoir épargner comme les autres errants, puisqu'enfin ce sont des hommes et des chrétiens; et on serait heureux de ne pas entrer dans les minuties, dans les chicanes, dans les détours artificieux, dont ils chargent leurs écrits. Il n'y a point de bon cœur qui ne souffre dans ces disputes, et qui ne plaigne le temps qu'il y faut donner. Mais comment refuser à la charité ces fâcheuses discussions? Puisque donc on ne peut s'en dispenser sans dénier aux errants le secours dont ils ont besoin, éloignons du moins de ces traités tout esprit d'aigreur; faisons si bien qu'on ne perde pas, s'il se peut, la piste de l'Évangile. C'est à quoi je dois travailler principalement dans ce discours, où je me propose d'en expliquer les promesses fondamentales. Elles consistent en sept ou huit lignes; et afin qu'on ne puisse plus les perdre de vue, je commence par les réciter : « Toute puissance m'est donnée dans le ciel et dans la terre. Allez donc, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé : et voilà, je suis tous les jours avec vous (par cette toute-puissance) jusqu'à la fin du monde [1]. » Si je trouve dans cette promesse, faite aux apôtres et à leurs successeurs, les avantages qui ne leur appartiennent pas, il sera aisé de le remarquer, puisque l'auteur a pris soin de les ramasser dans un livre particulier, qui est le quatrième de son ouvrage, *avec une discussion assez exacte*. Le soin qu'il prend d'avertir son lecteur, qu'il n'écrit point pour les théologiens et pour les savants, et que c'est ici *une pièce destinée au peuple*[2], nous fait entendre quelque chose de simple et de populaire, qui par là doit être aussi très-intelligible. Dieu soit loué! Si l'on tient

[1] *Eccli.* XXV, 12. — [2] *Tom.* II, p. 537. — [3] *Tom.* I, *Avert.* n° 2.

[1] *Matth.* XXVIII, 18, 19, 20. — [2] *Avert.* n° 2.

parole, nous n'avons point à examiner des arguments trop subtils, où le peuple ne comprend rien ; et l'auteur se va renfermer dans les vérités dont tout le monde est capable. Il répète dans le corps du livre[1] : *Nous n'écrivons pas pour les savants, trop versés dans cette matière pour y recevoir instruction ; mais pour un peuple qui a perdu ses livres et l'habitude de parler de ces matières, et d'en entendre parler.* On lui va donc composer un livre, où il retrouve ce qu'il a perdu de plus simple, de plus nécessaire et de plus clair dans les autres. Les savants et les curieux ne sont point appelés à cette dispute : c'est aux peuples qu'on veut montrer la voie du salut, dans les avantages que Jésus-Christ a promis à leurs pasteurs, afin de les diriger, sans péril comme sans discussion, dans les voies de la vérité et du salut éternel. Comme ma preuve dans ce dessein doit être formelle et précise, le peuple le plus ignorant la doit voir sans beaucoup de peine ; mais en même temps si les réponses du ministre ne sont manifestement que de vains détours, elles ne feront que montrer à l'œil la faiblesse de la cause qu'il veut soutenir. Refuser une ou deux heures de temps, ou quelque peu davantage, si la chose le demandait, à la considération d'un passage de l'Évangile, dont le sens est si aisé à entendre, et dont le fruit sera la décision de toutes les controverses, ne serait-ce pas à la fois vouloir s'opposer à son salut éternel, à la gloire de Jésus-Christ, à la vérité des promesses qu'il a faites en termes si clairs à son Église et à ses pasteurs ?

Dès le premier chapitre du livre IV[2], le ministre croit révolter contre moi tous les esprits, en disant : « M. de Meaux réduit tout à un seul point « de connaissance, qui est l'autorité de l'Église. « Tout, dit-il, consiste à bien concevoir six lignes « de l'Évangile, où Jésus-Christ a promis en termes simples, précis, aussi clairs que le soleil, « d'être » tous les jours avec les pasteurs de son Église jusqu'à la fin des siècles[3]. Le ministre s'écrie ici : « Dieu a donc grand tort d'avoir fait de si gros « livres, et de les avoir mis entre les mains de tout « le monde. Six lignes : que dis-je, six lignes? six « mots gravés sur une planche à Rome auraient levé « toutes les difficultés, puisqu'il devait y avoir à « Rome une succession d'hommes infaillibles, et « qu'il n'y a point de curé dans l'Église qui puisse « changer sa doctrine. » N'embrouillons point les matières. Il ne s'agit ni de Rome, ni de l'infaillibilité de ses papes, dont le ministre sait bien que nous n'avons jamais fait un point de foi, ni de celle que le ministre veut imaginer que nous donnons aux curés et aux pasteurs en particulier : il est question de savoir si la sagesse de Jésus-Christ est assez grande pour renfermer en six lignes de quoi trancher tous les doutes par un principe commun et universel. Qui osera contester à Jésus-Christ cet avantage? « Mais, dit-on, si tout est réduit à six « lignes, Dieu a donc grand tort d'avoir fait de si « gros livres : » comme qui dirait : Si après avoir récité deux préceptes de la charité, qui n'ont pas plus de six lignes, Jésus-Christ a prononcé qu'*en ces deux préceptes*, c'est-à-dire, dans ces six lignes, *était renfermée toute la loi et les prophètes*[1] : si saint Paul a poussé plus loin ce mystérieux abrégé, en disant que tout était compris dans ce seul mot, *diliges*, etc.[2] ; pourquoi fatiguer le monde à lire ces gros livres des Écritures, et obliger les prophètes à multiplier leurs prophéties? Si, conformément à cette doctrine, saint Augustin a enseigné que l'Écriture ne commande que la charité et ne défend que la convoitise, pourquoi mettre tant de grands volumes entre les mains des fidèles? Comme donc Dieu a donné un abrégé de toute la doctrine des mœurs, qu'il a comprise en six lignes, ainsi *Jésus-Christ* en a donné un pour ce qui regarde la foi, en comprenant dans six lignes toutes les voies qui nous mènent à la vérité, et ne demandant autre chose sinon que l'on reçoive les enseignements qui se trouveront perpétués dans la succession des pasteurs, avec qui il sera *tous les jours, depuis* les apôtres jusqu'à nous et *jusqu'à la fin du monde.*

Il ne faut donc pas s'étonner que Jésus-Christ ait renfermé en six lignes tant de sagesse, et le remède de tant de maux. Au reste, ce que ce ministre trouve si étrange, n'est pas seulement accordé par les catholiques, mais encore par les protestants. Je n'en connais point parmi eux de plus éclairé que Bullus, prêtre protestant anglais, le défenseur invincible de la divinité du Fils de Dieu, et de la foi de Nicée, contre les sociniens, à qui il oppose, en ces termes, l'autorité infaillible du concile de Nicée : « Si, dit-il[3], dans un article principal, on « s'imagine que tous les pasteurs de l'Église auront « pu tomber dans l'erreur et tromper tous les fidèles, comment pourrait-on défendre la parole de « Jésus-Christ, qui a promis à ses apôtres, et en « leurs personnes à leurs successeurs, *d'être toujours avec eux?* Promesse, poursuit ce docteur, « qui ne serait pas véritable ; puisque les apôtres ne « devaient pas vivre si longtemps, n'était que leurs « successeurs sont ici compris en la personne des « apôtres mêmes. » Voilà donc manifestement l'Église et son concile infaillible, et son infaillibilité établie sur la promesse de Jésus-Christ entendue selon nos maximes. Si l'on dit que c'est là produire en témoignage un particulier protestant, *qui parle* contre les principes de sa religion, c'est *ce qui fait* voir que ce n'est pas nous qui inspirons de tels sentiments, mais qu'on les prend dans le fond commun du christianisme, quand on combat naturellement pour la vérité, comme faisait ce savant auteur contre ses ennemis les plus dangereux.

Mais ce n'est plus un particulier, c'est tout un synode, qui oppose aux remontrants, lorsqu'ils rejetaient l'autorité des synodes qu'on assemblait contre eux : que « Jésus-Christ, qui avait promis « à ses apôtres l'esprit de vérité, avait aussi promis « à son Église d'être toujours avec elle ; » d'où il

[1] *Tom.* I, c. 2, n° 1, p. 125. — [2] *Tom.* II, *liv.* IV, n° 13, p. 563. — [3] *Matth.* XXVIII, 20.

[1] *Matth.* XXII, 40. — [2] *Rom.* XIII, 9. — [3] *Bull. Def. fid. Nic. proœm.* n° 1.

tire cette conséquence : que « lorsqu'il s'assemble« rait, de plusieurs pays, des pasteurs, pour déci« der, selon la parole de Dieu, ce qu'il faudrait en« seigner dans les Églises, il fallait avec une ferme « confiance se persuader que Jésus-Christ serait « avec eux selon sa promesse[1]. » C'est un synode qui parle; il n'est que provincial, je l'avoue : mais il est lu et approuvé par le synode de Dordrect, où toute la réforme était assemblée, sans en excepter aucun pays; en sorte qu'on l'appelait le synode *comme œcuménique* de Dordrect. Qui leur inspirait ce langage, si contraire aux maximes de leur religion? D'où leur venait cette ferme confiance : confiance *selon la promesse*, et par conséquent, selon l'expression de saint Paul[2], confiance selon la foi, plus inébranlable que les fondements de la terre, quoique soutenue du doigt de Dieu? C'est que les hommes se trouvent souvent imprimés de certaines vérités fortes qu'ils ne suivent pas. Ils posent le principe; ils ne peuvent soutenir la conséquence. Les philosophes connaissent le pouvoir immense de Dieu : ils n'ont pas la force de l'adorer, et se perdent dans leurs pensées. Le Juif croit Michée, qui lui annonce la venue du Christ dans Bethléem[3]; il n'a pas le courage de s'élever à sa naissance éternelle avec le même prophète. Notre ministre demeure d'accord qu'il « ne faut jamais quitter l'É« glise de Dieu. Où est, dit-il[4], l'homme assez « fou, pour contester qu'on ne doive toujours de« meurer dans l'Église de Dieu? Il vaudrait autant « demander s'il est permis de se damner. » Voilà de belles paroles, mais qui s'en vont en fumée et se réduisent à rien, si l'on ne fait qu'éluder toutes les expressions des promesses faites à l'Église, pour en venir à conclure qu'*on se peut sauver dans le schisme*[5], loin de vouloir demeurer dans l'Église de Dieu, comme la suite le fera paraître.

Mais il faut considérer d'abord comme le ministre incidente sur chaque parole des promesses de Jésus-Christ. Répétons-les donc encore une fois; et n'oublions pas, sur toutes choses, qu'elles commencent par ces termes, qui sont l'âme et le soutien de tout le discours : *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et dans la terre;* ce qu'il continue en cette sorte : *Allez donc* avec la foi et la certitude que doit inspirer un tel secours; *allez, enseignez les nations, et les baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé : et voilà, je suis avec vous*, par cette toute-puissance à laquelle rien n'est impossible, *je suis*, dis-je, *avec vous; j'y suis tous les jours jusqu'à la fin du monde*[6]. Osez tout, entreprenez tout, allez par toute la terre y attaquer toutes les erreurs : ne donnez de bornes à votre entreprise ni dans les lieux ni dans les temps : votre parole ne sera jamais sans effet : *je suis avec vous;* le monde ne pourra vous abattre : le temps, ce grand destructeur de tous les ouvrages des hommes, ne vous anéantira pas; *je suis avec vous*, moi le Tout-Puissant, dès aujourd'hui, *tous les jours, et jusqu'à la fin du monde.*

Ces paroles portent la lumière jusque dans les cœurs les plus ignorants : embrouillons-les donc, disent vos ministres. C'est ce que va entreprendre, avec plus d'adresse que jamais, celui qui m'attaque; et voici par où il commence : « M. de Meaux, qui sou« tient que ces deux mots, *Je suis avec vous*, sont « simples, précis, clairs comme le soleil, et qu'ils « n'ont besoin d'aucun commentaire, est obligé d'y en « faire un, dans lequel il insère ses préjugés, et fait « dire à Jésus-Christ ce qui lui plaît[1]. » Voyons, lisons, examinons s'il y a un seul mot du mien dans ce qu'il appelle mon commentaire. « Il y trouve (M. « de Meaux) une Église toujours visible, comme « une chose qui est sortie avec emphase de la bou« che de Jésus-Christ. » Laissons l'emphase qu'il ajoute, et voyons si j'explique bien les paroles du Fils de Dieu : « Il ne faut pas demander (c'est ainsi, « dit-il, que M. de Meaux fait parler ce divin Maî« tre) si le nouveau corps, la nouvelle congréga« tion, c'est-à-dire, la nouvelle Église que je vous « ordonne de former, sera visible, étant, comme « elle le doit être, composée de ceux qui donnent « les sacrements et de ceux qui les reçoivent. Ce« pendant, poursuit le ministre, Jésus-Christ n'a « rien dit de semblable. » Il n'a rien dit de semblable, mes frères? L'a-t-on pu penser, que la distinction expresse de ceux qui enseignent et de ceux qui sont enseignés, de ceux qui baptisent et de ceux qui sont baptisés, n'eût rien de semblable à une Église visible? A quoi donc est-elle semblable? A une Église invisible? La fausseté saute aux yeux. La prédication de la parole est comprise, en termes formels, sous cette expression, *enseignez;* l'administration des sacrements n'est pas moins évidemment contenue sous le baptême, qui en est la porte : ce sont là les caractères propres et essentiels qui rendent l'Église visible : tous les chrétiens, sans en excepter les protestants, l'entendent ainsi. C'est donc ici une chose qui non-seulement est semblable à l'Église visible, mais qui est l'Église visible elle-même.

Passons, et écoutons le ministre. « M. de Meaux « trouve encore ici l'Église composée de toutes les « nations, jusqu'à la fin des siècles[2]. » Eh! de quoi sera donc formée, d'où sera tirée, de qui sera composée cette Église, dont les pasteurs ont reçu cet ordre : *Allez par tout le monde, prêchez l'Évangile à toute créature*[3] : et encore, *allez, enseignez toutes les nations*[4]? Mais, direz-vous, il n'exprime pas que l'Église, qu'il a désignée par ces paroles, sera jusqu'à la fin composée de toutes les nations. Non, sans doute : il ne dit pas, non plus que moi, que toutes les nations y seront toujours actuellement rassemblées; mais les apôtres et leurs successeurs ne cesseront de prêcher et d'annoncer l'Évangile à toutes les nations, au sens que saint Paul disait, après le Psalmiste : *Le bruit que fait leur prédica-*

[1] *Syn. Delph. Act. Dord.* p. 66. — [2] *Rom.* IV, 13, 16, 19, 20, *etc.* — [3] *Mich.* V, 2. — [4] *Avert.* n. 3. — [5] Ci-dessous. — [6] *Matth.* XXVIII, 18, 19, 20.

[1] *T.* II, *l.* IV, *c.* 2, *n.* 3, *p.* 559. — [2] *Ibid.* — [3] *Marc.* XIV, 15. — [4] *Matth.* XXVIII, 19.

tion (celle des apôtres) *retentit par toute la terre, et la voix s'en fait entendre par tout l'univers* [1]; et encore : *Votre foi est annoncée par tout le monde* [2]; et encore : *L'Évangile est parvenu jusqu'à vous, comme il est dans tout l'univers, et y fructifie, et y croît, comme parmi vous* [3]. Il ne dit pas que tout le monde doive croire à la fois : *Cet Évangile doit être prêché ou sera prêché* (successivement) *par toute la terre, en témoignage à toutes les nations; et après viendra la fin* [4]. C'est Jésus-Christ même qui parle, et il donne à son Église le terme de la fin de l'univers, pour porter à toute la terre la lumière de l'Évangile.

Mais tous croiront-ils ? Non, répond saint Paul [5] : *Tous n'obéissent pas à l'Évangile, selon que dit Isaïe : Seigneur, qui croira les choses que nous avons ouïes ? Mais je dirai : N'ont-ils pas ouï ? puisqu'il est écrit : Le bruit s'en est fait entendre par toute la terre.* S'il y a des particuliers qui ne croient pas à l'Évangile, qui doute qu'il n'y ait aussi des nations, puisqu'on en trouve même, *à qui l'esprit de Jésus ne permet pas de prêcher* [6], durant de certains moments? Allez donc chicaner saint Paul, et Jésus-Christ même, et alléguez-leur la Chine, comme vous faites sans cesse, et, si vous voulez, les terres australes, pour leur disputer la prédication écoutée par toute la terre. Tout le monde, malgré vous, entendra toujours ce langage populaire qui explique *par toute la terre* le monde connu, et dans ce monde connu une partie éclatante et considérable de ce grand tout; en sorte qu'il sera toujours véritable que ce sera de ce monde que l'Église demeurera toujours composée, et que la fin du monde la trouvera *enseignant et baptisant les nations*, et recueillant de chaque contrée ceux que Dieu lui voudra donner.

Voilà ce commentaire chimérique qu'on m'accuse de faire à ma fantaisie des promesses de Jésus-Christ; quand je n'allègue que saint Paul et Jésus-Christ lui-même, pour les expliquer. Mais voici encore une autre partie de ce commentaire des promesses de l'Évangile : « M. de Meaux y « trouve une Église qui subsistera rangée sous un « même gouvernement, c'est-à-dire sous l'autorité « des mêmes pasteurs; » à quoi le ministre ajoute, en insultant : « Le simple ne voyait point cela dans « le texte de saint Matthieu [7] : » comme qui dirait, Le simple n'y voyait pas que le troupeau serait gouverné par les enseignements des apôtres, à qui il est dit : *Allez, enseignez, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé.* Le simple ne voyait pas que c'est là le gouvernement ecclésiastique ; le simple ne voyait pas que toute l'autorité des pasteurs devait consister à donner les sacrements, ou bien à les refuser aux indignes, selon qu'ils écouteraient ou qu'ils n'écouteraient pas la prédication de leurs pasteurs; ce que ce même ministre conclut enfin par cette amère raillerie : « Le peuple « ne voyait pas toutes ces choses : il avait besoin d'un « autre soleil (c'est-à-dire de M. de Meaux) pour « l'éclairer, et pour lui découvrir ce qui est plus clair « que le soleil [1]. » Il fallait un *nouveau soleil* pour apprendre au peuple, que partout où il y a prédication, sacrement, gouvernement ecclésiastique, il y a une Église visible à qui appartiennent les promesses, puisque c'est à elle, en termes formels, qu'elles sont adressées par le Sauveur du monde.

Mais écoutons encore où le ministre se réduit : « Pesons, dit-il [2], toutes les paroles de Jésus-« Christ, comme M. de Meaux les a pesées, et « par ce moyen nous en découvrirons le sens et « la vérité. » C'est là, mes frères, ce que je prétends; et puisque votre ministre le prétend aussi, c'est pour lui que je vous demande une audience particulière.

« Premièrement, M. de Meaux borne cette pro-« messe aux pasteurs de son Église, quoiqu'elle « soit commune à tous les fidèles, avec lesquels « Jésus-Christ sera jusqu'à la consommation des « siècles. » Il produit saint Hilaire et saint Chrysostôme, et se donne la peine de prouver ce que personne ne contesta jamais. Quand *j'ai dit que la* promesse de Jésus-Christ s'adressait directement aux pasteurs, j'ai pour garant Jésus-Christ, qui leur dit lui-même, *enseignez et baptisez.* Il parle donc directement à ceux qu'il a préposés à la prédication et à l'administration des sacrements. Mais tout cela est fait pour le peuple : *Tout est à vous*, dit saint Paul [3], *soit Paul, soit Céphas, soit Apollon.* Nous ne sommes que les ministres de votre salut, dont la dispensation nous est commise. Jésus-Christ est avec les apôtres pour le profit des fidèles, les fidèles sont donc compris dans la promesse : *Je vous prie*, dit-il [4], *mon Père, non-seulement pour ceux-ci*, c'est-à-dire pour mes apôtres, *mais encore pour tous ceux qui croiront en moi par leur parole.* On voit qu'il prie pour les fidèles, en les attachant aux apôtres. On n'a pas besoin d'alléguer saint Hilaire ni saint Chrysostôme; la chose parle d'elle-même; et le profit des fidèles sous le ministère marque clairement la part qu'ils ont à la promesse, encore qu'elle se trouve directement adressée à leurs pasteurs, comme il fallait pour établir l'autorité aussi bien que l'éternité de leur ministère.

Écoutez donc les paroles, et prenez l'esprit et l'intention des promesses de Jésus-Christ : *Je suis avec vous*, qui enseignez, qui administrez les sacrements, et qui gouvernez par ce moyen le peuple fidèle : *Je suis avec vous*, et votre ministère subsistera : *Je suis avec vous*, et je bénirai ce ministère : il sera saint et fructueux, et ne cessera jamais de l'être, parce que je promets, moi qui peux tout; et ma promesse immuable sera tout ensemble l'objet et le soutien de la foi.

Ne croyez donc pas qu'il ne promette que l'extérieur du ministère : c'est bien ce qu'il exprime

[1] *Rom.* x, 18. — [2] *Ibid.* I, 8. — [3] *Col.* I, 6. — [4] *Matth.* XXIV, 14. — [5] *Rom.* x, 16. — [6] *Act.* XVI, 6, 7. — [7] *T.* II, p. 559.

[1] *T.* II, p. 560. — [2] *Ibid.* n. 4, p. 560. — [3] *I. Cor.* III, 22. — [4] *Joan.* XVII, 20.

nommément dans sa promesse; mais l'effet intérieur, les grâces intérieures y sont attachées et renfermées, parce que Jésus-Christ est toujours présent pour donner efficace à sa parole et à ses sacrements, comme il sera plus amplement expliqué en son lieu.

Le ministre poursuit en cette sorte : Jésus-« Christ, le meilleur de tous les interprètes, a fait « la même promesse aux laïques (qu'aux pasteurs), « en leur disant qu'ils demeureront en lui, et lui en « eux. L'union est intime, réciproque, et marque « une durée éternelle. Cependant, quoique Jésus-« Christ ait promis aux fidèles une union éternelle, M. « de Meaux ne voudrait pas soutenir que les laïques « auront toujours une lumière éclatante et une con-« naissance pure de la vérité : et lui qui nous fait « un si grand crime de la justice inamissible et de « la persévérance des saints, devrait avoir conclu « que si Dieu, malgré sa promesse de demeurer « dans les saints, les laisse tomber dans le crime, « et du crime sous la puissance du démon, il peut « aussi laisser son Église dans l'erreur et le vice, « malgré cette parole : *Je suis avec vous*[1].

Il ne faudrait point mêler tant de choses, si l'on voulait éclaircir plutôt qu'embrouiller la question. Surtout il ne faudrait point confondre ensemble la doctrine de l'*inamissibilité de la justice avec celle de la persévérance des saints*, ni avancer, ce qui n'est pas, que je fais un crime de l'une comme de l'autre. La doctrine de la persévérance n'a jamais été révoquée en doute : celle de l'inamissibilité de la justice est particulière aux calvinistes; et par le peu qu'en dit notre ministre, on doit sentir qu'elle est impie. « L'union, dit-il [2], que Jésus-Christ pro-« met aux laïques est intime, réciproque, et d'une « éternelle durée; néanmoins, malgré sa promesse « de demeurer dans les saints, il les laisse tomber « dans le crime, et sous la puissance du démon; « ainsi le laïque en qui Jésus-Christ demeure, avec « qui son union est intime, réciproque, et d'une « éternelle durée, » est en même temps dans le crime, et sous la puissance de l'enfer. En faudrait-il davantage pour quitter une religion où l'on enseigne des absurdités, disons, des impiétés si manifestes?

L'application de l'auteur aux promesses faites à l'Église n'est pas moins étrange; et il faudra dire que par la même raison qu'un particulier peut être, dans le même temps, uni intimement à Jésus-Christ et sous la puissance du démon, par cette même raison la société des pasteurs se trouvera par l'erreur, par la corruption, et enfin en toutes manières, sous la puissance des ténèbres; pendant que *tous les jours, sans interruption, Jésus-Christ sera avec elle. Quelle convention y aura-t-il donc avec Jésus-Christ et Bélial*[3] ? et la réforme est-elle venue pour les concilier ensemble?

Ouvrez les yeux, mes chers frères, et voyez que l'on vous amuse, non-seulement en vous proposant des questions hors de propos, mais encore en sauvant une erreur par une autre, au lieu de les condamner toutes deux. Dieu n'a promis à aucun des saints qu'*il ne perdrait jamais la justice ni l'union intime avec lui*, comme l'ont perdue, du moins pour un temps, un David, un Salomon, un saint Pierre. Dieu n'a promis à aucun des saints, comme il a fait à l'Église entière, d'*être* avec lui *tous les jours*, c'est-à-dire sans la moindre interruption, *et jusqu'à la fin des siècles:* le terme de *la fin des siècles*, qu'il donne à son assistance, dénote l'Église telle qu'elle est en ce monde, visible par toute la terre, à qui il donne pour caractère de sa visibilité la prédication et les sacrements, et lui promet de la conserver *tous les jours* en cet état, tant que l'univers subsistera. A-t-il dit quelque chose de semblable de son union avec aucun saint particulier? Ecoutons : *Vous êtes purs encore*, dit le Sauveur[1]; *demeurez en moi et moi en vous ;* tant que vous serez en moi, je serai en vous : est-ce à dire, vous y serez toujours? Point du tout, puisqu'il vient de dire : *Vous êtes encore purs;* pour insinuer qu'ils cesseraient bientôt de l'être, leur chef en le reniant, et tous en tombant dans l'incrédulité pendant le scandale de la croix. Il poursuit : *Qui demeure en moi et moi en lui, portera beaucoup de fruit*[2] : qui en doute? Mais voulait-il dire que pendant le temps de leur incrédulité *ils dussent demeurer en lui et lui en eux;* et porter des fruits de vie éternelle, pendant qu'au contraire ils ne produisaient que des fruits d'incrédulité et de mort? Le disciple bien-aimé prononce : *Dieu est amour :* et ainsi *quiconque demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu en lui*[3]. Qui ne le sait pas? On y demeure en effet tant qu'on aime d'un vrai amour. Est-ce à dire qu'on *aime* toujours, et qu'on *demeure toujours en Dieu* sans aucune interruption, même en reniant, en maudissant, et en jurant qu'on ne connaît pas Jésus-Christ? Qui osera prononcer un tel blasphème? Reconnaissez donc, encore un coup, que les passages qu'on vous allègue n'ont rien de commun avec celui dont il s'agit, où Dieu promet, sans réserve ni restriction, à son Église visible, à la communion des pasteurs et des troupeaux, d'être avec elle *tous les jours*, et que le monde périra avant qu'il les abandonne.

Et remarquez, mes chers frères, que je ne vous jette ni dans des discours inutiles ou d'une grande recherche, ni dans des questions ou subtiles ou étrangères : seulement je pèse avec vous, parole à parole, les promesses de Jésus-Christ, sans qu'il faille ouvrir d'autres livres que l'Évangile, ou que jusqu'ici il s'y trouve la moindre difficulté. Voyons si votre ministre en use de même.

« M. de Meaux, poursuit-il [4], applique la pro-« messe de Jésus-Christ uniquement aux pasteurs « et aux évêques latins. » On vous amuse, mes frères : je ne distingue dans la promesse ni Latins ni Grecs, et j'y comprends également tous les pasteurs grecs, latins, scythes et barbares, qui succé-

[1] *T.* II, *p.* 560. — [2] *Ibid.* — [3] *II. Cor.* VI, 15.

[1] *Joan.* XV, 3, 4. — [2] *Ibid.* 5. — [3] *I. Joan.* IV, 16. — [4] *T.* II, *n.* 5, *p.* 561.

deront aux apôtres sans aucune interruption, et sans avoir changé leur doctrine par aucun fait positif. Ainsi, ce qu'on dit des Grecs jusqu'ici demeure inutile : il faudra seulement nous souvenir d'examiner en son lieu la foi des Grecs, et s'il est vrai qu'ils n'aient jamais abandonné la succession; ce qui ne regarde ni l'examen ni l'intelligence de la promesse dont il s'agit, considérée en elle-même.

Laissons donc en surséance, pour un peu de temps, ce qui regarde l'application de la promesse ou aux Latins, ou aux Grecs, ou aux autres peuples particuliers, puisqu'il n'en est rien dit dans cette promesse, et continuons à peser les propres paroles qu'elle contient.

« C'est assez parler des personnes, continue votre « ministre[1] : venons au fond. Jésus-Christ promet « à l'Église qu'il sera toujours avec elle : ce terme, « *avec elle*, dit M. de Meaux, marque une protec-« tion assurée et invincible de Dieu : » ce qu'il avoue en disant : « Il a raison jusque-là. » Si j'ai raison jusque-là, je tire deux conséquences : l'une, que l'Église visible sera toujours; l'autre, qu'elle sera attachée aux pasteurs qui prendront la place des apôtres, et que l'erreur y sera toujours exterminée. C'est ici que votre ministre cite ces paroles de mon Instruction : « Ceux qui voudront être en-« seignés de Dieu n'auront qu'à vous croire, comme « ceux qui voudront être baptisés n'auront qu'à « s'adresser à vous[2]. » A cela, quelle réponse? Le ministre avoue que Dieu « peut suppléer à tous nos « besoins par sa présence, quand il veut[3]; mais, « ajoute-t-il, il ne le fait pas toujours. Où est « donc cette protection assurée et invincible, que « j'ai raison de reconnaître dans ces paroles, *Je* « *suis avec vous?* » et comment est-elle assurée, si Dieu pouvant la donner, il ne le veut pas?

Pour montrer que ces paroles, *Je suis avec vous,* emportent une protection assurée autant qu'invincible, j'allègue ce qui fut dit par l'ange à Gédéon : *Vous sauverez Israël, parce que je suis avec vous;* et je produis en même temps plusieurs passages où cette parole, *Je suis avec vous,* marque un effet toujours certain[4]. Le ministre n'a pu le nier, comme on a vu; mais sur l'exemple de Gédéon, il répond deux choses[5]; la première : « Comme tous ceux avec qui Dieu « est, n'ont pas la force de Gédéon pour tuer mi-« raculeusement six vingt mille hommes dans une « bataille; ainsi, quoique Dieu soit avec les succes-« seurs des apôtres, il ne s'ensuit pas qu'ils doivent « étendre comme eux l'Église jusqu'au bout du « monde, ni avoir la même autorité qu'eux. » C'est la première réponse; voici la seconde : « Comme la « présence de Dieu, qui était avec Gédéon, ne l'em-« pêcha pas de faire un éphod, après lequel Israël « idolâtra, ce qui fut un lacet à sa maison[6]; ainsi la « présence de Dieu dans l'Eglise n'empêche pas « que ses principaux chefs n'introduisent en certains « lieux l'erreur, et ne rendent l'Église très-obscure « par leur idolâtrie. » Vous le voyez, mes chers frères, il n'a pas osé pousser à bout sa conséquence. Pour la tirer tout entière, il devait conclure que tous les pasteurs pourraient tomber dans l'idolâtrie : il n'a osé le conclure que des principaux. Il devait encore conclure que *toute l'Église devait être obscure par l'idolâtrie :* il a évité ce blasphème, qui ferait horreur, et n'ose livrer à l'idolâtrie *que de certains lieux ;* ce qui n'empêcherait pas la pureté du culte dans le gros. Il a donc lui-même senti la défectuosité manifeste de son principe, qu'il n'a osé pousser à bout. Mais, quoi qu'il en soit, ses deux réponses vont tomber sans ressource par un seul mot.

Cette parole, *Je suis avec vous,* n'emporte de *garde assurée* et de *protection invincible,* que dans l'effet pour lequel Dieu l'a prononcée, et pour lequel il a promis d'être avec nous. C'était à l'effet de défaire les Madianites, et d'en délivrer Israël, que Dieu était avec Gédéon : aussi cet effet n'a-t-il pas manqué, et les Madianites ont été taillés en pièces par ce capitaine. C'était aussi à l'effet d'enseigner la vérité et d'administrer les sacrements, que Jésus-Christ devait être *tous les jours et jusqu'à la fin du monde* avec ses apôtres et leurs successeurs : cet effet est donc celui qui n'a pu manquer; autrement il ne sert de rien d'avoir avec soi le Tout-Puissant, si l'on peut perdre l'effet pour lequel il assure qu'il y est, et qu'il y sera toujours. Appliquons la même chose à l'éphod érigé par Gédéon; l'effet de cette promesse, *Je suis avec vous,* était accompli par la défaite des Madianites, pour laquelle elle était donnée : l'éphod qui vient si longtemps après, n'appartient pas à cette promesse; et le ministre, qui nous le produit, abuse trop visiblement de votre créance.

« M. de Meaux, poursuit le ministre[1], devait re-« marquer que Dieu avait promis à l'Église judaï-« que d'être éternellement avec elle, d'y mettre son « nom à jamais; et néanmoins que cette présence « n'a pas empêché ni sa ruine, ni que, pendant « qu'elle a duré, il n'y ait eu des abominations et « des idolâtries jusque dans le temple, et que les « prêtres et les sacrificateurs ne se soient corrom-« pus. »

Pour procéder nettement, je distingue ici deux difficultés : l'une qu'on tire de la ruine de l'Église judaïque, et l'autre qu'on tire de sa corruption pendant qu'elle subsistait.

Pour la ruine, il est vrai que Dieu avait dit : qu'*il mettrait son nom à jamais dans le temple de Salomon; et,* ce qu'il y a de plus fort, qu'*il y aurait tous les jours ses yeux et son cœur :* promesse qui ne paraît pas de moindre étendue que celle de Jésus-Christ dont nous parlons. Voilà du moins l'argument de votre ministre dans toute sa force. Remarquez pourtant, mes chers frères, qu'il n'a osé citer ce passage entier, de peur d'y trouver sa confusion. Lisons-le donc tel qu'il est[2] :

[1] T. II, lib. IV, cap. 3, n° 1, p. 566. — [2] I. Instr. past. — [3] Ibid. — [4] Ibid. — [5] T. II, p. 567, 568. — [6] Judic. VI.

[1] Tom. II, p. 567, etc. 674, etc. — [2] III. Reg. IX, 3 et seq. I. Par. VII, 15, 16.

« Je mettrai mon nom à jamais dans cette maison, « et j'y aurai tous les jours mes yeux et mon cœur. « Si tu marches dans mes voies, comme a fait ton « père David, j'établirai ton trône à jamais. Si au « contraire vous et vos enfants cessez de me sui« vre, et adorez des dieux étrangers, j'arracherai « Israël de la terre que je leur ai donnée, et je re« jetterai de devant ma face le temple que j'ai con« sacré à mon nom; en sorte qu'Israël sera la risée « et la fable de tout l'univers, et que ce temple sera « en exemple à tous les peuples du monde. » On vous a tu, mes chers frères, la condition expressément apposée à la promesse de la Synagogue : et vous ne voulez pas voir la différence entre cette promesse absolue, *et voilà, je suis avec vous tous les jours*, et celle-ci, *j'y serai, si vous faites bien!*

Votre ministre objecte souvent : Quoi donc! ne faudra-t-il point quitter l'Église, si elle tombe dans l'idolâtrie et dans l'erreur? Autre illusion; puisque c'est là précisément ce qui est exclu comme impossible par cette promesse absolue, *Je suis avec vous tous les jours* : étant choses visiblement incompatibles, et que Jésus-Christ soit *avec elle tous les jours*, et qu'elle soit quelque jour livrée à l'idolâtrie et à l'erreur, avec lesquelles Jésus-Christ ne demeure pas.

Et pour parler plus à fond, sans nous jeter néanmoins dans des discussions embarrassantes, est-il possible, mes frères, que vous ne vouliez pas voir que l'Église judaïque ou la Synagogue par sa condition devait tomber; au lieu qu'au contraire l'Église de Jésus-Christ par sa condition devait subsister à jamais, malgré les efforts de l'enfer? La chose ne reçoit pas de difficulté. *Dieu promet un nouveau Testament : donc le premier devait vieillir et être aboli,* conclut saint Paul[1]. *Dieu promet en Jésus-Christ un nouveau sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech :* donc il promet en même temps l'abolition de la loi; puisque, selon le même saint Paul, *la loi doit passer en même temps que le sacerdoce*[2]. Jésus-Christ a lui-même prononcé, selon la prophétie de David, que *la pierre qui devait faire la tête du coin, devait être auparavant rejetée par les Juifs*[3] : d'où il devait arriver qu'il serait contraint de leur ôter la vigne, et de la donner à d'autres ouvriers[4]. Jésus-Christ a vu aussi dans Daniel l'*abomination de la désolation dans le lieu saint : et,* dit-il[5], *que celui qui lit entende,* afin qu'on soit attentif à ce grand mystère. Dans ce mystère était compris le *meurtre du Christ* par les Juifs; et après ce meurtre, l'*entière dissipation de tout ce peuple, avec l'abomination et la désolation jusqu'à la fin*[6]. Y a-t-il donc un aveuglement pareil à celui de régler les promesses faites à l'Église par celles de la Synagogue, et de ne vouloir jamais reconnaître, ni mettre de différence entre celle dont Dieu se retire, et celle à qui il proteste qu'il est toujours avec elle : entre celle à qui il dit, *Je suis avec vous jusqu'à la fin*, et celle dont il est écrit : *La désolation jusqu'à la fin demeure sur elle?*

Voilà une claire résolution de l'argument que l'on tire de la ruine de la Synagogue. Mais on a objecté, en second lieu, que du moins Dieu était présent dans l'Église judaïque tant qu'elle devait subsister, et néanmoins que « cette présence n'a pas « empêché que, pendant le temps qu'elle a duré, il « n'y ait eu des idolâtries et des abominations jus« que dans le temple, et que les prêtres et les sa« crificateurs ne se soient corrompus[1]. » Voilà sans doute votre argument le plus spécieux : mais ouvrez les yeux, mes chers frères, et voyez avec quelle précision nous y répondons par cette seule demande.

Veut-on que l'Église judaïque ait été dans ces obscurcissements tellement abandonnée, que Dieu ne lui laissât aucune visibilité, en sorte qu'on la perdît de vue, et que le fidèle ne sût plus à quoi se prendre dans sa communion? C'est ce qu'il faudrait prouver, et c'est en effet la prétention des ministres. Mais elle est directement opposée à la parole de Dieu. Il n'y a qu'à l'écouter dans Jérémie, où il dit : « Depuis le temps que je vous ai tirés de l'É« gypte jusqu'à ce jour, je n'ai cessé d'avertir vos « pères par un témoignage public, en me levant pen« dant la nuit et dès le matin, et leur envoyant mes « serviteurs les prophètes; et ils n'ont pas écou« té[2]. » Dieu se compare à un maître vigilant, ou, si vous voulez, à cette femme des Proverbes *qui se relève la nuit, sans laisser éteindre sa lampe*[3], pour mettre à la main d'un chacun de ses domestiques en particulier, et par un soin manifeste, la *nourriture convenable*. Il répète sept ou huit fois cette parole, pour l'inculquer davantage; et il prend son peuple à témoin qu'il ne leur a jamais manqué, pas même à l'extérieur : et vous voulez qu'à l'extérieur le fidèle qui cherche l'Église ne sache durant certains temps à quoi se prendre, non plus qu'un pilote dérouté pour qui ne luit plus l'astre qui doit conduire sa navigation!

Ne voyez-vous pas que Dieu, non content de leur avoir une fois donné la loi, se lève encore la nuit, tous les jours, et dès le matin, pour leur envoyer ses prophètes? Et ne dites pas que ce ministère des prophètes était extraordinaire, ou qu'il n'était pas continu parmi les Juifs. Car c'est démentir l'Écriture et Dieu même, qui les assure que *depuis le temps qu'il les a retirés de l'Égypte jusqu'à ce jour*[4], il n'a cessé de les envoyer, ni de parler à son peuple publiquement, nuit et jour; en sorte que rien n'a manqué à leur instruction : et vous voulez qu'il soit moins soigneux de l'Église chrétienne, après qu'il l'a assemblée par le sang de son Fils et qu'il l'a affermie par ses promesses! Remarquez encore que ce ministère des prophètes, bien qu'extraordinaire, était ordinaire en ce temps, et jusqu'après le retour de la captivité; puisqu'on

[1] *Hebr.* VIII, 8, 9 *et seq.* — [2] *Ibid.* VII, 12. — [3] *Matth.* XXI, 42. — [4] *Ibid.* 40, 41. — [5] *Ibid.* XXIV, 15. — [6] *Dan.* IX, 26, 27.

[1] *T.* II, *p.* 567, 568. — [2] *Jer.* VII, 13, 15. XI, 7. XXV, 3, 4. XXVI, 5. XXIX, 19. XXXV, 14, 15. — [3] *Prov.* XXXI. 15, 18. — [4] *Jerem.* VII, 13, 15. XI, 7. XXV, 3, 4. XXVI, 5. XXIX, 19. XXXV, 14, 15.

voit partout la congrégation, le corps, la société, les habitations des prophètes et de leurs enfants, et que ceux qui les voulaient contrefaire, s'ingérant par eux-mêmes dans le ministère prophétique, étaient confondus sur l'heure par les vrais prophètes du Seigneur, comme Hananias par Jérémie[1].

Pour comble de conviction, il faut ajouter qu'à ce ministère extraordinaire, quoique continu, des prophètes, Dieu n'a jamais cessé de joindre le ministère ordinaire du sacerdoce établi par Moïse; et on ne peut le nier sans démentir Ezéchiel, qui a prononcé ces paroles : « Les sacrificateurs et les lé« vites enfants de Sadoc, qui ont gardé les céré« monies de mon sanctuaire pendant l'erreur des « enfants d'Israël, seront toujours devant ma face[2]. » Pesez ces mots, *qui ont gardé* et mis en pratique *les cérémonies de mon sanctuaire,* et ce qu'on appelle le droit lévitique et sacerdotal : et encore : « Le sanctuaire sera dans la possession des enfants « de Sadoc, qui ont gardé mes cérémonies durant « l'erreur des autres lévites et des enfants d'Is« raël[3] » : et vous voulez que durant ce temps le culte fût aboli!

Remarquez que le sacerdoce d'Aaron était éternel et ne devait jamais discontinuer, jusqu'à ce que fût venu le temps destiné à sa translation marquée par saint Paul, comme on a vu. Outre cette promesse générale, Dieu avait dit en particulier *à Phinées, fils d'Eléazar, fils d'Aaron : Je fais avec lui, et avec sa race, le pacte d'un sacerdoce éternel*[4]. On voit bien qu'il faut toujours sous-entendre une éternité telle qu'elle pouvait convenir à une loi qui par sa constitution devait tomber, comme la loi l'exprime elle-même. Dieu avait encore promis du temps d'Héli et de ses enfants : *Je susciterai un sacrificateur, et je lui édifierai une maison fidèle ; et il marchera tous les jours devant mon Christ*[5] : pour marquer que le sacerdoce ne souffrirait point d'interruption dans tous les temps pour lesquels il était établi.

L'effet suivit la promesse : et non-seulement la race d'Aaron, où le sacerdoce était attaché, ne défaillit pas; mais le Saint-Esprit nous assure que l'observance du culte public demeura dans les plus illustres des pontifes et dans la race de Sadoc, qui servait dès le temps de David et sous Salomon : et vous dites indéfiniment que les sacrificateurs étaient corrompus.

On ne lit en aucun endroit, que la circoncision, qui mettait les Juifs et leurs enfants sous le joug de la loi, ni les autres cérémonies du temple, aient cessé. Les prophètes ne s'en plaignent pas; ni que rien leur eût manqué dans les sacrements de l'ancien peuple.

C'est dans les temps du plus grand obscurcissement, et sous Achaz même, qu'Isaïe a prophétisé, comme le porte l'intitulation de sa prophétie[6].

[1] *Jerem.* XXVIII, 15, 16, 17. — [2] *Ezech.* XLIV, 15. — [3] *Ibid.* XLVIII, 11. — [4] *Num.* XXV, 11, 12, 13. — [5] I. *Reg.* II, 35. — [6] *Is.* I, 1.

C'est dans un autre pareil obscurcissement que Jérémie et Ezéchiel prophétisaient, unis aux prêtres, étant prêtres eux-mêmes. Le ministère ordinaire subsistait toujours. Les prophètes n'ont jamais fait de séparation, et au contraire ils ralliaient tous les gens de bien dans l'observance du culte public et extérieur.

Où veut-on que se prononçassent ces jugements solennels contre les rois impies, comme un Achaz, un Manassès et les autres, où l'on condamnait leur mémoire en les privant de la sépulture royale, et Manassès même malgré sa pénitence, à cause du scandale horrible qu'il avait causé? qui, dis-je, prononçait ces jugements si soigneusement marqués dans l'Écriture[1], s'il n'y avait pas dans l'Église un tribunal révéré de toute la nation, où la religion prévalait après les règnes les plus impies?

Voilà des faits, et des faits illustres, et des faits plus éclatants que le soleil, qui font voir qu'au milieu de la défection qui semblait comme universelle, et au milieu de la violence de quelques rois qui empêchaient autant qu'ils pouvaient le culte de Dieu, il subsistait malgré eux, et que la vérité se faisait sentir dans le ministère public. Ne dites donc pas, avec votre ministre[2], que « l'Église était réduite « à un petit nombre de fidèles qu'on pouvait à peine « distinguer de la génération tortue et perverse. » Car quel veut-on qu'ait été *ce sang innocent que Manassès fit regorger dans Jérusalem*[3]? Ce sang innocent, était-ce un sang idolâtre; était-ce le sang de ceux qui se laissaient corrompre par les séductions de ce prince, ou le sang de ceux qui résistaient à ses volontés, et combattaient jusqu'à la mort pour la religion et pour le vrai culte, du nombre desquels on tient que fut Isaïe? Et quoi qu'il en soit pour ce dernier fait, n'est-il pas constant que dans le temps du plus grand obscurcissement, c'est-à-dire, sous Manassès, ce n'était pas le sang d'*un petit nombre de fidèles* que ce prince impie répandit, puisqu'il est écrit expressément qu'*il en remplit Jérusalem, et qu'elle en avait jusqu'à la gorge*[4] : et on vous dit qu'on ne savait plus où était l'Église, et qu'on l'avait perdue de vue.

Voici pourtant votre dernier retranchement : c'est d'en appeler au temps de Jésus-Christ, « où « l'Église se voyait réduite à un petit nombre de « fidèles qu'on ne pouvait plus distinguer qu'avec « peine au milieu de la génération tortue et per« verse. Cela, dit-il[5], arriva du temps de Jésus« Christ. » Ce sont les propres paroles de votre ministre. Mais l'Évangile le dément en termes formels; et quoique le moment fût venu où l'Église judaïque allait être réprouvée, Jésus-Christ, par l'autorité que lui donnaient tant de miracles, qui ne laissaient aucune excuse aux incrédules, lui conserva jusqu'au bout le caractère de sa visibilité : en sorte qu'elle ne fut jamais plus reconnaissable.

En effet, il reconnut dans Jérusalem le siége de la religion, en l'appelant *la ville du grand roi*[6]. Le zèle qu'il eut pour le temple, dont il chassa les

[1] II. *Par* XXVIII, 27. XXXIII, 20. — [2] *T.* II, *p.* 568. — [3] IV *Reg.* XXI, 16. — [4] *Ibid.* — [5] *T.* II, *p.* 568. — [6] *Matth.* V, 35.

profanateurs[1], démontra la sainteté de cette maison jusqu'à la veille de sa ruine, et de l'abomination qu'il reconnaissait devoir être bientôt dans le lieu saint.

Il reconnut la vérité du sacerdoce dans la Synagogue, lorsqu'il y envoya les lépreux qu'il avait guéris : *Allez*, dit-il [2], *montrez-vous aux prêtres*.

Il fit porter honneur, jusqu'à la fin, à la chaire de Moïse ; et deux jours devant la sentence qui le condamnait à mort, il disait encore : *Les docteurs de la loi et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse* (à cause qu'ils composaient le conseil ordinaire de la nation) ; *faites donc ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils font*[3] : où il fait deux choses : l'une, de déclarer cette chaire pure jusqu'alors des erreurs courantes parmi les docteurs, qu'elle n'avait point passées en dogme ; l'autre, d'établir la maxime sur laquelle roule la religion, et le remède perpétuel contre tous les schismes : que la corruption des particuliers laisse en son entier l'autorité de la chaire.

Quoique la sentence de mort qu'on prononça contre lui fût le dernier coup de la réprobation de la Synagogue, il voulut que cette sentence eût quelque chose de plus prophétique, à cause qu'*elle fut prononcée par le pontife de cette année,* comme le remarque saint Jean[4] ; et au moment même que la sentence fut prononcée, il fut fidèle à répondre au pontife qui l'interrogeait juridiquement, *s'il était le Fils de Dieu*[5] : tant il fut soigneux de garder toute bienséance et toute justice, et de conserver, autant qu'il se put, à la chaire qui tombait, tous les caractères de sa visibilité.

Il est vrai qu'il avait pourvu à l'éternité de son culte, et qu'il avait commencé la nouvelle Église visible qui devait durer à jamais, à laquelle il dit aussi bientôt après : *Voilà, je suis avec vous*[6].

Votre ministre continue à éluder ces paroles, en disant, « que le sort de l'Église peut changer « comme celui des royaumes de la terre, et qu'il « suffit que Dieu, dont la présence est intérieure « et spirituelle, donne aux persécutés des consola- « tions et des sentiments de son amour qui les « soutiennent dans les afflictions, parce qu'il suf- « fit, pour accomplir la promesse de Dieu, que « son Église subsiste jusqu'à la fin des siècles ; et « cette Église subsiste dans le petit troupeau com- « me dans la multitude [7]. »

Encore un coup, mes chers frères, on élude la promesse ; on abuse des consolations intérieures et spirituelles, pour exclure la nécessité des soutiens extérieurs de la foi, sans laquelle il n'y a point de consolation ni d'intérieur. Or il a plu à Jésus-Christ d'attacher la foi à la prédication et à la perpétuité du ministère visible. En l'ôtant, on vante inutilement les consolations intérieures, puisqu'on les éteint dans leur source. Ainsi il est inutile d'alléguer le *petit troupeau ;* et l'on ne prouve rien, si l'on ne montre qu'il n'a pas besoin de tenir à la suite perpétuelle du saint ministère : mais, au contraire, qu'il doit agir comme en étant détaché ; ce qui n'est pas expliquer, mais abolir la promesse.

Le ministre tâche d'établir qu'il n'y a nulle conséquence à tirer des apôtres à leurs successeurs, en marquant trois dons dans les premiers qui ne sont point dans les autres, à savoir le don des miracles, le don d'infaillibilité, et le don de sainteté. Il commence par les miracles, en parlant ainsi : « M. de Meaux veut que l'Église jouisse jusqu'à la « fin des siècles précisément des mêmes effets de « la présence de Dieu, et des mêmes priviléges que « les apôtres ; » ce qu'il réfute en cette sorte : « Dieu était avec les apôtres par une présence mi- « raculeuse ; je veux dire qu'il leur donnait la ver- « tu de guérir les malades et de ressusciter les « morts [1]. » C'est là qu'il allègue ces paroles : *Ils chasseront les démons, ils guériront les malades ;* et le reste qu'on peut lire dans saint Marc [2].

Il n'y a qu'un mot à répondre. Ces paroles, et celles-ci de même sens : *Guérissez les malades ; ressuscitez les morts*, etc. [3], appartiennent aux grâces extraordinaires, qui constamment et de l'aveu du ministre même devaient cesser. On les compare avec celles-ci, *enseignez et baptisez*, qui sont du ministère ordinaire de tous les jours et inséparable de l'Église, auquel aussi Jésus-Christ attache, en termes formels, la perpétuelle durée : n'est-ce pas vouloir tout confondre, et peut-on montrer un plus visible dessein de trouver de l'embarras où il n'y en a point?

Il n'y a pas moins d'illusion dans ces paroles : « L'onction intérieure donnée à chacun des apôtres, « qui leur enseignait toute vérité et les rendait tous « infaillibles, était le second effet de la présence « de Dieu. » Ainsi, pour vérifier la promesse, « il « faut que tous les évêques, du moins ceux de l'É- « glise latine, qui ont vécu, ou qui vivront jusqu'à « la fin du monde, soient purs dans la foi et infail- « libles dans la doctrine. » Aussi nous attribue-t-il, en cent endroits de son livre[4], l'erreur de faire infaillibles, comme les apôtres, tous les évêques et tous les curés. Mais la réponse est aisée ; car qui ne voit que, pour accomplir la promesse faite à un corps, on n'est pas astreint à le vérifier dans chaque particulier? C'est assez que le corps subsiste, et que la vérité prévale toujours contre un Arius, contre un Pélage, contre un Nestorius, contre tous les autres errants. Il n'est pas besoin pour cela que tous les évêques soient infaillibles.

Quand Dieu tant de fois a envoyé au combat le camp d'Israël, avec la promesse d'une victoire assurée, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il ne dût jamais périr aucun des combattants ou des chefs ; et quoiqu'il en tombât à droite et à gauche, l'armée était invincible. Il en est ainsi de l'armée que Jésus-Christ a mise en bataille contre les erreurs. Il ne faut pas

[1] *Matth.* XXI, 12. *Joan.* II, 15, 16. — [2] *Matth.* VIII, 4. — [3] *Ibid.* XXIII, 2. — [4] *Joan.* XI, 49, 50, 51. XVIII, 14. — [5] *Matth.* XXVI, 63, 64. — [6] *Matth.* XXVIII, 20. — [7] *Ibid. p.* 569.

[1] *Ibid. p.* 569 *et* 570. — [2] *Marc.* XVI, 17, 18. — [3] *Matth.* X, 8. — [4] *T.* II, *p.* 571 *et p.* 553, 556, 557, 576, 604, 609, 610, 612, 614, 621, 706, 730, *etc.*

prédit dans son Église les scandales que j'ai marqués? Ne voit-on pas dans ces paroles *les filets remplis de poissons de toutes les sortes, bons et mauvais* [1]? *Je borne*, dit-on, *la puissance de Dieu.* Est-ce la borner, que de montrer par l'Évangile, en termes formels, à quoi elle se restreint elle-même? Le ministre le nie-t-il? Il ne le fait, ni ne l'ose. Est-ce là une doctrine douteuse et embarrassante? En vérité, mes chers frères, on vous en impose trop grossièrement, quand on imagine de *tels embarras.*

On demande si Jésus-Christ n'a donc promis que l'extérieur, et s'il ne promet pas en même temps les grâces intérieures et la sainteté dans son Église. La réponse est prompte par le discours précédent. Jésus-Christ influe et au dedans et au dehors : il inspire la sainte parole, et il lui donne son efficace. Quand donc il dit : *Je suis avec vous*, il promet également l'un et l'autre; mais il n'a besoin de parler que du ministère extérieur : parce que c'est à ce ministère qu'il a voulu que la grâce intérieure fût attachée, ainsi qu'il a daigné l'expliquer lui-même. Il y aura donc des scandales dans le royaume de Jésus-Christ, puisqu'il l'a prédit : ces scandales n'empêcheront pas qu'il ne soit avec son Église, et que la vérité, qu'on y prêchera toujours, n'ait son efficace, puisqu'il l'a ainsi promis. La simplicité de cette doctrine ne laisse aucun lieu aux subtilités du ministre.

Mais voici son grand argument [2] : « Si Dieu a « menacé son Église qu'il y aurait des scandales, le « même Dieu lui impose la triste nécessité d'y voir « des hérésies : *Il faut qu'il y ait des hérésies entre vous*, dit saint Paul. » Je réponds : Achevez du moins le passage. Mes chers frères, *il faut qu'il y ait des hérésies, afin que ceux qui sont à l'épreuve parmi vous, soient manifestés* [3]. C'est une épreuve qui opère la manifestation des fidèles, loin de les cacher et de les rendre invisibles. Il faut qu'il naisse des hérésies dans l'Église; mais il faut aussi qu'elles y soient condamnées par ceux qui succéderont aux apôtres pour enseigner et pour baptiser; autrement Jésus-Christ n'est plus avec eux.

On a beau vous répéter cent et cent fois : *Quand le Fils de l'homme viendra, il ne trouvera plus de foi sur la terre.* Car, premièrement, Jésus-Christ n'a point parlé de cette sorte; il a parlé en interrogeant : *Pensez-vous que le Fils de l'homme trouve de la foi?* où il interroge les hommes plutôt sur ce qu'ils peuvent penser, que sur ce qui sera en effet. Et, pour m'expliquer davantage, c'est de votre cru que vous dites : « Il « ne parle point des scandales qui naissent de la « corruption des mœurs; il nous menace positive« ment que la foi s'éteindra, et qu'il n'y en aura « plus sur la terre [4]. »

Il s'adoucit pourtant ailleurs [5]; mais toujours en supposant sans raison qu'il s'agit de la foi catholique : « S'il n'y a, dit-il [1], presque plus de foi, il « faut que les hérésies aient gagné le dessus. » Quelle erreur! Car qui vous a dit qu'il ne parle point de cette foi *qui transporte les montagnes;* de cette foi dont il est écrit : *Ta foi t'a sauvé,* qui se montre par les œuvres; de cette foi qui rend le cœur pur, et qui justifie le pécheur; de cette foi, en un mot, *qui opère par la charité*, selon qu'il est dit en un autre endroit qui regarde comme celui-ci la fin du monde : *Parce que l'iniquité abonde, la charité sera refroidie dans la multitude* [2]? On ne peut nier que ce ne soit là l'exposition des saints Pères [3], et on n'a aucune raison à leur opposer. Tirez maintenant votre conséquence : s'il y a peu de cette foi qui opère par la charité, si alors elle devient rare à comparaison de l'iniquité qui abondera, « il faut que les hérésies aient gagné le « dessus, et que la vérité ait été longtemps op« primée et ensevelie sous les triomphes de l'er« reur [4]. » Vous y ajoutez, le *longtemps;* vous y ajoutez, *la vérité opprimée et ensevelie;* vous y ajoutez, *les triomphes de l'erreur :* vous chargez tout; mais prouvez du moins qu'il y ait un mot dans l'Évangile qui marque l'extinction de la saine doctrine et la victoire de l'erreur. Répondez du moins à quelle Église reviendront les Juifs, si l'Église de Jésus-Christ est ensevelie. Comment est-ce que *la trompette ramassera les élus des quatre vents* [5], s'ils ne sont pas répandus par toute la terre; ou si le nombre en est si petit, à qui dit-on : *Levez la tête quand ces choses commenceront, parce que votre rédemption approche* [6]? est-ce à des invisibles, à des inconnus, que Dieu laissera sans Église, sans société, sans sacrements, sans pasteurs? Il n'y aura plus de prédication, plus de baptême, plus d'eucharistie; et ce mystère où, selon saint Paul, *on annoncera la mort du Fils de Dieu jusqu'à ce qu'il vienne* [7], aura cessé avant sa venue. Où l'Antechrist trouvera-t-il ceux qu'il tâchera de séduire, et qu'il persécutera par toute la terre à toute outrance, si l'on ne sait où ils sont? Ne pourra-t-on plus pratiquer ce commandement de Jésus-Christ : *Dites-le à l'Église* [8], ou bien faudra-t-il le dire à une inconnue? Ne faudra-t-il plus apprendre alors, selon saint Paul, à *édifier par sa bonne vie l'Église, qui est la colonne et l'appui de la vérité* [9]? ou bien cherchera-t-on à édifier une Église qu'on ne verra point? ou si c'est, comme personne n'en peut douter, l'Église visible qu'on tâchera d'édifier, et de se rendre, avec le même apôtre, *la bonne odeur de Jésus-Christ en tout lieu* [10]; la *colonne* sera-t-elle tombée? le *soutien de la vérité* sera-t-il à bas? Mais que deviendra l'ordonnance du grand Père de famille, qui veut *qu'on laisse croître jusqu'à la moisson l'ivraie avec le bon*

[1] *Matth.* XXIII, 47, 48. — [2] *T.* II, *p.* 571, 575, 576. — [3] I. *Cor.* XI, 19. — [4] *T.* II, *p.* 678. — [5] *Ibid. p.* 620, 677, 681, *etc.*

[1] *T.* II, *p.* 575. — [2] *Matth.* XXIV, 12. — [3] *Aug. Epist.* CXIII, *ad Vincent.* n° 33; *t.* II, *col.* 245. *Hieron. Dial. adv. Lucifer. cap.* 6. — [4] *P.* 575. — [5] *Matth.* XXIV, 31. — [6] *Luc.* XXI, 21. — [7] I. *Cor.* XI, 26. — [8] *Matth.* XVIII, 17. — [9] I. *Tim.* II, 15. — [10] I. *Cor.* II, 14, 25.

grain [1]? Remarquez bien, *jusqu'à la moisson* : partout où sera ce bon grain, partout aussi l'ivraie y sera mêlée; et toujours, *jusqu'a la moisson* que Jésus-Christ explique lui-même *la fin du monde* [2], ils croîtront ensemble : ou il faut démentir la parabole. Vraiment vous errez grossièrement, et vous nous faites un tissu de trop de mensonges. Avouez donc à la fin que notre doctrine n'a nul embarras. L'Église aura toujours des saints, parce que toujours et partout on y prêchera la doctrine sainte. La marque pour connaître cette Église, c'est la succession des pasteurs sans interruption, en remontant jusqu'aux apôtres; les vices y abonderont, comme Jésus-Christ l'a prédit : et, quoi que vous puissiez dire, la merveille sera toujours, qu'ils ne la pourront éteindre ni cacher, puisque toujours elle enseignera, et que Jésus-Christ sera toujours avec elle.

C'est ce que le ministre ne veut pas entendre. « M. de Meaux trouve une merveille de la Pro« vidence dans la durée de l'Église, qui subsiste « malgré les vices [3]. » Cette doctrine paraît étrange à mon adversaire, et il la tourne en ridicule par ces paroles : « C'est, en effet, quelque chose « d'étonnant que Dieu aime le vice, et qu'il le « tolère, et que ce ne soit plus un obstacle qui « retarde les effets de sa grâce et la connaissance « infaillible de la vérité. » Écoutez bien, mes chers frères, ce que vous dit votre ministre, et comme il mêle le vrai et le faux pour vous embrouiller l'esprit : *Dieu*, dit-il, *aime le vice et le tolère*. Il est certain qu'il le tolère, il est faux qu'il l'aime; et on confond ces deux choses. Comment l'aime-t-il, si son Eglise, où il le tolère, ne cesse de le condamner publiquement? Est-ce aimer le, vice que de l'empêcher de nuire à la vérité? Vous nous faites dire que *le vice n'est pas un obstacle qui retarde les effets de la grâce*; c'est nous imputer une doctrine que personne n'enseigna jamais : mais vous ajoutez, *le vice ne retarde pas la connaissance infaillible de la vérité*. Si vous disiez, *ne l'empêche pas* dans l'universalité de l'Église, vous auriez raison, et il n'y aurait rien dans ce discours que de glorieux à Dieu et à Jésus-Christ. Il ne faut ni ajouter ni ôter à la promesse; et, soit que les opiniâtres contradictions que les passions déreglées des hommes peuvent exciter dans l'Eglise, retardent ou non la déclaration solennelle de la vérité, Jésus-Christ n'a pas prononcé que l'enfer ne combattra pas, mais qu'*il ne prévaudra pas contre l'Église* [4] : ainsi, vous ne cherchez qu'à nous imposer, qu'à tout confondre; et le faux saute aux yeux dans tout votre discours.

Reprenons donc vos trois arguments : On ne prouve rien, dites-vous, contre les Églises protestantes par ces paroles, *Je suis avec vous*, etc., si l'on ne prouve que Jésus-Christ laisse aux successeurs des apôtres le même don des miracles, ne les fait tous infaillibles, ne les fait tous saints comme les apôtres l'étaient : or cela n'est pas : donc cette promesse ne prouve rien contre les Églises protestantes. Tel est leur raisonnement, comme on vient de voir. Mais j'ai démontré, au contraire, que sans avoir besoin que les pasteurs qui ont succédé aux apôtres soient doués comme eux du don des miracles, comme eux soient tous infaillibles, comme eux soient tous saints, on prouve très-bien que la vérité prévaudra toujours dans le ministère ecclésiastique, et, par conséquent, que ceux-là sont très-condamnables, qui enseignent que ce ministère peut cesser, ou qu'il peut cesser d'enseigner la verité, ou qu'il la faut chercher en d'autres bouches qu'en celles des ministres qu'on trouve établis, qui est ce que j'avais à prouver.

Ainsi, l'idée du ministre ne fait qu'éluder la promesse de Jésus-Christ, en reduisant sa présence à un fait vague et incertain, sur lequel on ne peut jamais être convaincu de faux. Car on réduit Jésus-Christ à être présent *par les consolations intérieures du Saint-Esprit*, que tout le monde, et les faux prophètes *comme les véritables*, peuvent tous également promettre, sans craindre d'être démentis par un fait constant. Mais Jesus-Christ ne parle pas en l'air, à Dieu ne plaise! il adresse manifestement sa parole à ceux qui enseignent et qui administrent les sacrements. Il leur promet donc une présence proportionnee à cet état extérieur et sensible, et il ne donne pas à garant sa toute-puissance, pour ne rien faire qui paraisse aux yeux de ses fidèles, puisqu'il y en veut affermir la foi par un manifeste et sensible accomplissement de ses divines promesses. Il en a fait pour l'intérieur, que chacun dans l'occasion peut reconnaître en soi-même ; il en a fait pour l'exterieur, et celle que nous traitons est de ce nombre. Les grâces, intérieures s'y trouvent aussi; puisqu'ainsi qu'il a été dit [1], elles ne manquent jamais d'accompagner la saine doctrine : mais en même temps il faut chercher dans cette promesse, comme font aussi les catholiques, un fait palpable, constant et précis, qui fasse voir Jésus-Christ toujours véritable, et nous assure de l'avenir comme du passé : c'est ce qu'il fallait pour sa gloire, et afin de manifester sa sagesse au monde.

Quelque évidentes que soient nos raisons et nos réponses, la victoire de la vérité sera plus sensible, si, après avoir exposé plus amplement les vains incidents des ministres sur la promesse de Jesus-Christ, nous comparons en peu de paroles notre interprétation avec la leur.

Il n'y a rien de plus simple que notre manière d'entendre cet endroit de l'Évangile. Il contient un commandement et une promesse, avec le digne fondement de l'un et de l'autre. *Toute puissance m'est donnée dans le ciel et dans la terre* [2]. Qui peut commencer par un tel discours, peut commander tout ce qu'il y a de plus difficile, peut promettre

[1] *Aug. Ep.* XCIII, *ad Vinc.* ubi supra. *Matth.* XIII, 30. — [2] *Ibid.* 38. — [3] *T.* II, *p.* 575. — [4] *Matth.* XVI, 18.

[1] Ci-dessus. — [2] *Matth.*, XXVIII, 18.

tout ce qu'il y a de plus excellent. Tel est donc le commandement : *Allez, enseignez et baptisez;* non les Juifs, comme Jean-Baptiste, mais toutes les nations, que je veux toutes soumettre à votre parole. La promesse de même force suit incontinent : *et voilà,* l'effet est aussi prompt qu'assuré, *je suis avec vous,* dans ces fonctions sacrées que je vous ordonne. Ainsi vous enseignerez, vous baptiserez, et vous administrerez les sacrements, dont je suis l'instituteur : je bénirai votre ministère; il subsistera toujours, il aura toujours son effet, qui aussi n'est autre que celui pour lequel *je suis avec vous.* On n'y verra jamais d'interruption, pas même celle d'un jour; le monde finira plutôt que vos fonctions saintes et mon secours tout-puissant : *le ciel et la terre passeront; mais mes paroles ne passeront pas* [1] : tout coule naturellement. Quels termes pouvait-on choisir autres que ceux-ci, pour exprimer notre sentiment? Ce n'est pas ici une explication, c'est la chose même : on voit qu'une parole attire l'autre : c'est la nue proposition de la suite et du tissu de tout le discours, et la chose par elle-même n'aurait besoin, pour être entendue, que de ce peu de paroles.

Si donc il a fallu nous étendre, ce sont les vains incidents qu'on a affectés pour embrouiller la matière, qui en sont la cause. *Je suis avec vous,* dit le ministre, ne veut pas dire une assistance infaillible pour l'effet marqué : cette assurance n'empêche pas que le ministère ne tombe dans l'idolâtrie avec Gédéon; et ceux avec qui Jésus-Christ sera toujours, n'en seront pas moins idolâtres : les promesses de l'Église chrétienne, qui est née pour subsister sur la terre jusqu'à la fin du monde, ne seront pas moins sujettes à la défaillance que celle de la Synagogue, à qui Dieu avait marqué le jour de sa chute : Jésus-Christ ne promet à un ministère extérieur que des consolations intérieures : pour participer à la promesse d'être aidé efficacement dans les fonctions ordinaires et perpétuelles du ministère sacré, il ne suffit pas de succéder aux apôtres dans ces fonctions, quoique ce soient les seules que Jésus-Christ marque; il faut encore avoir tous les autres dons desquels ce divin Maître ne dit mot : comme eux faire des miracles, être saints, être infaillibles comme eux chacun en particulier; autrement on ne pourra point s'assurer d'être du nombre de leurs successeurs, ou distribuer aucune des grâces du ministère; et Jésus-Christ ou ne pouvait ou ne voulait pas conserver, sans tous ces dons conférés à chaque particulier, les fonctions ordinaires et perpétuelles de ce ministère apostolique, quoiqu'il ait dit : *Je suis avec vous;* et encore : *Faites ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils font.* C'est en abrégé ce qu'a dit votre ministre. Après cela, mes chers frères, peut-on ne pas voir la simplicité d'un côté, et l'embrouillement de l'autre; la suite, la précision et la netteté dans la doctrine des catholiques; l'affectation, la contradiction, l'esprit de contention dans celle de vos docteurs?

Je vous raconterai en simplicité ce qu'a dit un autre ministre, dans une lettre manuscrite qui vient de tomber entre mes mains. Il me reprend d'avoir traduit, *Je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles,* quoique j'aie traduit indifféremment en d'autres endroits, *la fin du monde.* Mais le ministre prétend qu'il fallait traduire, jusqu'à *la fin du siècle,* comme porte l'original, τοῦ αἰῶνος. Sur ce fondement, il assure que l'assistance promise en ce lieu par Jésus-Christ ne passe pas le siècle où les apôtres ont vécu : tout ira bien durant environ soixante ou quatre-vingts ans, si l'on veut, qu'il restera en vie quelqu'un des apôtres : comme si on ne devait plus ni enseigner ni baptiser après eux, ou que Jésus-Christ n'ait eu dans sa promesse aucun égard à ces fonctions, qui sont les seules qu'il exprime! Que vous dirai-je, mes frères? un ministre, et un ministre savant, ne songe pas que *la fin du siècle* est dans l'Évangile, et surtout dans celui de saint Matthieu, d'où est tirée la promesse que nous traitons, une phrase consacrée pour exprimer la fin du monde : *la moisson est la fin du monde : consommatio sæculi,* αἰῶνος : coup sur coup, au verset d'après : *il en sera ainsi à la fin du monde* [1] : et encore un peu après, les mêmes mots. En est-ce assez? ou lirai-je encore au chapitre XXIV du même Évangile : *Maître, quel sera le signe de votre avénement et de la fin du monde* [2]*?* Et Jésus-Christ et ses disciples parlaient ainsi avec tout le peuple. Ainsi on trouve au même Évangile, *Je suis avec vous jusqu'a la fin du monde* [3]. Toutes les Bibles traduisent de même, et les vôtres comme les nôtres indifféremment; et votre ministre a voulu me contredire, en oubliant la version qu'il avait en main toutes les fois qu'il est monté en chaire : tant il est dur aux ministres de faire durer la promesse de Jésus-Christ jusqu'à la fin de l'univers!

Le même ministre, que je nommerais volontiers, s'il n'était plus régulier de lui laisser ce soin à lui-même, quand il lui plaira, a inventé une nouvelle interprétation de ces paroles : *Les portes d'enfer ne prévaudront point contre l'Église.* Les portes d'enfer, dit-il, sont, dans le cantique d'Ézéchias [4], ce qu'on appelle autrement les portes de la mort : d'où il conclut que Jésus-Christ n'a d'autre dessein que de rassurer son Église contre la mort par la foi de la résurrection, comme si la mort était la seule ennemie que Jésus-Christ dût abattre aux pieds de l'Église. Mais le ministre savait le contraire; l'ennemi que l'Église avait à combattre, était celui que l'Église appelle le prince du monde : il voulait affermir l'Église *contre les principautés et les puissances,* dont saint Paul le fait *triompher à la croix* [5]. Jésus-Christ nous donne partout l'idée d'un empire opposé au sien, mais qui ne peut rien contre lui. Il ne faut qu'ouvrir l'Écriture, pour trouver partout que la puissance publique paraissait aux portes des villes où se tenaient les conseils et se prononçaient les jugements. Ainsi les *portes d'enfer* signifient naturellement toute la puissance des dé-

[1] *Matth.* XXIV, 35.

[1] *Matth.* XIII, 39, 40, 49. — [2] *Ibid.* XXIV, 3. — [3] *Ibid.* XXVIII, 20. — [4] *Is.* XXXVIII, 10. — [5] *Col.* II, 15.

d'une visible absurdité; et l'impiété manifeste, c'est de dire que *l'ancienneté manque à Jésus-Christ.* C'est par où commence le ministre; et se sentant accablé par l'autorité des patriarches et des prophètes qui attendaient sa venue, il y répond en cette sorte : « Les prédictions des prophètes sur la venue « du Messie, ne changent point l'état de la question; « car les prophètes n'avaient point prédit que le « Messie romprait avec les sacrificateurs et avec « l'Église judaïque, pour former une nouvelle com- « munion [1]. » Si l'on veut dire que Jésus-Christ ait rompu avec les prêtres de la loi, on est démenti par son Évangile; mais si l'on prétend que la réprobation de la Synagogue par Jésus-Christ ne soit point annoncée par les prophètes, que veulent donc dire tant de passages où tout ce qui est arrivé à la Synagogue, c'est-à-dire sa réprobation, celle de son temple, de ses sacrifices, de son sacerdoce et de toutes ses cérémonies, est raconté et circonstancié avec une telle évidence, que l'Évangile n'a rien eu à y ajouter? Cependant on ose vous dire que les prophètes n'en ont rien prédit : ils n'ont rien prédit de la nouvelle société où tous les Gentils devaient entrer, à l'exclusion des Juifs; le ministre sait le contraire, et ce n'est point ici une vérité qu'on doive prouver aux chrétiens. Pourquoi donc a-t-on avancé un si visible mensonge, si ce n'est qu'on veut oublier l'antiquité attribuée à Jésus-Christ par ces paroles : *Il était hier et aujourd'hui, et il est aux siècles des siècles* [2]? C'est qu'à quelque prix que ce soit, pour excuser la réforme, qui s'est séparée elle-même, on veut donner jusqu'au Fils de Dieu le caractère de novateur et de séparé de l'Église.

Votre ministre ne s'en cache pas. Selon lui, Jésus-Christ était seul, comme Calvin le fut au commencement de son innovation : « Je n'aime pas, « dit-il [3], à mettre Calvin en parallèle avec Jésus- « Christ, et ce n'est pas ma pensée. » Que veut donc dire cette suite : « Mais puisque l'Église réformée « est la même que Jésus-Christ a établie, il nous « doit être permis de dire que la réduction d'une « société à un seul homme n'est pas sans exemple, « puisque l'Église chrétienne commence nécessaire- « ment par là? » Ainsi on veut réduire l'Église dans toute sa suite à l'état où elle devait être au commencement, par un dessein déterminé de Dieu. Mais en cela on se trompe encore, lorsqu'on lui conteste l'antiquité sous ce prétexte. Jésus-Christ avait pour lui tous les temps qui précédaient sa venue, puisqu'il y était attendu sans l'interruption d'un seul jour, et que même, quand il parut, tout le monde savait où il devait naître [4]. Je ne parle point des autres endroits où il est parlé de lui-même comme de l'objet de l'espérance publique. On veut cependant le regarder comme un séparé de l'Église, lorsque tous ceux qui attendaient le royaume de Dieu étaient unis avec lui.

On veut effacer d'un seul trait ce qu'a fait Jésus-Christ jusqu'à la fin de sa vie, pour honorer l'Église judaïque et la chaire de Moïse. Bien éloigné de se séparer d'avec elle, ou d'en séparer ses disciples, il leur a déclaré qu'*il les envoyait pour moissonner* ce qui avait été semé par les prophètes [1] : *d'autres,* dit-il [2], *ont travaillé, et vous êtes entrés dans leur travail :* remarquez ces mots; c'est le même ouvrage, la même foi, la même Église, dont on ne s'est séparé qu'après que, justement réprouvée pour son infidélité, elle a effectivement perdu ce titre.

Pendant que l'on conteste à Jésus-Christ son ancienneté, contre la foi des Écritures et la doctrine commune de tous les chrétiens, on l'accorde à une *Église chinoise* qu'on a érigée, dès le commencement du livre, sous ce titre exprès : *l'Église des Chinois est ancienne* [3]. Étrange sorte d'Église, sans foi, sans promesse, sans alliance, sans sacrements, sans la moindre marque de témoignage divin, où l'on ne sait ce que l'on adore, et à qui l'on sacrifie, si ce n'est au ciel ou à la terre, ou à leurs génies, comme à celui des montagnes et des rivières, et qui n'est après tout qu'un amas confus d'athéisme, de politique et d'irréligion, d'idolâtrie, de magie, de divination et de sortilége : et on prend le ton le plus grave pour établir l'antiquité comme la durée et l'étendue de cette *Église chinoise,* et même pour l'opposer à la dignité de l'Église chrétienne et catholique; et vous n'ouvrirez jamais les yeux pour voir du moins qu'on vous amuse, et qu'on ne travaille qu'à vous embrouiller ce qui est clair!

C'est par la suite du même dessein qu'on fait semblant d'ignorer en quoi nous mettons la succession de la visibilité que Jésus-Christ a promise à son Eglise. On a voulu imaginer que nous la mettions dans la splendeur extérieure, et c'est à quoi nous n'avons jamais pensé. Prenez-y garde, mes frères, ce point est très-essentiel. Votre ministre ne cesse de dire que l'Église et sa succession ne peut pas être visible, « quand ses pasteurs avec les laïques fuient « d'une ville à une autre, et se dérobent à la vue de « leurs persécuteurs; quand elle fuit dans des mon- « tagnes, qu'elle se retire, et qu'au lieu de se mon- « trer à tout l'univers, elle se cache dans le sein de « la terre, dans des grottes, dans des cavernes [4], » où, comme le ministre le répète souvent, « on ne « la peut découvrir qu'à la lueur des flammes où on « la brûle [5] : le ministère, poursuit-il [6], n'était pas « visible, dans certaines occasions, où il s'exerçait « par des hommes déguisés en soldats qui allaient « à cheval créer de nouveaux pasteurs, » etc. De cette sorte, selon lui, pour la visibilité du ministère, il fallait être habillé à l'ordinaire, et sans cela on osera dire que la succession des pasteurs avait cessé, pendant même que l'on confesse qu'on en créait de nouveaux à la place de ceux qu'on avait perdus. Étrange imagination, de croire tellement éblouir le monde par quatre ou cinq belles phrases, qu'on ne laisse plus de place à la vérité! Néanmoins c'est un fait constant et avéré, que l'Église persécutée était toujours visible : elle n'en comptait pas moins

[1] *T.* II, *p.* 675. — [2] *Hebr.* XIII, 8. — [3] *T.* II, *p.* 711. — [4] *Matth.* II, 5.

[1] *Joan.* IV, 38. — [2] *Ibid.* — [3] *T.* II, *c.* I, *n°* 6, *p.* 540, 511. — [4] *T.* II, *p.* 602, 603. — [5] *Ibid.* 588, 692, 703. — [6] *Ibid. p.* 663.

ses pasteurs, dont elle savait la suite : on n'avait jamais de peine à les trouver, quand on en voulait l'instruction et le baptême ; jamais elle n'a été sans eucharistie. Aussi avons-nous déjà remarqué que, par la célébration de ce sacrement, *on annoncera la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* [1]. Pesez ces mots, *jusqu'à ce qu'il vienne*, qui excluent jusqu'au dernier jour toute interruption dans la célébration de ce saint mystère, et induisent par conséquent la perpétuelle succession de ses ministres légitimes. On les trouvait dans ces *grottes* où l'on veut les imaginer toujours enfermés. Quand ils fuyaient d'une ville à l'autre, c'était ordinairement une occasion de prêcher la sainte parole, et d'étendre l'Évangile, comme il paraît dans les Actes, et dans la persécution où saint Étienne fut lapidé [2] : quand les prédicateurs de l'Évangile étaient traînés devant les tribunaux, et qu'ils y portaient aux rois et aux empereurs le témoignage de Jésus-Christ, quelle imagination de croire alors l'Église cachée et destituée de sa visibilité; pendant que *dans les lieux* elle annonçait la foi *devant tous les prétoires* [3], et y continuait le *bon témoignage que Jésus-Christ avait rendu sous Ponce-Pilate* [4]!

Il y a enfin un certain éclat, une certaine splendeur que l'Église conserve toujours par la prédication de l'Évangile, qui n'est autre chose que l'illumination, marquée par saint Paul, de la science et de la gloire de Dieu sur la face de Jésus-Christ [5]; et on voudra s'imaginer que l'Église, qui par sa nature est revêtue d'un si grand éclat, puisse être cachée!

Le ministre oppose divers passages de l'Évangile [6], dont les uns nous montrent l'Église *comme une ville bâtie sur une montagne* éclatante, et remarquable par sa spacieuse enceinte ; et les autres nous la font voir un *petit troupeau* sans nombre et sans étendue, qui est aussi resserré dans la voie étroite *où peu de personnes entrent*, ainsi que le Fils de Dieu le prononce. Ces passages semblent au ministre d'une manifeste contrariété, si on ne les concilie en reconnaissant le différent sort de l'Église, tantôt éclatante et spacieuse, tantôt petite et cachée.

Voilà donc cette grande contrariété tant répétée par le ministre; mais elle n'a pas la moindre apparence. *Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus* [7]. Ceux qui entrent en foule dans l'Église, par la prédication et les sacrements, ne sont pas tous des élus, et beaucoup d'eux demeurent dans le nombre des appelés : par conséquent les appelés qui sont beaucoup, et les élus qui sont peu, composent la même Église, visible et étendue dans ceux qui se soumettent à la parole et aux sacrements : peu nombreuse et cachée dans des élus sur lesquels le sceau de Dieu est posé. Tout s'accorde parfaitement par ce moyen, et il ne faut plus nous objecter ni la *voie étroite*, ni le *petit troupeau* : le petit troupeau est partout, et partout il fait partie de la grande Église où David a vu en esprit tous les Gentils ramassés [1]. Comme les élus, qui sont peu, font partie de ces appelés qui sont en grand nombre, la voie étroite des commandements et de la sévère vertu est aussi partout : et quoique peu fréquentée par la malice des hommes, elle leur est montrée dans toute la terre. Le petit nombre de ceux qui y entrent, quoique grand en soi plus ou moins, et petit seulement à comparaison de ceux qui périssent, écoute le même Évangile que les appelés : unis avec eux par la communion extérieure, ils ne font point de rupture, et ne se séparent que de la corruption des mœurs.

Ne songeons donc pas tellement à la voie étroite, que nous oubliions le grand chemin, les *voies publiques* où Jérémie nous rappelle [2], où aboutissent les *anciens sentiers* que nos pères ont *fréquentés*, et où aussi on nous commande de les suivre. *Cette voie* n'est jamais cachée, et l'Église la montre par tout l'univers à ceux qui la veulent voir.

C'est par où tombe manifestement cette doctrine de votre ministre, où, après avoir présupposé avec nous que l'Église doit toujours durer en vertu de la promesse de Jésus-Christ, et contre nous que cette durée ne peut pas être attachée *à l'infaillibilité* du corps des pasteurs [3], avec lequel Jésus-Christ a promis d'être tous les jours, il croit sortir de tout embarras de cette sorte : « Le réformé marque une « voie plus naturelle, plus simple et plus facile « pour la conservation de l'Église. Il soutient que « Dieu l'empêche de périr par le moyen des élus, « qu'il conserve dans le monde [4] : » comme si la difficulté ne lui restait pas tout entière, et qu'il ne lui fallût pas encore expliquer comment et par quels moyens ordinaires et extérieurs ces élus sont eux-mêmes conservés.

Les élus, comme élus, ne se connaissent pas les uns les autres : ils ne se connaissent que dans le nombre des appelés; c'est pourquoi nous venons de voir que ces élus, qui sont cachés et en petit nombre, font toujours partie de ces appelés qui sont connus et nombreux. S'il faut qu'ils soient appelés, par quelle prédication le seront-ils? par quel ministère? sous quelle administration des sacrements? *comment croiront-ils, s'ils n'ont pas ouï! ou comment écouteront-ils, si on ne les prêche! ou qui les prêchera, sans être envoyé* [5]*?* Ils ne tomberont pas certainement tout formés du ciel : ils ne viendront point tout d'un coup comme gens inspirés d'eux-mêmes : il faut donc qu'il y ait toujours un corps subsistant, qui jusqu'à la fin du monde les enfante par la parole de vie ; et c'est avec ce corps immortel que Jésus-Christ a promis d'être tous les jours.

Saint Paul a décidé la question par ce beau passage de l'Épître aux Éphésiens : « Jésus-Christ « nous a donné les uns pour être apôtres, les au- « tres pour être prophètes, les autres pour être évan- « gélistes, les autres pour être pasteurs et docteurs; « pour la perfection des saints, pour les fonctions

[1] I. Cor. XI, 26. — [2] Act. VIII, 1. — [3] Phil. I, 13. — [4] I. Tim. VI, 12, 13. — [5] II. Cor. IV, 6. — [6] T. II, p. 9, 602, 603, 650, 651, etc. 701, etc. — [7] Matth. XX, 16; XXII, 14.

[1] Ps. XXI, 26, 27, etc. — [2] Jer. VI, 16. — [3] T. II, p. 630, 631, etc. — [4] P. 631, 632, 633, 634; n° 3, 650, n° 8. — [5] Rom. X, 14.

« du ministère à l'édification (et formation) du corps « de Jésus-Christ, jusqu'à ce que nous parvenions « tous à l'unité de la foi et à celle de la connais- « sance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme par- « fait, à la mesure de l'âge complet de Jésus-Christ, « afin que nous ne soyons plus des enfants empor- « tés à tout vent par la doctrine trompeuse et arti- « ficieuse des hommes[1]. » Le ministre veut faire durer le ministère ecclésiastique et apostolique par les élus : et saint Paul, au contraire, attache la formation et la perfection des élus au ministère ecclésiastique et apostolique.

Le ministre s'entend-il lui-même, lorsqu'il dit que « la promesse pour la durée de l'Église par les « élus est plus positive que celle de la succession « des évêques, dont Jésus-Christ n'a pas parlé? » Que voulaient donc dire ces mots, *allez, enseignez et baptisez?* Sont-ils adressés à d'autres qu'aux apôtres mêmes, et quels autres que leurs successeurs sont désignés dans la suite? Mais quel mot y a-t-il là des élus? Au lieu donc de dire qu'il est ici parlé des élus et non des pasteurs, c'est précisément le contraire qu'il fallait penser : et il est plus clair que le jour, que, pour expliquer la promesse de Jésus-Christ, le ministre a commencé par en perdre de vue les propres paroles.

Il a peu connu la prérogative des élus. Ils ne sont pas tant le moyen pour faire durer le ministère extérieur de l'Église, que la chose même pour laquelle il est établi. C'est l'amour éternel que Dieu a pour eux qui fait subsister l'Église; il n'en est pas moins véritable qu'elle les prévient toujours par son ministère : il n'est que pour les élus : quand ils seront recueillis, il cessera sur la terre; mais aussi comme Dieu ne cesse de les recueillir jusqu'à la fin des siècles, il a déclaré que la suite continuelle du saint ministère ne finira pas plus tôt.

Toute la ressource du ministre, « c'est que la « même puissance infinie de Dieu, qui, selon M. de « Meaux, entretient la succession des apôtres au milieu « des vices les plus affreux,..... peut conserver les « élus dans les sociétés errantes comme (il les con- « serve) dans le monde corrompu[2]. »

Ainsi, toute religion est indifférente; et l'on trouve également les élus dans une communion, soit qu'elle erre dans la foi jusqu'à tomber dans l'idolâtrie (car c'est ce qu'on nous oppose), soit qu'elle fasse profession de la vérité.

Venons aux objections : voici la plus apparente. « On ne gagne rien, dit le ministre[3], par l'infailli- « bilité (du corps de l'Église); puisque la foi sans « la sanctification ne fait point voir Dieu, et n'em- « pêche pas la ruine de l'Église. » Nous avons déjà répondu que la prédication de la vérité, étant toujours accompagnée de l'efficace du Saint-Esprit, est toujours féconde pour sanctifier le nombre des auditeurs et des pasteurs mêmes connus de Dieu[4]. La réponse ne pouvait pas être ni plus courte, ni plus certaine, ni plus décisive. *Ma parole qui sort de ma bouche*, dit le Seigneur[5], *ne reviendra pas à moi sans fruit, mais elle aura tout l'effet pour lequel elle est envoyée.* Dire donc qu'on ne gagne rien *pour la sanctification par l'infaillibilité de la foi*, c'est une ignorance grossière et une erreur pitoyable, contraire au fondement du christianisme.

[1] *Eph.* IV, 11, 12, 13, 14. — [2] *T.* II, p. 659. — [3] *p.* 632. — [4] Ci-dessus. — [5] *Is.* LV, 11.

Mais c'est là, répond le ministre, un miracle trop continu qu'on ne doit pas admettre. C'est ce qu'il répète à toutes les pages[1], et c'est là un de ses grands arguments. Mais qu'il est faible! Le miracle que le ministre refuse de croire, c'est celui que Jésus-Christ a reconnu en disant : *Faites ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils font*[2]. Le ministre change la sentence, et il veut que les élus se conservent sous un ministère dont il faudra dire : Ni ne croyez ce qu'ils disent, ni ne pratiquez ce qu'ils font. Lequel est le plus naturel, ou de dire que, pour convertir le cœurs des élus, Dieu conserve dans le ministère la vérité de la parole qui les sanctifie, malgré les mauvaises mœurs de ceux qui l'annoncent; ou de dire, qu'en laissant éteindre à la fois dans la succession des pasteurs et la vérité et les bonnes mœurs, il ne continue pas moins à conserver les élus? Le premier plan est celui des catholiques; le second est celui des protestants. Parlons mieux : le premier est en termes formels celui de Jésus-Christ, et le second est celui que les hommes ont imaginé : le premier, dis-je, est celui que Jésus-Christ a reconnu jusqu'à la fin dans l'Église judaïque, en disant : *Faites ce qu'ils disent*, etc.; et le second est celui que les protestants envient à l'Église chrétienne. Où est ici le miracle le plus incroyable, ou celui qui attache la conversion des enfants de Dieu à un certain ordre commun de la prédication de la vérité, ou celui qui, supprimant la vérité dans la prédication des pasteurs, établit, contre l'apôtre et contre Jésus-Christ même, qu'elle sera entendue sans être prêchée? Souffrirez-vous, mes chers frères, qu'on vous annonce des absurdités si manifestes?

Après tout, j'avouerai bien à votre ministre que la conversion des pécheurs, soit qu'elle se fasse par des saints, soit qu'elle se fasse par le ministère même des pasteurs ou corrompus ou scandaleux, est un miracle continuel; mais c'est un miracle qu'il faut bien admettre, si l'on ne veut être manifestement pélagien, ce qu'aussi votre ministre n'oserait nier. C'est un miracle qui présuppose l'ordre naturel, et qu'on soit du moins bien enseigné; mais que l'on conserve les élus, en leur ôtant la vérité dans la prédication de leurs pasteurs, c'est un miracle que nous laissons aux protestants.

Ne laissez donc point soustraire à vos yeux la lumière toujours présente et toujours visible de la vérité dans la prédication successive et perpétuelle des prêtres ou des pasteurs, soit de ceux qui sont venus après Moïse, soit de ceux qui ont enseigné après les apôtres; puisque c'est le seul moyen ordinaire établi de Dieu par toutes les Écritures de l'ancien et du nouveau Testament, pour la sanctifica-

[1] *P.* 630, 631, *etc.* — [2] *Matth.* XXIII, 1.

créance, mais encore que ce qu'on trouve si solidement et si universellement établi dans un siècle si voisin des apôtres, ne peut manquer de venir de plus haut.

C'est donc en vain qu'on nous veut cacher cette union des Églises dans le second siècle. Car encore qu'il nous en reste à peine cinq ou six écrits, il y en aurait pourtant assez dans ce petit nombre pour convaincre le ministre; et si je n'avais voulu dans cette Instruction me renfermer précisément dans l'Évangile, la preuve en serait aisée. Mais pour aller à la source, comment a-t-on pu penser que l'union des Églises n'était pas du premier dessein du Fils de Dieu, puisque c'est lui-même qui, formant le plan de son Eglise, a donné à ses apôtres, comme la marque à laquelle *on reconnaîtrait ses disciples, de s'aimer les uns les autres :* et encore : *Mon Père, qu'ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé* [1]. Ainsi l'union même extérieure, et qui se ferait sentir à tout le monde, devait être une des marques du christianisme.

Mais peut-être que Jésus-Christ ne voulait pas dire que cette union s'entretînt d'Église à Église, et ne la voulait établir que de particulier à particulier dans chaque Église chrétienne. A Dieu ne plaise! au contraire, il paraît que, de toutes les Églises, il en a voulu faire une seule Église, une seule épouse, qu'il a voulu à la vérité sanctifier au dedans par la foi qu'elle a dans le cœur, mais qu'il a voulu *en même temps purifier à l'extérieur par le baptême de l'eau et par la parole de la prédication.* C'est ainsi que parle saint Paul [2]. C'est cette Église que dès l'origine on appela catholique : ce terme fut mis d'abord dans le Symbole commun des chrétiens; et, sans entrer avec le ministre dans la question inutile, si les apôtres ont arrangé ce sacré Symbole comme nous l'avons, il suffit qu'on ne nie pas, et qu'on ne puisse nier que la substance et le fond n'en fût de ces hommes divins, puisque tout l'univers l'a reçu comme de leur main et sous leur nom. On a donc toujours eu une foi commune, une commune profession de la même foi, une seule et même Église universelle, composée en unité parfaite de toutes les Églises particulières, où aussi on établissait la *communion* tant intérieure qu'extérieure *des saints*, qu'on nous donne maintenant comme impossible.

« Les apôtres, dit le ministre [3], n'ont point travaillé à former la discipline par des lois qui dussent être perpétuelles et universelles. » Mais sous prétexte qu'ils laissaient une sainte liberté dans les cérémonies indifférentes, la vouloir pousser plus avant, ou dire que ces saints hommes ne s'étudiaient pas à rendre commune la profession de la foi, le fond de la discipline et la substance des sacrements, c'est ignorer les faits les plus avérés, et vouloir ôter au christianisme la gloire de cette sainte uniformité que le monde même y admirait.

Ce n'est pas une moindre erreur de dire que *les Églises étaient pour la plupart inconnues les unes aux autres*, et s'assemblaient secrètement *dans une chambre*, sans se soucier de leur mutuelle communication. Car, au contraire, dès l'origine les Églises ont toutes tendu à s'unir, et à se faire mutuellement connaître. Tout est plein, dans les écrits des apôtres, du salut réciproque qu'elles se donnaient en la charité du Seigneur; l'Église de Babylone, quelle qu'elle fût, constamment bien éloignée, saluait celles de Bithynie et du Pont, d'Asie, de Cappadoce et de Galatie [1]. La gravité des Églises ne permet pas de prendre ce salut, qu'on trouve en tant de lettres des apôtres, pour un simple compliment : c'était la marque sensible de la sainte confédération et communion des Églises dans la créance et dans les sacrements, conformément à cette parole : *Si quelqu'un vient à vous*, de quelque côté qu'il y arrive, *et n'y apporte pas la saine doctrine, ne le recevez pas dans votre maison, et ne lui dites pas bonjour* [2]; ne lui donnez pas le salut. La première épître de saint Jean, selon l'ancienne tradition, se trouve adressée aux Parthes; et de l'Asie mineure, où il demeurait, cet apôtre enseignait les peuples si éloignés des pays dont il prenait soin, et de l'empire romain. Les apôtres n'écrivaient pas seulement à des Églises particulières, mais en nom commun *à toutes les tribus dispersées* [3], *et à tous ceux qui se conservaient en Dieu et en Jésus-Christ* [4]. Tout l'univers savait la *foi, l'obéissance des Romains* [5]; et réciproquement on savait à Rome *ce que c'était que toute l'Église des Gentils* (en nom collectif et en nombre singulier), *et qui étaient ceux à qui elle était redevable* [6]. Qu'importe donc qu'on s'assemblât ou *dans une chambre* ou ailleurs, puisque l'on se communiquait même des prisons, d'où l'Évangile courait, comme dit saint Paul [7], sans pouvoir être lié?

Au surplus, si on eût tenu pour indifférent d'être uni ou ne l'être pas dans la doctrine une fois reçue [5] saint Paul n'aurait pas donné aux Romains ce précepte essentiel : *Prenez garde à ceux qui causent des dissensions et des scandales parmi vous contre la doctrine que vous avez reçue ; retirez-vous de leur compagnie* [8]. Est-ce peut-être qu'on observait ceux qui causaient des divisions contre la doctrine reçue dans les Eglises particulières, et qu'on laissait impuni le scandale qu'auraient pu causer les Églises mêmes? Ce serait une absurdité trop insupportable.

Mais si l'autorité de l'Église nommée en commun était de si peu de poids sur chaque Église particulière, d'où vient que saint Paul prenait tant de soin de faire remarquer aux Corinthiens ce qu'il enseignait à tout l'univers; *leur envoyant exprès Timothée, pour les instruire des voies qu'il tenait partout et en toute l'Église* [9]: et encore, *c'est ce que j'enseigne dans toutes les Églises* [10] : sur ce fondement, *Dieu n'est pas un Dieu de dissension, mais de paix :*

[1] *Joan.* XIII, 25. XVII, 21. — [2] *Ephes.* V, 24, 26. — [3] *T.* I, *p.* 35, 36.

[1] I. *Petr.* I, I. V, 13. — [2] II. *Joan.* 10. — [3] *Jac.* I, 1. — [4] *Judæ.* I. — [5] *Rom.* I, 8. XVI, 19. — [6] *Ibid.* 4. — [7] II. *Thess.* III. I. II, *Tim.* II, 9. — [8] *Rom.* XVI, 17. — [9] I. *Cor.* IV, 17. — [10] *Ibid.* XIV, 33.

comme s'il eût dit qu'il unissait non-seulement les particuliers, mais encore toutes les Églises entre elles; ce qui lui faisait ajouter, contre les auteurs des divisions et des scandales : *Est-ce de vous qu'est sortie la parole de Dieu, ou bien êtes-vous les seuls à qui elle est parvenue*[1]*?* leur montrant, par cette doctrine, combien ils devaient déférer au commun sentiment des Églises, et surtout de celles d'où la parole de Dieu leur était venue. Voilà ces Églises *qui ne se connaissaient pas pour la plupart*, et qui avaient si peu d'égard pour la doctrine et les sentiments les unes des autres.

Quand le ministre veut imaginer que les Églises chrétiennes ressemblaient à la *réforme, qui, lorsqu'elle vint, ne connaissait pas les vaudois*, il devait donc faire voir par quelque exemple de l'Écriture, ou du moins de l'antiquité ecclésiastique, qu'il s'était formé des Églises, comme la réforme, qui ne tinssent rien de celles qui étaient auparavant, et même n'en connussent aucune de leur créance. C'est ce qu'il ne montrera jamais; toutes les Églises naissantes venaient de la tige commune des apôtres, ou de ceux que les apôtres avaient envoyés, et en tiraient leurs pasteurs avec la doctrine.

Le ministre n'aurait pas fait agir les pasteurs si fort indépendamment les uns des autres, et sans aucun mutuel concert, s'il avait songé que saint Paul même ne dédaigna pas de *venir à Jérusalem exprès pour visiter Pierre*, de *demeurer avec lui quinze jours;* et encore quatorze ans après, de *conférer avec les principaux apôtres sur l'Évangile, qu'il prêchait aux Gentils, pour ne point perdre le fruit de sa prédication*[2]. Ces hommes inspirés de Dieu n'avaient pas besoin de ce secours; mais Dieu même leur *révélait* cette conduite, comme saint Paul le marque expressément[3], afin de donner l'exemple à leurs successeurs, et les avertir de prendre garde, dans la fondation des Églises, à poser toujours, *comme de sages architectes, le même fondement, qui est Jésus-Christ, et à observer en même temps ce qu'ils bâtissaient dessus*[4].

Cependant, à la faveur de ces beaux récits, et du tour ingénieux qu'on y donne à l'état des deux premiers siècles, on insinue le schisme, on dégoûte insensiblement les fidèles du lien de la communion des Églises. Elle n'était pas, dit-on, du *premier dessein*, et c'est une invention du troisième siècle : quelque établie qu'on la voie depuis ce temps, c'est assez qu'elle ne soit pas de l'institution primitive; et l'on veut désaccoutumer les Églises de faire leur règle de la foi commune.

Après avoir ainsi préparé de loin la voie à ne plus craindre le schisme même dans la foi, et à tenir toute communion pour indifférente, on en vient à dire tout ouvertement, que le schisme dont nous parlons n'empêche pas le salut.

Le sentiment du ministre n'est pas obscur : *les sept mille réservés de Dieu* dans le royaume d'Israël, qui *n'avaient point courbé le genou devant Baal*, étaient schismatiques, séparés de l'Église primitive de Jérusalem, *damnés* par conséquent, dit votre ministre[1], *au jugement de messieurs les prélats; et cependant*, continue-t-il, *Dieu les absout.*

Ces sept mille, ajoute-t-il[2], « étaient l'Église de « Dieu, quoiqu'ils n'eussent ni étendue, ni visibi- « lité, ni union avec l'Église de Jésusalem, ni la « succession des prêtres. Ils ne périssaient donc « pas. »

Un abîme en appelle un autre. *Dieu avait là* (dans le schisme d'Israël) *une suite de prophètes nés et vivant dans le schisme* : c'est-à-dire, comme il vient de l'expliquer, *séparés de la succession des prêtres et de l'Église primitive de Jérusalem*[3]. Les prophètes dont il veut parler, sont ceux qui prophétisaient en Israël avec Élie et Élisée : donc Élie et Élisée, avec tous les saints prophètes qui leur étaient unis, selon le ministre, étaient schismatiques; *et cependant*, poursuit-il, *ces prophètes schismatiques*, Élie, Élisée et les autres, *étaient-ils damnés à cause de leur séparation, à cause que la succession leur manquait?* Point du tout, *dit-il*; cela n'est rien, selon les ministres; le titre de schismatique devient beau dans leur bouche, et la nouvelle réforme le donne aux prophètes les plus saints.

Tout cela est avancé pour sauver le schisme. La réforme prend soin de le défendre. « Il y a du plai- « sir, dit le ministre[4], à entendre là-dessus M. de « Meaux, qui, entêté de l'unité de son Église et de « la succession des pasteurs, rejette les Samaritains « comme autant de schismatiques perdus, parce « qu'ils n'étaient pas unis à la source de la religion, « et que la succession d'Aaron leur manquait. »

Ainsi ce n'était pas Dieu qui avait commandé à tout son peuple, et aux dix tribus comme aux autres, de demeurer unis et soumis aux seuls prêtres de la famille d'Aaron : ce n'était pas Dieu qui avait prescrit au même peuple, par la bouche de Moïse, de *reconnaître le lieu que le Seigneur choisirait*, avec expresses défenses d'*offrir en tous lieux qui se pourraient présenter à la vue*[5] : le temple de Jérusalem n'était pas ce lieu expressément désigné de Dieu, sous David et sous Salomon, et unanimement reconnu par toutes les douze tribus : malgré des commandements si précis de Dieu et de la loi, il n'y avait aucune obligation de s'unir à la succession du sacerdoce d'Aaron ni à l'*Église primitive* de Jérusalem. Ce sont là des entêtements de M. de Meaux, et non pas des témoignages exprès de la loi de Dieu.

Mais ce qui m'étonne le plus, c'est le peu d'attention qu'on fait parmi vous à l'expresse condamnation du schisme de Samarie, prononcée par Jésus-Christ même, lorsqu'il dit aux Samaritains[6] : *Vous adorez ce que vous ne connaissez pas; et nous, nous adorons ce que nous connaissons : parce que le*

[1] I. *Cor.* XIV, 36. — [2] *Gal.* I, 18, II, 2. — [3] *Ibid.* — [4] I. III, 10.

[1] *T.* II, *c.* 7, *p°* 40, n. 661. III. *Reg.* XIX, XX. — [2] *P.* 663. — [3] *Ibid.* — [4] *T.* II, *p.* 661, 662. — [5] *Deut.* XII, 5, 11, 13 *etc.* — [6] *Joan.* IV, 22.

salut vient des Juifs. Il les sépare manifestement de sa compagnie, lorsqu'il dit *vous* et *nous* : il les sépare conséquemment du *salut*, qui ne peut être qu'avec lui; et il ne reste plus qu'à examiner s'il les condamne pour l'idolâtrie, ou seulement pour le schisme.

Le ministre abuse manifestement de cette parole de Jésus-Christ, *Vous adorez ce que vous ne connaissez pas* : « ce qui fait voir, nous dit-il[1], que « les Samaritains étaient condamnés à cause de leur « ignorance, ou des dieux inconnus qu'ils ado- « raient; et non pas à cause du schisme, ou parce « que la succession du sacerdoce d'Aaron leur man- « quait. » C'est ainsi qu'il combat toujours en faveur du schisme, et ne veut pas que Jésus-Christ l'ait pu condamner. Mais il se trompe manifestement, quand il rejette la condamnation sur l'idolâtrie des Samaritains. C'est un fait constant et avoué, qu'il y avait plusieurs siècles que les Samaritains n'avaient plus d'idoles; et qu'attachés uniquement, comme ils sont encore, à l'adoration du vrai Dieu, toute leur question avec les Juifs ne regardait que le lieu où il fallait adorer. Sans avoir besoin d'ouvrir les histoires pour voir cette vérité, le seul Évangile nous suffit; puisque la Samaritaine y parle au Sauveur en ces termes[2] : *Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer; nos pères,* c'était à dire Jacob et les patriarches, n'adoraient point les idoles : ce n'était donc point les idoles que la Samaritaine voulait adorer, et la dispute ne regardait pas l'objet, mais le seul lieu de l'adoration; en un mot, toute la question entre les Juifs et les Samaritains était à savoir si Dieu voulait qu'on le servît ou dans le temple de Jérusalem avec la Judée, ou dans celui de Garizim avec Samarie. Cela posé, il est manifeste que la condamnation de Jésus-Christ tombe précisément sur le schisme; et s'il reproche aux Samaritains de ne pas connaître Dieu, c'est, comme je l'avais expliqué[3], au sens où l'on dit que l'on ne connaît pas Dieu quand on méprise ses commandements, ses promesses, la source de l'unité, le fondement de l'alliance, et le reste de même nature que Samarie avait rejeté.

Si, comme le ministre l'insinue trop ouvertement, c'était une chose indifférente de reconnaître ou ne reconnaître pas les prêtres successeurs d'Aaron, et que les Samaritains fussent excusables de n'y avoir pas recours, selon l'ordonnance expresse de la loi, Jésus-Christ n'y aurait pas renvoyé avec les autres lépreux celui qui était Samaritain[4]. J'ai rapporté ce passage dans ma première Instruction pastorale[5]. Le ministre y devait répondre, ou convenir, après Tertullien, que Jésus-Christ apprenait par là aux Samaritains à reconnaître le temple et les prêtres enfants d'Aaron, comme la tige du sacerdoce et la source de la religion et des sacrements.

Après cela, quand on attribue non-seulement aux vrais fidèles, mais encore aux saints prophètes du Seigneur, le schisme des dix tribus, et que l'on compte pour rien de les désunir de la suite du sacerdoce et de celle du peuple de Dieu, c'est vouloir induire sur eux le péché de *Jéroboam, qui pécha et qui fit pécher Israël*[1]. C'est le caractère perpétuel qui est donné à ce roi impie dans tout le livre des Rois[2]. Mais il faut en même temps se souvenir que c'était une partie principale du péché tant reproché à Jéroboam, d'avoir établi des *prêtres qui n'étaient point enfants de Lévi ni du sang d'Aaron*[3], et d'avoir rejeté ceux que Dieu avait institués dans ces races consacrées. L'érection des veaux d'or de Jéroboam ne fut que la suite de cette ordonnance schismatique : *Ne montez plus en Jérusalem* (ni au lieu que le Seigneur a choisi) : *voilà tes dieux, Israël, qui t'ont tiré de la terre d'Égypte*[4]. Ainsi la source du crime dans Jéroboam, c'est *d'avoir séparé Israël d'avec le Seigneur,* comme porte expressément le livre des Rois[5], et son plus mauvais carractère est celui de séparateur. Ce fut en haine de l'ordonnance qui séparait le peuple de Dieu de sa tige, que non-seulement les lévites, mais encore tous ceux d'Israël *qui avaient mis leur cœur à chercher Dieu*[6], abandonnèrent le schisme auquel on veut maintenant faire adhérer les prophètes.

Il est vrai qu'en mémoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu voulut laisser dans les dix tribus un grand nombre de saints prophètes qui attachèrent une partie considérable du peuple au culte du Dieu de leurs pères. Mais, après tout, ce fut à la fin pour le péché de Jéroboam qu'il livra les Israélites à leurs ennemis[7] : la source de tous les malheurs, marquée au livre des Rois, est toujours cette première séparation, où Jéroboam *divisa* le peuple et le *sépara du Seigneur*[8]. Aussi Dieu avait-il maudit l'autel schismatique dès son origine, en lui faisant annoncer sa future extermination, sous le saint roi Josias, par des prophètes envoyés exprès[9]. Si cependant par violence et par voies de fait les vrais Israélites avec leurs prophètes étaient empêchés de monter effectivement en Jérusalem, et d'y reconnaître le seul sacerdoce légitime qui fût alors, ils n'en pouvaient jamais être désunis de cœur; et sans manquer de fidélité aux rois d'Israël que Dieu avait dans la suite rendus légitimes, Élisée sut bien reconnaître la prérogative que Dieu avait conservée aux rois de Juda, par rapport à la religion, lorsqu'il parla ainsi à Achab, roi d'Israël, qui l'interrogeait sur les volontés du Seigneur : « Qu'y a-t-il entre vous et moi, roi d'Israël? Allez « aux prophètes de votre père et de votre mère. « Vive le Seigneur! si je n'avais respecté la pré- « sence de Josaphat, roi de Juda, je ne vous aurais « pas seulement regardé[10]. » Josaphat de son côté, au seul nom d'Élie et d'Élisée, reconnut d'abord

[1] *T.* II, *p.* 681. — [2] *Joan.* IV, 20. — [3] I. *Inst. p.* 17. — [4] *Luc.* XVII, 13, 14, 15. — [5] *P.* 470.

[1] III. *Reg.* XIV, 16, *etc.* — [2] IV. *Reg.* X, 31, *etc.* — [3] III. *Reg.* XII, 31. II. *Par.* XIII, 5. — [4] III. *Reg.* XII, 28. — [5] IV. *Reg.* XVII, 21. — [6] II. *Par.* XI, 13, 16. — [7] III. *Reg.* XIV, 16. — [8] IV. *Reg.* XVII, 21. — [9] III. *Reg.* XIII, 1, 2. — [10] IV. *Reg.* III, 13, 14.

qu'ils étaient de véritables prophètes, et tout le monde savait que tous les saints du royaume d'Israël étaient de même religion, et dans le cœur, autant qu'ils pouvaient, de même culte que ceux de Juda.

C'était pour établir cette vérité, qu'Élie, dans ce mémorable sacrifice où le feu du ciel descendit à sa prière pour consumer l'holocauste, en présence des dix tribus assemblées, redressa un des autels du Seigneur; et pour le construire, *prit douze pierres, selon le nombre des douze tribus des enfants de Jacob, à qui le Seigneur avait dit : Israël sera ton nom* [1] : par où il voulait montrer qu'Israël dans son orgine n'était pas un nom de séparation, comme il l'était devenu depuis, mais qu'au contraire, c'était en matière de religion et de sacrifice un nom de communion : et que les douze tribus étaient faites pour adorer au même autel le Dieu de leurs pères.

Aussi le même prophète l'invoqua-t-il en cette occasion à haute voix, *sous le nom de Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël* [2], en lui disant : *Montrez, Seigneur, que vous êtes le Dieu d'Israël,* et que les douze tribus *dont vous voulez aujourd'hui de nouveau convertir les cœurs*, ne sont qu'un seul peuple à votre autel. Telle était l'union qu'Élie reconnaissait entre tous les vrais Israélites dans ce sacrifice commun.

Jonas, qui prophétisait parmi les tribus séparées dont il était, ainsi qu'on le trouve au livre des Rois [3], ne s'était point pour cela séparé du temple de Jérusalem, puisque, jusque dans le ventre de la baleine qui l'avait englouti, il se consolait en criant : *Seigneur, quoique rejeté de devant vos yeux, je reverrai votre saint temple* [4]; par où il marquait tout ensemble, et qu'il avait accoutumé de le visiter, est qu'il espérait encore d'y rendre à Dieu ses adorations.

Un autre prophète d'Israël (ce fut Osée), en prédisant aux dix tribus séparées leur heureux retour, leur annonce qu'*ils reviendraient au Seigneur leur Dieu et à David leur roi* [5]; pour les ramener par ses paroles au temps qui avait précédé le schisme de Jéroboam, et leur rappeler le souvenir de cette parole du roi Abiam : *Écoutez, Jéroboam et tout Israël : ignorez-vous que le Seigneur a donné à David le règne sur tout Israël pour jamais* [6]?

Ainsi tout vrai fidèle est frappé d'horreur, quand il entend dire que les sept mille que Dieu réservait, et que les prophètes du Seigneur qui enseignaient les dix tribus, étaient schismatiques, jusqu'à celui que son zèle ardent fit enlever dans le ciel dans un chariot de feu.

Et il ne faut pas s'imaginer que la partie de l'Église qui se conservait dans le royaume d'Israël demeurât sans culte. Car ce n'était pas en vain que Dieu leur envoyait tant de saints prophètes avec tant de miracles éclatants, pour les empêcher d'oublier la foi de Moïse. Ils en gardaient ce qu'ils pouvaient, en s'assemblant *avec les prophètes au premier jour du mois et tous les jours du sabbat* [1], c'est-à-dire aux jours ordinaires marqués par la loi, comme il est écrit expressément au livre des Rois. Il y avait même parmi eux des autels de Dieu; et s'ils en eussent été privés, Élie n'aurait pas dit en même temps que les sept mille lui furent montrés en esprit : *Seigneur, les enfants d'Israël ont abandonné votre alliance : ils ont abattu vos autels et massacré vos prophètes* [2]. Ils persistaient donc dans l'alliance, et en avaient pour marques sensibles les prophètes, sous la conduite desquels ils servaient Dieu, et les autels qu'ils élevaient au nom du Seigneur. Ce pouvaient être des autels semblables à celui qu'érigèrent ceux de Ruben et de Gad avec la demi-tribu de Manassès [3], non point pour se séparer de l'autel du Seigneur, mais au contraire comme un mémorial de la part qu'ils se réservaient aux sacrifices communs. Mais enfin quels que fussent ces autels, et quel qu'ait été le culte que Dieu y établissait, selon la condition de ces temps, par le ministère extraordinaire et miraculeux des prophètes, toujours est-il bien certain que ce n'était pas l'autel de Bethel ni les autres *de Jéroboam* que Dieu avait en horreur, comme on a vu.

Par conséquent cette Église, que Dieu réservait en Israël, se rendait visible autant qu'elle le pouvait dans une si cruelle persécution; et quand elle fut réduite à se cacher tellement dans le royaume des dix tribus séparées, qu'Élie ne l'y voyait plus, deux raisons empêchent que cela ne nuise à tout le corps de l'Église : l'une, que cet état ne dura pas, comme le reste de l'histoire d'Élie et toute celle d'Élisée le fait paraître; et l'autre, qui est l'essentielle, que c'est un fait avéré dans le même temps, que l'Église et la religion éclataient en Judée sous Josaphat et les autres rois.

Ainsi on ne fait ici que vous amuser; on vous fait prendre le change, et on met la difficulté où elle n'est pas. Cette dispute sur les sept *mille*, qui est votre unique refuge, ne sert de rien à la question, et ne nuit en aucune sorte à la doctrine que j'ai établie touchant la promesse de l'Évangile. Les catholiques ne prétendent pas que la foi ne puisse jamais être cachée en des endroits particuliers, puisque même nous confessons qu'elle y pourrait être tout à fait éteinte. Le fondement que nous posons, c'est que la succession des pasteurs qui remonte jusqu'aux apôtres, sans que la descendance en puisse être interrompue ni niée, est incontestable; que ceux qui chercheront Dieu, verront toujours une Église où on le pourra trouver, une Église qui soit toujours *le soutien et la colonne de la vérité* [4]; une Église à qui l'on dira jusqu'à la fin de l'univers : *Dites-le à l'Église; et, s'il n'écoute pas l'Église, qu'il vous soit comme un Gentil et un publicain* [5]; une Église enfin plus immuable que le roc, dont la foi toujours connue et victorieuse verra toutes les erreurs tomber à ses pieds, et contre laquelle l'enfer ne prévaudra pas.

[1] III. *Reg.* XVIII, 30, 31, 32. — [2] *Ibid.* 36, 37. — [3] IV. *Reg.* XIV, 25. — [4] *Joan.* II, 5. — [5] *Osée*, III, 4, 5. — [6] II. *Par.* XIII.

[1] IV. *Reg.* IV, 23. — [2] III. *Reg.* XIX, 14. — [3] *Jos.* XXII, 27. — [4] I. *Tim.* III, 15. — [5] *Matth.* XVIII, 17.

Que cette Église ait quelque part des membres cachés, qu'elle s'obscurcisse, qu'elle périsse même quelque part, sa perpétuelle universalité ne laissera pas de subsister : la promesse ne sera pas anéantie pour cela ; et une marque que les objections qu'on vient d'entendre n'appartiennent seulement pas à la question que nous traitons, c'est qu'on peut vous accorder tout ce que vous dites sur les fidèles cachés, sans que notre doctrine ait reçu la moindre atteinte.

Les sept mille vous servent si peu, que même vous ne sauriez vous mettre à leur place. Si la messe, ou toute autre chose que vous voudrez imaginer, est le Baal devant lequel les sept mille n'avaient pas fléchi le genou, quand Luther ou Zuingle ou Œcolampade ou Bucer ou Calvin ont éclaté, les *sept mille*, qui croyaient comme eux secrètement, ont dû venir leur déclarer cette secrète créance, et leur dire : Nous étions déjà dans ces sentiments; vous n'avez fait que nous rallier, et nous donner la hardiesse de nous découvrir. Mais loin d'en trouver sept mille qui leur tinssent ce langage, nous avons pressé vos ministres d'en nommer un seul. J'en ai moi-même interpellé M. Claude, et il a dit : *M. de Meaux croit-il que tout soit écrit?* Je l'ai demandé à M. Jurieu, et il a répondu : *Que nous importe?* J'ai mis ce fait sous les yeux de tous les lecteurs de mon troisième Avertissement contre M. Jurieu[1]. Sans vous obliger à recourir à ce livre, et pour renfermer dans ce seul écrit toute la force de ma preuve, interrogez-vous vous mêmes, si jamais on vous a nommé, non pas sept mille hommes et un nombre considérable, mais deux ou trois hommes, mais un seul homme qui ait déclaré aux réformateurs qu'il n'avait jamais été d'une autre créance que de celle qu'ils leur annonçaient. Pressez de nouveau vos ministres les plus curieux, les plus savants, les plus sincères, de vous éclaircir d'un fait si essentiel à la décision de cette cause : si vous ne voyez clairement leur embarras; si, loin de vous montrer un seul homme qui, avant Luther ou Œcolampade, ait cru comme Luther et Œcolampade, ils ne sont à la fin contraints de vous avouer de bonne foi que Luther même et Œcolampade, Bucer et Zuingle s'étaient faits prêtres ou même religieux de bonne foi, et qu'ils avaient innové non-seulement sur les pasteurs précédents, mais encore sur eux-mêmes, je ne veux plus mériter de vous aucune créance. Ils n'avaient donc pour eux ni les visibles, ni les invisibles, ni les connus, ni les inconnus; et il faut que vous confessiez qu'en cela semblables à tous les hérésiarques qui furent jamais, vos auteurs, quand ils ont paru, n'ont rien trouvé sur la terre qui pensât comme eux.

Dès-là donc, pour justifier le schisme qu'ils avaient fait avec tous leurs prédécesseurs et avec tous les vivants, il a fallu s'intéresser pour le schisme même, et en adoucir l'horreur; par ce moyen les sept mille sont devenus schismatiques sans péril de leur salut : les saints prophètes étaient séparés de la suite du sacerdoce et de l'Église, sans scrupule et sans aucune diminution de leur sainteté : il a fallu faire voir qu'il n'y avait nulle nécessité que les Églises fussent si unies : chaque Église se doit former par elle-même : des Églises on en viendra aux particuliers : nul ne doit régler sa foi sur son prochain non plus que sur les Églises, pas même sur celle où l'on est. Chacun n'a à consulter que son cœur et sa conscience Vous voyez par expérience où l'on va par ce chemin; et si la suite inévitable n'en est pas toujours la religion arbitraire ou l'indifférence des religions, sans en excepter le socinianisme ni le déisme.

[1] III[e]. *Avert.*

REMARQUES

SUR LE FAIT DE PASCHASE RADBERT,

Où le ministre tâche de marquer une innovation positive.

Pour détourner vos oreilles d'une doctrine si simple, on vous accable de faits inutiles. Mais il n'y a que deux faits qui servent à votre salut, et ils sont constants : l'un est que vos prétendus réformateurs ont établi vos Églises en se séparant de la communion de ceux qui les avaient baptisés et ordonnés, et en rejetant, à l'exemple de toutes les hérésies, la doctrine de tous les pasteurs qui étaient en place lorsqu'ils ont paru[1]; l'autre, que l'Église catholique n'a jamais rien fait de semblable. Il fallait donc écarter tous les autres faits qui ne servent qu'à détourner la question, et ensuite n'étourdir le monde ni des Chinois, ni des Grecs, ni de Claude de Turin, ni de la morale sévère, ni de la morale relâchée, ni des maximes du clergé de France, ni des jansénistes ni des quiétistes, ni du cardinal Sfondrate et de ses nouveautés sur le péché originel, ou sur les autres matières semblables, ni même des albigeois ni des vaudois, que la réforme confesse elle-même, comme on vient de voir, qu'elle ne connaissait pas quand elle est venue, et qui d'ailleurs ne se trouvaient pas moins embarrassés que vous à nommer leurs prédécesseurs. Il fallait donc, ou nommer la suite des vôtres sans interruption, ce que vous n'entreprenez seulement pas; ou, pour convaincre par un fait certain l'Église romaine de rupture avec ses auteurs, y marquer dans sa suite un point fixe et déterminé où l'on se soit vu contraint, pour soutenir sa doctrine, de renoncer à la leur. Voilà, dis-je, précisément ce qu'il fallait avoir prouvé : sinon, l'on dispute en l'air; et l'Église subsiste toujours, sans pouvoir être troublée dans son état.

Votre ministre a senti ce qui manquait à sa preuve; et je vous prie, mes chers frères, de bien entendre ses paroles, qui vous mettront dans la voie de votre salut, si vous les voulez comprendre; les voici de mot à mot.

« M. de Meaux soutient mal à propos qu'on ne « peut marquer à la vraie Église, c'est-à-dire à l'É- « glise romaine, son commencement par aucun fait « positif, qu'en remontant aux apôtres, à saint Pierre

[1] I. *Inst. pastor.*

« et à Jésus-Christ; et si cela était vrai, il aurait « raison[1]. » Pesez bien, encore une fois, que s'il y a une Église à laquelle on ne puisse montrer son innovation par aucun fait positif, ce sera la véritable Église. Le ministre en est convenu, et il ne se sauve qu'en niant que cet avantage appartienne à l'Église catholique; il se sent donc obligé à donner des dates précises de chaque dogme de l'Église. « Oui, pour- « suit-il, on marque précisément les innovations, « le commencement et le progrès des erreurs, des « faux cultes, et de l'idolâtrie par laquelle l'Église « romaine se distingue de la réforme. » Si c'était assez de dire, il serait trop aisé de gagner sa cause : mais ouvrez son livre, lisez la page citée, où il promet d'établir ces dates, considérez le texte et la marge : ni dans le texte ni dans la marge vous ne trouverez aucune preuve, je ne dis pas établie, mais indiquée. Il confond le vrai, le faux, le douteux, ce qui est de foi et de discipline, c'est-à-dire ce qui peut changer et qui est invariable; et au lieu de montrer la rupture qu'il pose en fait, sans raisonner il suppose que nous avons tort. Est-ce ainsi qu'on établit les faits comme constants, comme positifs, comme avérés? Il sent donc qu'il n'a rien à dire; puisque, entreprenant de marquer ces faits, il demeure court dans la preuve. Lisez vous-mêmes, et jugez.

Le fait qu'il articule le plus nettement, c'est la prétendue innovation de Paschase Radbert. « On mon- « tre, dit-il[2], le point fixe où une parcelle se séparait « de la tige sur l'eucharistie, lorsque Paschase était « presque le seul, au neuvième siècle, qui ensei- « gnait la présence réelle. » S'il voulait montrer ce point fixe de séparation, il devait donc dire de qui Paschase s'etait séparé, qui lui avait dit anathème, qui avait fait alors un corps à part : il n'en dit mot, parce qu'il sait bien en sa conscience qu'il n'y eut rien de semblable; et qu'au contraire Paschase avançait positivement à la face de toute l'Église, sans être repris par qui que ce soit, « qu'encore que quel- « ques-uns (remarquez ce mot) errassent par igno- « rance sur cette matière de la présence réelle, né- « anmoins il ne s'était encore trouvé personne qui « osât ouvertement contredire ce qui était cru et « confessé par tout l'univers[3]. » Voilà ce qu'écrit Paschase, sans craindre d'être démenti; et, en effet, il resta si bien dans la communion de toute l'Eglise, que ni sa doctrine, ni ses livres, ni sa mémoire n'ont jamais été notés d'aucune censure. Au lieu de trouver Paschase d'un côté, et, comme le ministre l'avait promis, *presque* tout le monde de l'autre, il trouve Paschase avec tout le monde; et de l'autre, *quelques-uns*. Voilà ce point fixe de séparation, où le ministre avait mis son espérance.

Il y revient encore une fois, et encore une fois il ne dit rien. *Avant Paschase*, dit-il, *la transsubstantiation était inconnue*. Si elle eût été inconnue, tout le monde se serait donc élevé contre, comme on a fait contre toutes les autres nouveautés : on nommerait ou le pape ou le concile qui aurait condamné le novateur. Mais non, on ne dit rien de tout cela, et l'on n'y songe même pas. Il est vrai que le ministre dit bien qu'on cria : *Paschase* au neuvième siècle « parut avec son dogme de la présence « réelle, et alors on cria fort contre la nouveauté de « sa doctrine[1]. » Il le dit; mais du moins rapportera-t-il quelque acte authentique, comme il fallait faire pour marquer ce *point fixe de la séparation* qu'il avait promis? Non; et voici tout ce qu'il en sait: « L'Église gallicane, poursuit-il, avait toujours été « dans une créance très-différente de l'eucharistie. » On attendait sur cette matière quelque décret authentique d'une Église si éclairée; mais le ministre tourne tout court, pour nous dire en l'air: « Tout ce qu'il y avait de grands hommes en ce « temps-là, quoique divisés sur la grâce, se réuni- « rent pour défendre l'ancienne doctrine sur l'eu- « charistie. » Mais que firent-ils? Tout se va réduire au seul livre de Ratramne, qu'on n'ose nommer, parce que son autorité n'est pas assez grande pour montrer un consentement décisif, et que d'ailleurs on n'est pas d'accord de son sentiment, *ni du sujet* du livre ambigu qu'il fit par ordre de *Charles le Chauve*. Le ministre n'ignore pas les disputes entre les savants sur le sujet de ce livre, et dit seulement : « Charles le Chauve entra dans cette dispute : ce « fut par son ordre qu'on écrivit : et ceux qu'il avait « chargés de cette commission combattirent la pré- « sence réelle contre Paschase[2]. » C'est la question que l'auteur suppose, sans preuve décidée en sa faveur. « Ce qui achève, conclut-il, de faire voir que c'é- « tait là le parti le plus autorisé et le plus nom- « breux. » C'est tout ce qu'il a pu dire de ce point fixe de séparation qu'on lui demandait, et qu'il entreprenait de montrer; comme si un ordre d'écrire donné par un empereur, sur une matière de foi, était une approbation de ce prince; ou que cette approbation, quand elle serait véritable, fût un acte authentique de l'Église. Quoi qu'il en soit, le ministre n'en a pas su davantage. C'est en vain que j'entrerais dans un fait avancé en l'air, et dans les autres jetés à la traverse. Il faut abréger les voies du salut, et ne pas faire dépendre votre instruction d'une critique inutile, où, quand j'aurai l'avantage qui suit toujours la bonne cause, je n'aurai fait que perdre le temps. Il suffit qu'il soit véritable que si l'on avait une fois trouvé dans le fait ce moment d'interruption, la mémoire ne s'en serait jamais effacée parmi les hommes; et l'Église catholique, ou, si l'on veut, l'Église romaine, porterait empreinte sur le front la date de sa nouveauté et de son schisme; au lieu qu'elle y porte le témoignage immémorial de sa perpétuelle et invariable succession.

[1] *T.* II, *l.* 4, *c.* 4, *n°* 15, *p.* 598. — [2] *T.* II, *p.* 599. — [3] *Epist. ad. Fruct. p.* 1634.

[1] *T.* II, *p.* 641. — [2] *Ibid. p.* 641 *et* 642

REMARQUES

SUR LE FAIT DES GRECS.

La même raison m'empêche d'entrer plus avant dans ce qui regarde les Grecs. J'en ai dit assez sur ce sujet dans la précédente Instruction pastorale, et je veux seulement vous faire observer que votre ministre n'a pu ni osé le contredire.

Il a cité l'endroit de cette Instruction [1], où je reproche justement aux Grecs de n'avoir *plus voulu dire comme ils faisaient* dans les conciles généraux qu'ils ont tenus avec nous : *Pierre a parlé par Léon* [2], *Pierre a parlé par Agathon : Léon nous présidait* à Chalcédoine, *comme le chef préside à ses membres : les saints canons et les lettres de N. S. P. et conserviteur Célestin nous ont forcés à prononcer cette sentence* [3]. C'est celle où Nestorius fut déposé à Éphèse, dans le troisième concile œcuménique, et dans l'action principale pour laquelle il était assemblé.

Le ministre a vu toutes ces paroles, même celles où le concile d'Éphèse a prononcé qu'il *était contraint* (à déposer l'hérétique) *par les saints canons, et par les lettres* émanées canoniquement de la chaire de saint Pierre. Que demandons-nous davantage aux Grecs, et de quoi les accusons-nous, sinon d'avoir renoncé au sentiment où nous étions tous dans les premiers conciles généraux, que constamment nous avons tenus ensemble?

Voilà ce que je disais, ce que votre ministre a vu et cité. Écoutez ce qu'il y répond. Lisez seulement le titre qui est à la marge, vous y trouverez ces mots : *Primauté de saint Pierre reconnue;* et dans le corps du discours : *les Grecs reconnaissent la primauté de saint Pierre* [4].

Mais peut-être qu'en reconnaissant la *primauté de saint Pierre*, qui ne peut venir que de Jésus-Christ, ils ne reconnaissaient pas également qu'elle eût passé à ses successeurs, évêques de Rome. Lisez encore dans le livre de votre ministre, à la marge : *Sentiment des Grecs;* et dans le corps ces paroles : « Que « M. de Meaux n'allègue pas les acclamations des « Grecs au concile de Chalcédoine, en faveur de « saint Pierre et de Léon le Grand : les Grecs ne « contestaient pas à saint Pierre sa primatie, ni à « l'évêque de Rome le premier rang dans les conciles où il était présent [5]. » Ne nous arrêtons pas à ce qu'il voudrait insinuer sur la présence du pape. Il n'était présent, que par ses légats, ni à Éphèse, ni à Chalcédoine, où le concile disait qu'il présidait *comme chef* aux évêques, qui étaient *ses membres*, et qu'il était *contraint par ses lettres* à prononcer la sentence. Mais enfin il est donc certain, de l'aveu de votre ministre, que les Grecs reconnaissaient dans le pape une primauté venue de saint Pierre, et par conséquent d'institution divine. Si donc ils ont changé de ton, et n'ont plus voulu la reconnaître dans la suite, j'ai eu raison de leur reprocher que c'est eux qui ont innové, et qui ont laissé tomber une institution qu'ils reconnaissaient auparavant, non-seulement comme ecclésiastique, mais encore comme divine et venue de Jésus-Christ même.

Mais allons encore plus avant, et voyons à quoi le ministre veut réduire la foi des Grecs. C'est qu'en leur faisant avouer la primauté divine de saint Pierre et de ses successeurs, ils nient seulement « qu'on doive leur être soumis, ou communier « avec les évêques romains, pour être l'Eglise [1]; » et un peu après : « Ils ont toujours soutenu (les « Grecs) que cette primauté de saint Pierre n'emporte ni soumission de la part des apôtres à saint « Pierre, ni obéissance de la part des évêques au « pape; et les actes des conciles, les registres publics de l'Église (ce sont ici mes paroles qu'il rapporte) en font foi [2]. » Il devait donc réfuter ou nier du moins ce que j'ai tiré de ces registres, et de la propre sentence que le concile d'Éphèse a prononcée contre Nestorius : *contraint par les saints canons et par les lettres de saint Célestin.* Il n'a pu ni osé nier que ces paroles ne se lisent effectivement dans ces registres authentiques de l'Église, que les Grecs ont dressés conjointement avec nous. Il y avait donc, de l'aveu commun de l'Orient et de l'Occident unis alors, et assemblés dans un concile général pour condamner l'hérésie de Nestorius; il y avait, dis-je, dans les lettres du pape, quelque chose qui, joint aux canons, contraint les esprits, c'est-à-dire, manifestement quelque chose qui a force et autorité dans les jugements de la foi que rendent les plus grands conciles, et il ne reste plus de ressource à votre ministre qu'en disant que cette contrainte catholique n'imposait ni déférence ni soumission à ceux qui la reconnaissaient.

Mais le ministre produit encore les « séparations « fréquentes des deux patriarches (d'Orient et d'Occident), pour prouver que les Grecs ne croyaient « pas que la primauté de saint Pierre et de sa chaire « fût si nécessaire, qu'on y doive communier « pour être l'Église [3]; » de sorte qu'il faudrait croire, si l'on ajoutait foi à son discours, que les Grecs ne voulaient pas croire qu'il fallût, *pour être l'Église*, demeurer dans un état qu'eux-mêmes ils reconnaissaient établi par Jésus-Christ, et qu'on pouvait renoncer à ses institutions : absurdité si visible, qu'elle tombe par elle-même en la récitant.

Il ne faut donc pas tirer avantage des séparations des Grecs, puisque, s'ils se sont quelquefois séparés, ils sont aussi retournés à leur devoir, et ne se sont jamais rendus plus évidemment condamnables que lorsqu'ils ont semblé vouloir oublier à jamais l'état où ils étaient avec nous, et changer, par un fait certain et positif, la doctrine perpétuelle dans laquelle leurs pères avaient été élevés jusqu'au jour de leur rupture.

Voilà où votre ministre a réduit les Grecs, et

[1] *Inst. past. Réponse.* t. II, *l.* 4, *c.* 2, n° 6, *etc.*— [2] *Epist. Conc. Chalc. ad Leon.* — [3] *Conc. Ephes. Act.* I. [4] *T.* II —, n° 6, *p.* 562. — [5] *T.* II, n° 7, p. 563.

[1] *Ibid.* n° 6, *p.* 562. — [2] *N.* 7, p. 563. — [3] *Ibid.*

c'est sur ce fondement qu'il leur accorde sans peine « la succession apostolique et la présence miraculeuse de Jésus-Christ, si elle est promise aux « pasteurs qui ont pris la place des apôtres [1]. » A la bonne heure; ils ont donc pris la place des apôtres, et n'en ont point interrompu la succession : votre ministre le veut lui-même ainsi. Commencez donc par avouer que cette succession leur était nécessaire, et laissez là vos Églises, à qui elle manque si visiblement.

Quand donc, en expliquant la promesse, *Je suis avec vous*, j'ai dit que saint Pierre y était compris avec la prérogative de sa primauté [2], le ministre ne devait pas dire que « cette lumière ne sort « pas de l'oracle ni de la promesse de Jésus-Christ, « mais de l'esprit subtil de M. de Meaux [3]; » puisqu'il fait lui-même convenir les Grecs de la primauté divine de saint Pierre passée à ses successeurs, et si certaine d'ailleurs, que ses plus grands adversaires ne peuvent la désavouer.

Je n'ai donc rien pris dans mon esprit, et je n'ai fait qu'expliquer l'Évangile par l'Évangile, et une vérité par une autre qui n'est pas moins assurée; et si vous le permettez, j'ajouterai, mes chers Frères, ce seul mot : que des deux causes principales que les Grecs allèguent pour sauver leur rupture avec Rome, la première étant la procession du Saint-Esprit; et la seconde, la primauté de saint Pierre passée à ses successeurs; dans la première, vous êtes des nôtres par votre propre Confession de foi; puisqu'elle porte en termes formels que *le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils* [4] : et pour la seconde, qui regarde la primauté de saint Pierre, votre ministre vous vient d'avouer, non-seulement qu'on la trouve dans les registres publics des conciles œcuméniques, mais encore que les Grecs en étaient d'accord. Il sait bien, en sa conscience, que je pourrais soutenir cet aveu des Grecs par cent actes aussi positifs que ceux qu'on a rapportés; mais je me suis renfermé exprès dans ceux qui sont avoués par votre ministre. Pourquoi donc en appeler sans cesse aux Grecs, si ce n'est pour vous détourner du vrai état de la question, par des faits où il se trouve, après tout, sans consulter autre chose que l'Évangile et l'aveu de votre ministre, que la vérité est pour nous?

REMARQUES

SUR L'HISTOIRE DE L'ARIANISME.

J'ai réservé, à la fin de cette Instruction, le grand argument du ministre, qu'il a répandu dans tout son livre : c'est celui qu'il tire de l'oppression de l'Église, sous les règnes de Constance et de Valens : « On marquait, dit-il [5], alors le point fixe où une « parcelle combattait contre le tout : » à quoi il ajoute : « Ce point fixe était l'année de la mort de « Constance : l'Église étendue et visible changea la « doctrine dont elle faisait profession le jour pré« cédent. » C'est-à-dire, selon le ministre, que d'arienne qu'elle était hier sous ce prince, dès le lendemain, sans plus tarder, elle redevint catholique: et il ne veut pas seulement songer qu'un changement si subit ne sert qu'à faire sentir qu'il ne se fit rien dans les formes ni par raison sous ce prince, mais que l'injustice et la force ouverte y régnaient toujours.

Il est fâcheux, je l'avoue, d'avoir à repasser sur des faits si souvent éclaircis par nos docteurs; mais la charité nous y force, puisque l'aveu du ministre, et les tours qu'il donne à ces faits, vont mettre la vérité dans un si grand jour, qu'il n'y aura qu'à ouvrir les yeux pour l'apercevoir.

D'abord donc, lorsqu'il joint la *persécution* de Valens avec celle de Constance, il veut *grossir les* objets. L'Église fut tourmentée d'une cruelle manière sous l'empereur Valens, arien, qui régnait en Orient; mais sans aucun péril pour la succession, puisque dans le même temps tout était paisible en Occident, sous Valentinien, son *frère aîné*. Et même du côté d'Orient, les grands *évêques de cet empire*, un Athanase, un Basile, les Grégoires de Nazianze et de Nysse, un Eusèbe de Samosate, et tant d'autres qui sont connus, illustraient la foi par leur doctrine et par leurs souffrances. Les évêques catholiques, chassés de leurs Églises, ne faisaient que porter la foi du lieu de leur résidence à celui de leur exil. Le ministre dit quelquefois que l'Église perdait alors *de son étendue et de sa visibilité* [1]. Ce n'est rien dire. On sait ce qu'opérait la persécution : le sang des fidèles, que versaient les empereurs chrétiens, n'était pas moins fécond que celui des autres martyrs : et quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas de savoir si l'Église peut devenir ou plus ou moins étendue, ni éclater davantage en un temps qu'en un autre; mais si elle peut cesser d'être étendue et visible, malgré la protection *de celui qui* a promis d'être tous les jours avec elle.

Laissant donc les temps de Valens, arrêtons-nous à Constance, sous qui la confusion parut plus grande; et puisqu'il faut ici établir des faits, faisons si bien que nous ne posions que ceux qui seront constants, et même avoués par le ministre.

La déduction en sera courte, puisque je les réduis à deux seulement, mais qui seront décisifs. Le premier est ainsi posé dans ma première *Instruction* pastorale [2] : « que quelque progrès qu'*ait pu* faire « l'arianisme, on ne cessait de le ramener au temps « du prêtre Arius, où l'on comptait par leur nom « le petit nombre de ses sectateurs; c'est-à-dire « huit ou neuf diacres, trois ou quatre évêques : en « tout, treize ou quatorze personnes qui s'élevè« rent contre la doctrine qu'ils avaient apprise et « professée dans l'Église, sous leur évêque Alexan« dre, qui, joint avec cent évêques de Libye, leur « dénonçait un anathème éternel adressé à tous « les évêques du monde, de qui il était reçu. » C'est donc à ce temps précis et marqué qu'on ramenait les ariens; et il suffit pour les mettre au rang de

[1] *T.* II, *p.* 563. — [2] I. *Inst. past.* — [3] *T.* II, *c.* 2, *n°* 5, *p.* 561. — [4] *Art.* 6. — [5] *T.* II, *p.* 598.

[1] *T.* II, *p.* 580, 691, 692, 695. — [2] *P.* 468.

ceux qui, contre le précepte de saint Jude et de saint Paul, se séparent et se condamnent eux-mêmes[1], en condamnant la doctrine qu'ils avaient reçue à leur baptême et à leur sacre.

Voilà le fait précis et constant de la rupture d'Arius; à quoi il faut attacher un fait de même nature, et aussi certain qu'est celui du concile de Nicée, qui sept ans après opposa à cinq ou six évêques seulement, de la faction d'Arius, la condamnation de trois cent dix-huit évêques avec qui tout l'univers communiquait dans la foi, et qui aussi était reconnu par toute la terre pour universelle; en sorte qu'il n'y avait rien de plus constant que le point de la séparation d'Arius et des ariens.

C'est ce point qu'on ne perdit jamais de vue; et pour montrer que l'Église, malgré la persécution de Constance et le concile de Rimini, où le ministre prétend que la succession fut interrompue, était demeurée en état, je pose ce second fait également incontestable : que deux ou trois ans après ce concile et la mort de cet empereur, saint Athanase écrivait encore à l'empereur Jovien : *C'est cette foi* (de Nicée que nous confessons) *qui a été de tout temps;* et c'est pourquoi, continue-t-il, « toutes les Églises « la suivent (en commençant par les plus éloignées), « celles d'Espagne, de la Grande-Bretagne, de la « Gaule, de l'Italie, de la Dalmatie, Dacie, Mysie, « Macédoine; celles de toute la Grèce, de toute « l'Afrique, des îles de Sardaigne, de Chypre, de « Crète; la Pamphilie, la Lycie, l'Isaurie, l'Égypte, « la Libye, le Pont, la Cappadoce : les Églises « voisines ont la même foi; et toutes celles d'O- « rient » (c'est-à-dire de la Syrie, et les autres du patriarcat d'Antioche), « à la réserve d'un très-pe- « tit nombre : les peuples les plus éloignés pensent « de même[2]; » c'était à dire non seulement tout l'empire romain, mais encore tout l'univers jusqu'aux peuples les plus barbares. Voilà l'état où était l'Église sous l'empereur Jovien, trois ans après la mort de Constance et le concile de Rimini. Ainsi, ni ce concile, ni les longues et cruelles persécutions de l'empereur, ni le support violent qu'il donna pendant vingt-cinq ans aux ariens, ne purent leur faire perdre le caractère de la parcelle séparée du tout. « Tout l'univers, poursuit saint « Athanase, embrasse la foi catholique, et il n'y a « qu'un très-petit nombre qui la combatte. »

Cela veut dire, qu'après la rupture, qui montre à l'hérésie son innovation contre les prédécesseurs immédiats, et les met visiblement au rang de ceux qui se séparent eux-mêmes, Dieu permet bien des tentations, des ébranlements et même des chutes affreuses dans les colonnes de l'Église, qui causent durant un temps quelque sorte d'obscurité; mais, comme j'ai déjà dit, on ne perd jamais le point de vue qui met toujours manifestement les hérétiques au rang de ceux qui se séparent eux-mêmes. Il n'y a donc qu'à comparer l'un avec l'autre ces deux faits toujours constants, l'un de la rupture précise et de l'innovation dans les hérésies, et l'autre de la consistance et succession perpétuelle de l'Eglise, pour voir sans discussion et sans embarras, d'un côté la vérité catholique et universelle, et de l'autre la partialité et le schisme.

Le fait de la rupture posé de la manière qu'on vient d'entendre dans la précédente Lettre pastorale, a été vu et avoué par mon adversaire; mais voici ce qu'il y répond : « Renvoyer les artisans, « les laboureurs, les soldats et les femmes chercher « dans les archives de l'Église d'Alexandrie si « Arius n'avait que treize ou quatorze sectateurs; « c'était jeter les simples dans les embarras d'un « examen plus difficile que celui de la vérité par « l'Écriture[1]. » C'est toute la réponse du ministre; où l'on voit qu'il avoue le fait, que personne aussi ne peut nier, et se contente de dire qu'il ne peut être connu des simples.

Je vous plains en vérité, mes chers frères, si ceux qui se chargent de votre instruction sont assez aveugles pour croire ce qu'ils vous disent; et je vous plains encore davantage, si, ne pouvant croire des faussetés si visibles, ils osent vous les proposer sérieusement. Je vous demande, est-ce à présent un embarras de savoir qu'avant Luther, avant Zuingle, avant Calvin, il n'y avait point de Confession d'Augsbourg, ni d'Églises protestantes; et les catholiques ont-ils jamais été obligés à prouver ce fait? Point du tout : il a passé pour constant; et jusqu'ici, je ne dirai pas personne ne s'est avisé de le nier, mais je dirai que personne ne s'est avisé de dire qu'il n'en savait rien. Si ce fait demeure pour constant deux cents ans après, et le sera éternellement sans pouvoir être nié, à plus forte raison, du temps d'Arius et du concile de Nicée, le fait dont il s'agit fut connu et avoué par toute la terre. Il ne fallait pas aller feuilleter les registres de l'Église d'Alexandrie : les lettres d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, et les décrets de Nicée étaient entre les mains de tout le monde; mais ces faits une fois posés, ne se peuvent jamais effacer. Il en est de même de toutes les autres hérésies, on les sait dans le temps; c'est l'affaire du jour, qu'on apprend à coup sûr du premier venu. Ainsi, comme je l'ai dit, le point de la rupture est toujours marqué et sanglant : chaque secte porte sur le front le caractère de son innovation : le nom même des hérésies ne le laisse pas ignorer, et c'est trop vouloir abuser le monde, que de proposer une discussion où il n'y a qu'à ouvrir les yeux, et où jamais on ne trouvera la moindre dispute.

Le fait de la rupture d'Arius étant ainsi avéré, du consentement du ministre, et la conséquence étant assurée par la faiblesse visible de sa réponse, il faudrait peut-être voir encore ce qu'il dit sur l'état de l'Eglise après la mort de l'empereur Constance. Mais nous l'avons déjà vu dans ces paroles[2] : « On marquait alors (après la mort du persécuteur) « le point fixe où la parcelle combattait contre le « tout; ce temps fixe était l'année de la mort de « Constance : l'Église étendue et visible » (qu'il suppose avoir été arienne sous ce prince) « changea

[1] *P.* 468. — [2] *Epist. Athan. ad Jov. imp.*

[1] *T.* II, *p.* 617, 618. — [2] *Ibid. p.* 596.

entier, puisque l'on convient que le pape, qui en est le chef particulier, pour ne point parler des autres évêques, n'y fut pas même appelé [1]. Le second fait avoué, c'est que le premier décret de ce concile fut un renouvellement du concile de Nicée et de la condamnation des ariens. Le ministre passe en un mot sur un fait si essentiel, mais enfin il en convient [2]. Il ne fallait pas oublier la vive exhortation, que le concile fait à l'empereur, de ne plus troubler la foi de l'Église, ni affaiblir le concile de Nicée qui avait été assemblé par le grand Constantin, son père. Le ministre semble avoir peine à faire voir la sainte disposition du concile, tant qu'il agit naturellement et en liberté. Après vinrent les menaces et les fraudes. A la faveur des proclamations, où l'on déclarait la *génération éternelle du Fils de Dieu, non pas du néant, mais de son Père à qui il était coéternel, et né avant tous les siècles et tous les temps*, on coula la trompeuse proposition, qu'*il n'était pas créature, comme les autres créatures* [3]. Les évêques, que l'on pressait avec violence, à la réserve d'un petit nombre, ne furent pas attentifs au venin caché sous ces paroles, dont la malignité semblait effacée par le dogme précédent. Le ministre déguise ce fait, et semble ne vouloir pas le recevoir; mais il est constant, et nous verrons ailleurs ce qu'il en dit. Ce qu'il fallait le moins oublier, c'est que les évêques retournèrent dans leurs siéges, où, réveillés par le triomphe des hérétiques, qui se vantaient par toute la terre d'avoir enfin rangé le Fils de Dieu au nombre des créatures, en lui laissant seulement une faible distinction, ils gémirent d'avoir donné lieu par surprise, et sans y penser, à ce triomphe de l'arianisme; et c'est ce que saint Jérôme voulait exprimer par cette parole célèbre, que *le monde avait gémi d'être arien :* c'était à dire, que tout s'était fait par surprise et non de dessein. Quoi qu'il en soit, ils revinrent tous à la profession de la foi catholique qu'ils avaient déclarée d'abord, et qu'ils portaient dans le cœur. Ce changement, qui est appelé par saint Ambroise leur *seconde correction* [4], fut aussi prompt qu'il était heureux; et ce Père dit expressément qu'*ils révoquèrent aussitôt* ce qu'ils avaient fait contre l'ordre, *statim* [5] : ce fait n'est pas contesté. Votre ministre avoue bien que les évêques revinrent manifestement et bientôt [6]; mais il passe trop légèrement sur les circonstances : il ne devait pas taire que ce fut alors une question dans l'Église, non pas si ces évêques étaient ariens, car tout le monde savait qu'ils ne l'étaient pas, mais si on les laisserait dans l'épiscopat; ou si, en les dégradant, on les mettrait au rang des pénitents [7]. Mais les peuples ne voulurent point souffrir qu'on leur ôtât leurs évêques, dont ils connaissaient la foi opposée à l'arianisme, et firent pencher l'Église au sentiment le plus doux. Le seul Lucifer, évêque de Cagliari en Sardaigne, se sépara de l'Église par un zèle outré, à cause qu'elle conservait dans leurs siéges les évêques qui se repentaient de s'être laissés surprendre, et on l'accusait d'avoir renfermé toute l'Église dans son île. C'est tout ce que lui reprochèrent les orthodoxes par la bouche de saint Jérôme [1]. Mais qu'eût nui ce reproche à Lucifer, s'il était vrai que l'Église pût perdre sa visibilité et son étendue? On présupposa le contraire dans toute l'Église, lorsque l'on y condamna le schisme des lucifériens, et il n'y eut de rupture que par cet endroit. Jusqu'ici le fait est constant; et encore que le ministre en ait tu ou dissimulé les plus avantageuses circonstances, il n'en a pu nier le fond, qui consiste en ces quatre mots : D'abord naturellement les Pères de Rimini soutinrent la foi de Nicée : ils l'affaiblirent par force et par surprise; ils s'y réunirent d'eux-mêmes peu de temps après, et l'Église se retrouva comme auparavant avec la même étendue que saint Athanase a représentée. Est-ce là ce qu'on appelle une interruption de la foi ou de la succession apostolique?

Qu'a donc enfin prouvé le ministre par tout son discours, et par tant de faits inutiles qu'il a encore altérés en tant de manières? qu'a-t-il, dis-je, prouvé par tous ces faits? Quoi? qu'il y a eu de grands scandales? C'était là un fait inutile [2]; nous n'en doutons pas : nous ne prétendons affranchir l'Église que des maux dont Jésus-Christ a promis de la garantir : et loin de la garantir des *scandales,* il a prédit au contraire que *jusqu'à la fin* il en paraîtrait *dans son royaume* [3]. Ce qu'il a promis d'empêcher, c'est l'interruption dans la succession des pasteurs; puisqu'il a promis, malgré les scandales, qu'il sera toujours avec eux. Mais puisqu'en cette occasion il ne s'agit en façon quelconque de la succession, et que toute l'Église catholique, à la réserve des seuls lucifériens, jugea que les évêques de Rimini, trop visiblement surpris et violentés, après la déclaration de leur foi, demeureraient dans leurs places, il faut avouer que tant de longues dissertations sur ce concile ne touchent pas seulement la question que nous traitons.

En un mot, nous avouons les scandales; et nous en attendons de plus grands encore en ce dernier temps, où nous savons qu'il doit arriver *que les élus mêmes, s'il était possible, soient déçus* [4]. Mais nous nions que tous les scandales qui pourront jamais arriver soient capables de donner atteinte à la succession des ministres des sacrements et de la parole, avec qui Jésus-Christ promet d'être tous les jours; et aussi ne voyons-nous pas, dans ces faits tant exagérés sur Libérius et sur le concile de Rimini, qu'il y ait l'ombre seulement d'une interruption semblable.

Les autres faits sont bien moins relevants; et le ministre en a rempli le récit de faussetés manifestes. Il prouve que tous les peuples dont les évêques étaient hérétiques devaient être ariens, sur ce principe général qu'il nous attribue, que *les peuples sont obligés de soumettre leur foi à celle de leur évêque* [9]. C'est nous imposer. On ne doit rien à

[1] *Soz. lib.* IV, *cap.* 17, 18. *Theod. lib.* II, *cap.* 22. — [2] *P.* 608, *hic.* — [3] *Hier. Dial. adv. Lucif. cap.* 7. — [4] *Amb. lib.* I, *de Fid. cap.* 18, n° 122. — [5] *Id. ep. lib.* I; *ep.* XXI, n° 15. — [6] *T.* II, *p.* 697. — [7] *Hier. adv. Lucifc. cap.* 7.

[1] *Hier. ibid.* — [2] *Matth.* XIII, 41. — [3] *Ibid.* XXIV, 24. — *T.* II, *p.* 616, 618.

est contraire à saint Grégoire de Nazianze; ce qu'il appuie en ces termes : *Que messieurs les prélats se déterminent entre ces deux Pères, ils seront assez embarrassés.* Il nomme dans la même *cause saint Hilaire et saint Athanase* [1].

Vous le voyez, mes chers frères : toute l'adresse de vos ministres n'est qu'à mettre aux mains les saints docteurs les uns contre les autres sur des articles capitaux. Ils ne veulent trouver dans leur doctrine que doutes et incertitudes, notamment sur les promesses de Jésus-Christ. C'est aussi ce que doivent faire ceux qui n'y croient pas, et qui veulent en éluder l'évidence. Mais il n'y a là aucun embarras: car que dit saint Augustin, et que disent ces autres Pères? Saint Augustin dit que si la visibilité et l'étendue de l'Église était éteinte par toute la terre avant saint Cyprien et Donat, il n'y aurait plus eu d'Église qui eût pu enfanter saint Cyprien, et de qui Donat eût pu naître : *Donatus unde ortus est? Cyprianum quæ peperit?* et encore, pour faire voir que la succession n'a pu manquer, *il y avait*, dit-il, *sans doute une Église qui pût enfanter saint Cyprien : erat Ecclesia quæ pareret Cyprianum*[2], et ainsi du reste. Si cette doctrine est douteuse, ce n'est pas au seul saint Augustin qu'il s'en faut prendre : saint Jérôme disait comme lui aux lucifériens, avec tous les orthodoxes : « Si « l'Église n'est plus qu'en Sardaigne, d'où espérez- « vous, comme un nouveau Deucalion, retirer le « monde abîmé [3]? » Tous les Pères grecs et latins ont raisonné de la même sorte; et on a pu voir dans l'Instruction précédente [4] leur doctrine, que le ministre laisse en son entier, sans même songer à y répondre. Voyons si saint Athanase, si saint Grégoire de Nazianze, si saint Hilaire ont dit ou pu dire que la succession ait manqué de leur temps. Mais au contraire nous venons d'ouïr saint Athanase, qui, trois ans après l'affaire de Rimini, nous fait voir l'Église étendue par toute la terre, et les ariens toujours réduits au petit nombre.

Mais il a blâmé les ariens, qui se vantaient de la multitude de leurs peuples, de leurs évêques et de leurs temples. Oui, dans quelques endroits de l'Orient il a vu des peuples entièrement oppressés, des évêques intrus, des temples et des Églises arrachés par force aux catholiques, dont les fondateurs témoignaient la foi des ancêtres. Il ne veut point qu'on se vante de tels temples; des trous, des cavernes leur sont préférables, et il vaut mieux être seul, comme un Noé, comme un Lot, que d'être avec une telle multitude. C'est ce que dit saint Athanase; c'est ce que dit saint Hilaire; c'est ce que dit saint Grégoire de Nazianze. Veulent-ils dire par là, qu'en effet on demeure seul? Et qu'a tout cela de contraire à la doctrine de saint Augustin sur la perpétuité et l'étendue de l'Église?

Il ne faut pas croire pour cela, que les saints évêques abandonnassent les Églises, ni qu'ils en tinssent la possession pour indifférente; au contraire, ils la regardaient comme des titres de l'antiquité de la foi. On sait les combats de saint Ambroise, pour ne point livrer les catholiques que les ariens voulaient lui ôter par l'autorité de l'impératrice Justine. « Qu'on nous les enlève par force, répondait- « il [1], je ne résisterai pas; mais je ne les livrerai « jamais; je ne livrerai pas l'héritage de Jésus- « Christ;... je ne livrerai pas l'héritage de nos pè- « res, l'héritage de Denis qui est mort en exil pour « la cause de la foi, l'héritage d'Eustorge le confes- « seur, l'héritage de Myrocles et des autres évê- « ques fidèles, mes prédécesseurs. » Ils conservaient donc autant qu'ils pouvaient les temples sacrés que leurs prédécesseurs avaient bâtis; et comme nous ils prouvaient par ces monuments l'antiquité de la foi catholique. Quand ils leur étaient ravis par force, ils se contentaient de garder la foi, qui ne laissait pas néanmoins de demeurer établie par ces temples mêmes, quoiqu'entre les mains des hérétiques; parce que tout le monde savait qu'ils n'avaient point été dressés pour eux. C'est ce que nous disons encore, et nous employons ces témoignages dans le même esprit que les Pères.

J'ai donc achevé l'ouvrage que la charité m'imposait pour le salut de nos frères réunis, et il ne me reste qu'à prier Dieu, comme j'ai fait au commencement, qu'il leur donne des yeux qui voient, et des oreilles qui écoutent. Pour peu qu'ils les ouvrent et qu'ils se rendent attentifs à la vérité, elle ne leur sera pas longtemps cachée. Les promesses de l'Évangile, que je les prie de considérer, sont courtes, claires, précises : on a vu qu'elles ne demandent aucun examen pénible; et si j'ai voulu entrer dans quelques faits qui dépendent de l'histoire ecclésiastique, comme ils sont connus, incontestables, et dans le fond avoués par le ministre, ils ne peuvent plus causer aucun embarras.

En effet, considérons encore une fois devant Dieu, et en éloignant l'esprit de dispute, ce qu'on a prouvé par tant de faits, tirés par exemple de l'histoire de l'arianisme. Quoi? qu'il y aura eu des tentations, des scandales, des chutes affreuses, de longues persécutions, sous prétexte de piété, et par de faux frères soutenus de l'autorité de quelques rois chrétiens? Nous le savons; nous avons été avertis que nous avions tout à craindre, même *de nos pères, de nos mères, de nos frères, et des domestiques* de la foi [2]. C'est pourquoi, s'il s'est trouvé parmi les persécuteurs, des Nérons, des Domitiens, ouvertement infidèles; s'il s'y est trouvé des apostats et des déserteurs de la foi; il s'y est aussi trouvé, et bientôt après, des Constances, des Valens, des Anastases, qui ont affligé l'Église sous l'apparence d'un christianisme trompeur; et nous avons déjà remarqué que nous attendions encore à la fin des siècles quelque chose de plus séduisant. Mais que l'on puisse perdre pour cela la trace de la succession apostolique; loin de nous l'avoir prédit, Jésus-Christ nous a promis le contraire, et l'expérience du temps passé aide encore à nous confirmer pour l'avenir.

[1] *T.* II, *p.* 667, 668, 671, 672. — [2] *Epist.* XCIII, *ad Vinc.* n° 27, *etc., col.* 246. — [3] *Hieron. Dial. adv. Lucif. cap.* I. — [4] I. *Inst. past.*

[1] *Amb. Ep. lib.* I; *ep.* XXI, n° 18. — [2] *Matth.* X, 35, 36.

et reconnu d'un commun accord la chaire de saint Pierre. Ils se sont donc faits, en la quittant, novateurs comme les autres, et leur défection est notée. Nous sommes à couvert de tels reproches; et l'Église catholique se peut glorifier d'être la seule société sur la terre à qui, parmi tant de sectes, on ne peut jamais montrer, en quelque point que ce soit, par aucun fait positif, qu'elle se soit détachée des pasteurs qui étaient en place, ou du corps du christianisme qu'elle a trouvé établi. Elle est donc la seule qui n'est point sortie de la suite promise par Jésus-Christ, et qui par la succession écoute encore dans les derniers temps ceux qui ont ouï les apôtres, et Jésus-Christ même. Quelle plus belle distinction peut-on trouver dans le monde? quelle plus grande autorité? Mais les errants la craignent, parce qu'elle est trop contraignante pour leurs esprits licencieux.

RÉPONSE

A diverses calomnies qu'on nous fait sur l'Écriture et sur d'autres points.

Après de si grands éclaircissements sur la promesse de Jésus-Christ, vous offenserai-je, mes frères, si je vous conjure de vous y rendre attentifs? Donnez encore deux heures de temps à relire notre première Instruction pastorale : vous aurez honte des chicanes dont on s'est servi pour y répondre, et des minuties où l'on a réduit le mystère du salut. Surtout, vous y trouverez en quatre ou cinq pages la résolution manifeste de la difficulté où votre ministre vous jette d'abord [1]. Il vous fait craindre, mes frères, de prendre à la lettre et dans toute son étendue la promesse de Jésus-Christ; et il tâche de vous faire accroire que nous ne la proposons que dans le dessein de *jeter les hommes dans l'ignorance*, et de leur rendre l'Écriture sainte non-seulement *inutile*, mais encore *dangereuse* [2] : il conclut, sur ce fondement, que nous *inspirons le mépris de l'Écriture* [3], et ce n'est pas là, poursuit-il, *une illusion* [4]; une conséquence qu'on nous attribue : *M. de Meaux l'enseigne précisément et nettement*. A cela que répondrai-je? me plaindrai-je de la calomnie? en demanderai-je réparation? Cela serait juste; mais le salut de mes frères m'inspire quelque chose de meilleur. Je demande, en un mot, par quel endroit prétendent-ils que nous voulons introduire l'ignorance? Est-ce à cause que nous disons que la science du salut ne s'éteint jamais dans l'Église? Est-ce induire à mépriser cette science, que de montrer où elle est toujours?

Mais vous dites qu'on n'a pas besoin de chercher sa foi dans les Écritures? Le catholique répond : Il est vrai, je n'ai pas besoin de la chercher, parce qu'elle est d'abord toute trouvée. J'ai dit mon *Credo* avant que d'ouvrir l'Écriture : vaut-il mieux en commencer la lecture dans un esprit de vacillation et d'incertitude, que dans la plénitude de la foi?

Mais, poursuit-on, l'Écriture est donc inutile, si on a déjà la foi sans elle? N'est-ce donc rien de la confirmer, de l'animer, de la rendre agissante par l'amour; d'en peser toutes les promesses, tous les préceptes, tous les conseils; de s'en servir pour mieux entendre ce qu'on croit déjà; et, dans l'occasion, pour convaincre l'hérétique et l'opiniâtre qui ne veut pas croire à l'Église? Mon Instruction précédente a reconnu ces utilités dans l'Écriture; et vous nous faites accroire que nous croyons inutile ce qui produit de si grands fruits!

La calomnie est bien plus étrange, de nous faire dire que nous la trouvons *dangereuse*. Mais qui jamais parmi nous a proféré ce blasphème? Sous prétexte qu'il est dangereux de vouloir interpréter l'Écriture par son propre esprit, et qu'il n'y a de salut que de l'entendre humblement comme elle a toujours été entendue, on nous fera dire que nous la trouvons dangereuse! Seigneur, jugez-nous, et inspirez à nos frères des sentiments plus équitables.

Nous méprisons les saints livres : le peut-on seulement penser? Est-ce mépriser l'Écriture, que de dire qu'elle a son sens simple et naturel, qui a frappé d'abord les esprits des fidèles? Lorsqu'ils écoutaient, qu'*au commencement le Verbe était*, et qu'*il était en Dieu*, et qu'*il était Dieu* [1], ils ont entendu qu'il était *Dieu*, non point en figure, mais naturellement et proprement; et c'est pourquoi l'évangéliste ajoute après, non pas qu'il a été fait Verbe ou qu'il a été fait Dieu, mais qu'*étant Verbe et étant Dieu* devant tous les temps, il a encore dans le temps été *fait homme*. Est-ce mépriser l'Écriture, de dire que ce vrai sens a fait impression sur les fidèles, qu'on se l'est transmis les uns aux autres, et qu'Arius, qui l'a rejeté, l'a trouvé établi dans l'Église? J'en dis autant des autres dogmes révélés de Dieu et nécessaires au salut : le vrai chrétien n'en a jamais pu douter : et, sans aucun examen, sa foi est formée. Est-ce donc là ce qu'on appelle mépriser l'Écriture? n'est-ce pas plutôt l'honorer, et, sans crainte de s'égarer, y trouver la vie éternelle?

Mais vous avez dit, m'objecte-t-on [2], qu'on avait instruit des peuples entiers sans leur faire chercher leur foi dans les Écritures, et qu'en effet « la charité « ne permettait pas d'attendre à prêcher la foi jus- « qu'à ce qu'on sût assez des langues barbares pour « y faire une traduction aussi difficile et aussi im- « portante que celle des livres divins, ou bien d'en « faire dépendre le salut des peuples [3]. » Il est vrai, je reconnais mes paroles; mais le ministre, qui me les reproche, ne devait pas oublier que c'est là un fait incontestable, et le sentiment exprès de saint Irénée, évêque de Lyon, que j'ai marqué en ces termes, comme connu de tout le monde : « Saint « Irénée et les autres Pères en ont fait la remarque « dès leur temps [4]. » Le passage de ce saint martyr n'est ignoré de personne; le ministre l'a vu marqué dans ma précédente Instruction, et n'a pu le nier. Lisez-le, mes frères, comme un témoignage

[1] *Prem. Inst. sur les Prom. de l'Église.* — [2] *T.* II, *l.* 4, *c.* n° 10, *etc., p.* 541, 546, 547, 553, *etc.* — [3] *P.* 546. — [4] *P.* 548.

[1] *Joan.* I, 1. — [2] *T.* II, *p.* 550. — [3] *Inst. past.* — [4] *Ibid.*

authentique de la foi de nos ancêtres, puisque c'est la foi d'un saint qui a conversé avec les disciples des apôtres, et qui a illustré le second siècle par sa doctrine et par son martyre : l'Église gallicane a eu l'avantage particulier de l'avoir pour évêque, dans une de ses plus anciennes et principales Églises; et ce nous doit être une singulière consolation, de trouver dans ses écrits un monument domestique de notre foi. Voici ses paroles : « Si les apôtres, « dit-il [1], ne nous avaient pas laissé les Écritures, « ne fallait-il pas suivre la tradition qu'ils laissaient « à ceux à qui ils confiaient les Églises! ordre qui se « justifie par plusieurs nations barbares qui croient « en Jésus-Christ, sans caractère et sans encre, « ayant la loi du salut écrite dans leurs cœurs par « le Saint-Esprit, et gardant avec soin la foi d'un « seul Dieu créateur du ciel et de la terre, et de tout « ce qu'ils contiennent, par Jésus-Christ Fils de « Dieu; » et le reste qu'il est inutile de rapporter. Il suffit de remarquer seulement qu'il détaille et spécifie tous les articles qu'on apprend sans les Écritures; et voilà en termes très-clairs la foi salutaire, sans le secours de ces livres divins.

Votre ministre s'élève ici contre moi, sur ce que je dis : que ces peuples étaient sauvés *sans qu'on leur portât autre chose que le sommaire de la foi dans le Symbole des apôtres* [2], et il ne veut pas qu'on lui en parle. Mais qu'il l'appelle comme il voudra; il faut bien avouer, au fond, qu'il y avait un sommaire de la foi semblable à celui que nous avons : qu'on l'appelle, ou, comme parlait dans un autre endroit le même saint Irénée [3], *la règle immobile de la vérité qu'on recevait dans le baptême*, ou, avec toute l'antiquité, le Symbole des apôtres; toujours est-il bien certain que la doctrine n'en pouvait venir que de ces hommes divins qui ont fondé les Églises. Ne vous lassez point, mes chers frères, et écoutez la suite du passage de saint Irénée, que nous avons commencé. « Ceux, dit-il [4], qui ont reçu « cette foi sans les Écritures, selon notre langage, « sont barbares; mais pour ce qui regarde le sens, « les pratiques et la conservation selon la foi, ils « sont extrêmement sages, marchant devant Dieu « en toute justice, chasteté et sagesse; et si quelqu'un leur annonce la doctrine des hérétiques, « on les verra fermer leurs oreilles et prendre la « fuite le plus loin qu'il leur sera possible, ne pouvant seulement souffrir ces blasphèmes ni ces « prodiges, à cause, répondront-ils, que ce n'est « pas là ce qu'on leur a enseigné d'abord. » Vous le voyez, mes chers frères, ces barbares, si bien instruits sans les Écritures, n'étaient pas de faibles chrétiens, mais très-fermes dans la foi et dans les œuvres, et très-pleinement instruits contre la doctrine des hérétiques. Si c'était moi qui parlasse ainsi; combien votre ministre se récrierait-il que je méprise les Écritures, en les déclarant inutiles! Mais les saints, de qui nous avons reçu les livres divins, ne craignent point ce reproche; car ils savaient que l'Écriture viendrait en confirmation de la foi, qu'ils avaient reçue sans elle; et louant la bonté de Dieu, qui, pour s'opposer davantage à l'oubli des hommes, avait rédigé la foi dans les écrits des apôtres, ils ne laissaient pas de bien entendre qu'on pouvait être parfait chrétien sans les avoir.

Vous voyez maintenant la cause du silence de votre ministre sur le passage de saint Irénée : c'est qu'il a senti qu'il ne laissait point de réplique, et il a seulement tenté de lui opposer un endroit de saint Chrysostôme [1], « où il assure positivement « que les Barbares, Syriens, Égyptiens, Indiens, « Perses, Éthiopiens, avaient appris à philosopher « en traduisant chacun dans sa langue l'évangile « de saint Jean. » Il triomphe de cette parole en disant : *Que M. de Meaux démente, s'il veut, saint Chrysostôme.* Mais je ne veux non plus démentir saint Chrysostôme que saint Irénée. Il ne convient qu'aux ennemis de la vérité, de chercher à commettre entre eux ses défenseurs, plutôt que de les concilier ensemble, comme il est aisé en cette occasion.

Il n'y a pas ombre d'opposition entre saint Irénée, qui assure que, de son temps, il y avait des peuples entiers qu'on regardait dans toute l'Église comme parfaits chrétiens, sans qu'ils eussent l'Écriture sainte; et saint Chrysostôme qui dit, deux cents ans après, qu'elle se trouve chez les peuples qu'on lui vient d'entendre nommer. Car d'abord il est bien certain que, dès le temps de saint Irénée, des peuples entiers, que saint Chrysostôme n'a pas nommés, avaient reçu la foi. Saint Justin, qui a souffert le martyre un peu devant saint Irénée, compte parmi ceux où la foi avait pénétré, jusqu'à ces Scythes vagabonds et presque sauvages, qui traînaient sur des chariots leurs familles toujours ambulantes [2]. Qu'on ait traduit l'Écriture dans leur langue, ni saint Chrysostôme ne le dit, ni il n'en reste aucune mémoire dans toute la tradition ecclésiastique; et quand il *serait certain* (ce qui n'est pas) que les peuples dont saint Chrysostôme a parlé, comme ayant traduit l'Écriture, seraient les mêmes dont saint Irénée a si positivement assuré qu'ils ne l'avaient pas de son temps, notre cause n'en serait pas moins en sûreté, et il demeurerait toujours pour également incontestable, qu'on peut être parfaitement chrétien sans l'Écriture, par la seule autorité de la tradition, comme a parlé saint Irénée.

Il sera donc véritable qu'on doit à la vérité donner l'Écriture, le plus tôt qu'on peut, à tous les peuples chrétiens; mais, sans discuter davantage ni saint Justin, ni saint Irénée, ni saint Chrysostôme, il n'y a point de protestant si déraisonnable, pour laisser périr quelques peuples dans leur ignorance, sous prétexte qu'on n'aurait encore pu traduire en leur langue les livres sacrés.

Sans parler des peuples barbares qu'on aurait sauvés par la foi, avant même qu'ils pussent avoir

[1] *Iren. adv. Hær. lib.* III, *cap.* 4. — [2] *I. Inst. past. Rép. du Min. p.* 551. — [3] *Lib.* I. c. I. — [4] *Lib.* III, c. 4.

[1] *T.* II, *p.* 551. *Hom.* I, *in Joan.* — [2] *Apol.* II, *et adv. Tryph.*

les Ecritures, il est bien certain que la méthode commune de tous les chrétiens est de faire dire *Credo* à ceux qu'on instruit, grands et petits, dès qu'on leur présente l'Écriture sainte, et avant qu'ils l'aient ouverte. Qu'on dise tout ce qu'on voudra du Symbole des apôtres, ce sera toujours un fait véritable qu'il est reçu et pratiqué par tout ce qui porte le nom de chrétien, et que, pour en suivre la méthode, il faudra toujours faire connaître aux fidèles l'Église catholique, avant qu'on leur ait nommé l'Écriture sainte, dont le Symbole ne fait aucune mention; c'est-à-dire que les apôtres, dont ce Symbole a pris tout l'esprit, ont reconnu dans l'Église catholique la source primitive de la foi et du salut.

C'est là que tout hérétique demeurera court; et encore que le nom même de l'Église catholique ne se trouve pas dans l'Écriture, ce sera toujours sous l'autorité de ce nom que les fidèles seront élevés dans la vraie foi. Quand ensuite ils liront l'Écriture sainte, et que, toujours sous l'instruction de l'Église catholique, ils y trouveront la même foi qu'on leur avait annoncée, ils y seront confirmés, leur cœur sera consolé; mais la foi reçue de main en main par les successeurs des apôtres, sera toujours leur première règle.

Quand le ministre trouve ridicule, et même impossible, que les pasteurs de l'Église reçoivent la foi les uns des autres, « à cause, dit-il [1], que « la foi de l'évêque mourant s'éteint avec lui, sans « qu'il la puisse laisser à son successeur qu'il ne « connaît pas, » il montre par ce mauvais discours qu'il ignore parfaitement l'état de la question. Quand on dit qu'on reçoit la foi de son prédécesseur, on ne veut dire autre chose sinon qu'on se fait une règle inviolable de croire et de prêcher dans l'Église ce qu'on y a cru et prêché devant nous. Tant qu'on persévérera dans cette résolution, on n'enseignera jamais d'erreur, on ne sera jamais dans le schisme et dans la rupture. Si quelque évêque rompt la chaîne de la tradition, le reste de l'Église réclamera contre : le novateur sera noté éternellement; et quand il entraînerait son peuple avec lui, son peuple devra sentir dans sa conscience, par la seule innovation de son pasteur, qu'il ne peut plus se sauver sous sa conduite.

Le ministre met donc tout en confusion, et ne s'entend pas lui-même, lorsqu'il demande si l'évêque « qui meurt, laisse sa foi sur son siége, ou « s'il peut la laisser de main en main, comme une « chose matérielle [2]. » Voici le nœud et la chaîne qui captive tous les esprits. L'Église catholique a toujours pensé, dès son origine, que sa foi ne changerait jamais, et ne devait ni ne pouvait jamais changer. Aussitôt donc qu'on sent quelque changement dans un corps constitué de cette sorte, en quelque temps que ce soit, on se souvient de la promesse : on rappelle dans son esprit la règle de ne changer point, et de n'avoir jamais besoin de changer : l'innovation est marquée, et en même temps détestée avec ses auteurs, et la foi demeure immuable dans sa succession.

[1] *T.* II, *p.* 610, 611, 612, *etc.*— [2] *Ibid.*

C'est la consolation des catholiques, toutes les fois qu'ils voient le corps de leurs pasteurs tenir toujours le même langage, et prêcher la même foi. Dans les derniers qui sont en place, ils entendent tous leurs prédécesseurs, et remontent par les apôtres jusqu'à Jésus-Christ.

Quand on s'écrie après cela : « Pauvre Écri« ture, comment Dieu vous a-t-il dictée? Que « vous devenez inutile! Il n'y a qu'à montrer l'É« glise [1] : » encore un coup, on ne s'entend pas. Heureux celui qui, né et instruit dans le sein maternel de l'Église et dans la foi des promesses, n'a jamais besoin de disputer! S'il s'est écarté de cette voie, on travaille à le ramener par les Écritures; s'il n'y a jamais été, et qu'il soit encore infidèle, on lui lira les prophéties dont l'Écriture est pleine, et on tâchera de lui en marquer les autres caractères divins. Mais il y aura toujours grande différence entre celui qui cherche, et celui qui, bien instruit par l'Église, aura tout trouvé dès le premier pas.

L'exemple des hérésies lui fera sentir la sûreté où il faut marcher. Cette voie, nous a-t-on dit, *mène à l'ignorance* [2]. Voyons donc ce qu'ont appris ceux qui l'ont quittée, et qui ont voulu être plus sages que l'Église catholique. C'est par là que les marcionites et les manichéens ont appris que l'Église précédente avait falsifié les Écritures canoniques, et qu'il y avait deux premiers principes, dont l'un était la cause du péché : les ariens ont appris que le Fils de Dieu était une créature, et ne pouvait être appelé Dieu qu'improprement : les pélagiens ont appris qu'il n'y avait que les simples et les ignorants qui pussent croire qu'on fût pécheur par le péché de son père; ou que l'on eût besoin de la grâce, à chaque acte de piété que produisait le libre arbitre. Viclef a appris qu'il n'y a point de libre arbitre, et que Dieu était auteur du péché : Luther, Melanchton, Calvin et Bèze, avec les autres réformateurs du seizième siècle, ont succédé à cette science : les luthériens, en particulier, ont appris à sauver la réalité par leur ubiquité; et les calvinistes, à mettre au rang des saints et à recevoir aux mystères ceux qui tiennent ce prodige de doctrine, aussi bien que le semi-pélagianisme, dont les mêmes luthériens sont convaincus. Les calvinistes ont pour leur compte particulier l'inamissibilité de la justice, et la sanctification de tous les enfants des fidèles dans le sein de leurs mères. Ces deux dogmes sont définis dans le synode de Dordrect : la chose n'est pas douteuse parmi les gens de bonne foi : la suite de ces deux dogmes, c'est que jusqu'à la fin du monde la grâce ne peut sortir d'une famille où elle est entrée une fois, et que David dans ses deux crimes, Salomon dans ses idolâtries, et saint Pierre dans son reniement, n'ont point perdu la justice.

C'est ainsi que se sont rendus savants ceux qui

[1] *P.* 517, 518, 519, *etc.* — [2] *P.* 510, 553.

ont renoncé à la foi de l'Église. Tous ces faits que j'ai posés sont demeurés et demeureront éternellement sans réplique. Les catholiques évitent par leur soumission ces sciences *faussement nommées*[1], et ils éprouvent heureusement que c'est tout savoir que de n'en pas vouloir savoir plus que l'Église, c'est-à-dire de ne vouloir pas être *savant plus qu'il ne faut*[2].

Mais on doit bien se garder de croire que, sous ce prétexte, nous négligions d'enseigner au peuple les vérités de la religion. Il n'y a qu'à lire nos Catéchismes; et, puisque c'est moi qu'on prend à partie, et qu'on accuse de vouloir introduire l'ignorance, sous prétexte de faire valoir la promesse de Jésus-Christ, il vous est aisé de connaître la calomnie. Car, puisqu'on vient de parler de Catéchisme, si vous voulez jeter les yeux seulement sur celui que j'ai mis en main au peuple que je sers (et chaque évêque vous en dit autant dans les diocèses où vous êtes, avec encore plus de confiance), vous verrez, qu'à l'exemple de saint Paul, *nous ne leur avons rien soustrait de ce qui est utile à leur salut,* et que *nous leur annonçons*, en toute vérité et pureté, *la connaissance de Dieu, et la foi en Jésus-Christ notre Seigneur*[3].

Dites-nous donc, mes frères, en quoi nous entretenons l'ignorance? Vos ministres voudraient bien qu'on crût que nous n'instruisons pas assez notre peuple sur la connaissance de Dieu et contre l'idolâtrie. Mais ils savent bien le contraire; ils savent bien, dis-je, que nous enseignons parfaitement que Dieu est seul, et que seul il a tout tiré du néant. Le reproche d'idolâtrie tombe visiblement par ce seul dogme. Aussi vos ministres ne nous le font plus que par coutume ou par engagement; et leur conscience les dément, comme la nôtre nous fait mépriser de vains reproches, où nous ne sommes touchés que de l'injustice de ceux qui osent encore les renouveler.

Si par là ils sont contraints d'avouer qu'avec un tel sentiment il est impossible qu'on soit idolâtre dans son cœur, et qu'ils tâchent de trouver notre idolâtrie dans notre culte extérieur, ils n'entendent pas la nature de ce culte, qui, ne pouvant être autre chose que la démonstration des sentiments intérieurs, ne permet en aucune sorte qu'on soupçonne d'idolâtrie ceux qui connaissent Dieu en vérité, et l'adorent seul au-dedans.

Mais si nous enseignons très-purement la connaissance de Dieu, nous ne sommes pas moins soigneux de faire connaître Jésus-Christ. Peut-on nous reprocher avec la moindre vraisemblance que nous taisions à nos peuples qu'étant Dieu et homme, la satisfaction qu'il a offerte pour nous à la croix est infinie et surabondante; en sorte qu'il n'y manque rien, et qu'il ne reste autre chose à faire au chrétien que de s'en appliquer la vertu par une foi vive? En quelle conscience pourrait-on dire que nous laissons ignorer cette foi, ni que nous puissions après cela égaler le fini à l'infini, et comparer aucune intercession ou des hommes ou des anges à celle du Sauveur?

On nous objecte des conséquences qu'on tire de notre doctrine Mais outre qu'elles sont fausses, du moins ne peut-on nier dans le fait qu'elles ne soient désavouées par cent actes authentiques, et que nous ne détestions toute doctrine qui déroge aux grands principes qu'on vient de poser.

Nous enseignons parfaitement la sainte et sévère jalousie de Dieu et de Jésus-Christ; mais de le rendre jaloux de ses ouvrages connus comme tels, qui sont ses saints, ou de lui-même dans l'eucharistie, ou des choses que l'on ne conserve dans les Églises que pour exciter le souvenir de ses mystères et de ses grâces, et les porter jusqu'aux yeux les plus ignorants, c'est une délicatesse indigne de sa bonté et de sa grandeur.

C'est du cœur qu'il est jaloux; et, pour ne le point irriter, on ne doit non plus partager son culte que son amour. Mais quoi! n'enseignons-nous pas que le vrai culte de Dieu est de l'aimer de tout son cœur et plus que soi-même, et son prochain comme soi-même pour l'amour de lui? Quelle partie de ces deux préceptes laissons-nous ignorer à nos peuples? et ne leur apprenons-nous pas en même temps que tout ce qu'ils font pour accomplir ces deux préceptes, autant qu'il se peut, en cette vie infirme et mortelle, est donné d'en haut par une pure miséricorde, à cause de Jésus-Christ; en sorte qu'il n'y a point de mérite qui ne soit un don spécial de Dieu, et qu'en couronnant nos bonnes œuvres il ne couronne que ses propres libéralités? Où est donc l'ignorance qu'on nous reproche d'affecter ou d'introduire? Avouez qu'on ne sait où la trouver, et que les ministres ne peuvent ici nous l'objecter, qu'en supposant sans raison tout ce qu'il leur plaît.

Il n'est ni nécessaire ni possible d'entrer maintenant dans un plus grand détail. On n'a pas besoin de boire toute l'eau de la mer, pour savoir qu'elle est amère, ni de rapporter au long toutes les calomnies qu'on nous fait, pour faire sentir toute l'amertume qu'on a contre nous.

CONCLUSION

ET ABRÉGÉ DE TOUT CE DISCOURS.

J'ose donc vous conjurer encore une fois de lire cette Instruction et l'Instruction précédente. Vous y trouverez la voie du salut et le repos de vos âmes dans les promesses de Jésus-Christ et de l'Évangile. Elles n'ont aucun embarras : tout y est clair, ou par les textes exprès de l'Écriture, ou par la seule exposition de notre doctrine, ou par l'aveu du ministre qui a voulu me combattre.

Puisqu'il est écrit que, pour éprouver la foi des chrétiens, *il faut qu'il y ait des hérésies*[1]; puis-

[1] *I. Tim.* VI, 20. — [2] *Rom.* XII, 3. — [3] *Act.* XX, 20, 21.

[1] *I. Cor.* XI, 19.

que, dès que Jésus-Christ a paru dans le monde, il a été dit de lui qu'*il était mis pour être en butte aux contradictions* [1], et que l'homme, ingénieux contre soi-même, devait épuiser la subtilité de son esprit à pervertir en toutes manières les voies droites du Seigneur, avouez qu'il était de sa sagesse comme de sa puissance, de préparer un remède aisé, par lequel, sans dispute et sans embarras, tout esprit droit pût connaître les schismes futurs. Le voilà dans la promesse de l'Évangile, qui exclut toute interruption dans la succession apostolique et dans l'extérieur de son Église. Par là l'intérieur est à couvert; puisque la prédication toujours véritable, et qui jusqu'à la fin des siècles ne cessera de passer de main en main et de bouche en bouche, aura toujours son effet au dehors par l'assistance de Jésus-Christ toujours présente. Voilà un caractère certain, qui jusqu'à la fin du monde notera les contredisants et les hérétiques.

Vous répondez : « On a tout, quand on a la « vérité : le salut est infaillible à ceux qui la possè- « dent; mais on n'a rien avec l'ancienneté, la suc- « cession et l'étendue, lorsque la vérité manque : « il faut donc chercher l'une, et se mettre peu « en peine de l'autre [2]. » Vous ne songez pas que Jésus-Christ a voulu mettre expressément la vérité à couvert, par l'assistance qu'il promet à la succession; de sorte que quand vous dites, *il faut chercher l'une, et se mettre peu en peine de l'autre,* c'est de même que si vous disiez, il faut chercher la fin, *et se mettre peu en peine* des moyens donnés de Dieu pour y parvenir.

Mais, dites-vous [3], ce remède est faible; l'autorité ne remédie point aux erreurs : il y a eu des divisions, dès le temps des apôtres : « si leur « autorité échoua dès le premier schisme, que fera « celle des papes et des évêques? Arius, malgré « le concile qui lui dénonça un anathème éternel, « grossit son parti : » il en est de même des autres; comme qui dirait : La sévérité des lois n'empêche pas qu'il n'y ait des vols et des massacres, donc ce remède est peu efficace. Que ferez-vous donc? Abandonnez tout; et parce qu'il y a des esprits superbes et contentieux qui résistent à tous les remèdes, cessez de les proposer aux simples et aux droits de cœur.

Mais, poursuit-on [4], les apôtres n'avaient donc qu'à aller par toute la terre y faire lire dans le Symbole l'article de l'Église catholique, *dont le nom même ne se trouve pas dans les écrits sacrés*, et ils se sont tourmentés en vain à rechercher les prophéties; comme si chaque chose n'avait pas son temps, ou qu'il n'eût pas fallu établir l'Église catholique avant que d'en employer l'autorité.

C'est en vain qu'on tâche de l'affaiblir, en disant que *le nom ne s'en trouve pas dans les écrits sacrés*. Quoi qu'il en soit, il est gravé dans le cœur de tous les chrétiens; et les protestants eux-mêmes n'ont pu s'empêcher de professer, comme nous,

[1] *Luc.* II, 34. — [2] *T.* II, *p.* 642. — [3] *P.* 734, 735, 736, 738. — [4] *P.* 661, *etc.*

la foi de l'Église catholique avant toute discussion et tout examen.

On trouve de l'ostentation dans les évêques et dans les curés, « qui se voient les maîtres uni- « ques de la religion; qui, dit-on [1], s'élèvent fort « au-dessus du reste des hommes, et qui veulent « qu'on les écoute comme autant d'apôtres infail- « libles, dès le moment qu'ils portent le titre de « pasteurs. » Il est vrai, il y aurait là une ostentation énorme; mais, par malheur pour les protestants, elle n'est que dans leurs discours. Les évêques ne se croient maîtres ni auteurs de rien : toute leur gloire est d'enseigner ce qu'ils ont reçu de ceux qui les précédaient : on n'a jamais besoin d'aller bien loin pour trouver le novateur; c'est un fait toujours constant : nous avons dit plusieurs fois [2] que, dans l'Église catholique, nul ne se montre soi-même en particulier, ni ne veut donner son nom à son troupeau : tous montrent l'Église et les promesses qu'elle a reçues en corps; ce n'est pas présumer de soi, ni s'attirer une gloire vaine, que de mettre sa confiance aux promesses de Jésus-Christ; et il est visible par le discours du ministre, qu'il n'a pu nous imputer de l'ostentation qu'en altérant tous nos sentiments.

Si l'on était demeuré dans cette règle, si tout le monde avait noté ceux qui sont sortis de la ligne de la succession, il faut avouer qu'il n'y aurait eu ni schisme ni hérésie, dont la source de tout le mal sera éternellement qu'il y a eu et qu'il y aura des esprits superbes, qui veulent se faire un nom, qui adorent les inventions de leur esprit, et se séparent eux-mêmes.

ÉLÉVATIONS A DIEU

SUR

TOUS LES MYSTÈRES DE LA RELIGION CHRÉTIENNE.

PREMIÈRE SEMAINE.

ÉLÉVATIONS A DIEU SUR SON UNITÉ ET SA PERFECTION.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

L'être de Dieu.

De toute éternité Dieu est, Dieu est parfait, Dieu est heureux, Dieu est un. L'impie demande : Pourquoi Dieu est-il? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne serait-il pas? Est-ce à cause qu'il est parfait : et la perfection est-elle un obstacle à l'être? Erreur insensée! au contraire, la perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne

[1] *T.* II, *p.* 667. — [2] Ci-dessus.

serait-il pas? C'est-à-dire pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il, et que ce qui n'en tient rien du tout ne serait pas? Qu'appelle-t-on parfait? Un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait? Un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas, plutôt que l'être à qui quelque chose manque? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être, ni empêcher l'être d'être? Mais par la même raison, l'imparfait ne peut valoir mieux que le parfait, ni être plutôt que lui, ni l'empêcher d'être. Qui peut donc empêcher que Dieu ne soit? et pourquoi *le néant de Dieu, que l'impie veut imaginer dans son cœur insensé*[1], pourquoi, dis-je, ce néant de Dieu l'emporterait-il sur l'être de Dieu? et vaut-il mieux que Dieu ne soit pas, que d'être?

O Dieu! on se perd dans un si grand aveuglement. L'impie se perd dans le néant de Dieu, qu'il veut préférer à l'être de Dieu : et lui-même, cet impie, ne songe pas à se demander à lui-même pourquoi il est. Mon âme, âme raisonnable, mais dont la raison est si faible, pourquoi veux-tu être, et que Dieu ne soit pas? Hélas! vaux-tu mieux que Dieu? Ame faible, âme ignorante, dévoyée, pleine d'erreur et d'incertitude dans ton intelligence, pleine dans ta volonté de faiblesse, d'égarement, de corruption, de mauvais désirs, faut-il que tu sois, et que la certitude, la compréhension, la pleine connaissance de la vérité, et l'amour immuable de la justice et de la droiture ne soit pas?

IIe ÉLÉVATION.

La perfection et l'éternité de Dieu.

On dit : Le parfait n'est pas : le parfait n'est qu'une idée de notre esprit, qui va s'élévant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées; et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre, et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière : ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait : comment dans la volonté, le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses : en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout déréglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir, ni défaillir. Voilà donc un être parfait : voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. Le reste est incompréhensible, et nous ne pouvons même pas comprendre jusqu'où il est parfait et heureux; pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible.

D'où vient donc que l'impie ne connaît point Dieu; et que tant de nations, ou plutôt que toute la terre ne l'a pas connu; puisqu'on en porte l'idée en soi-même avec celle de la perfection? D'où vient cela, si ce n'est par un défaut d'attention, et parce que l'homme, livré aux sens et à l'imagination, ne veut pas ou ne peut pas se recueillir en soi-même, ni s'attacher aux idées pures, dont son esprit embarrassé d'images grossières ne peut porter la vérité simple?

L'homme ignorant croit connaître le changement avant l'immutabilité; parce qu'il exprime le changement par un terme positif, et l'immutabilité par la négation du changement même : et il ne veut pas songer qu'être immuable c'est être, et que changer c'est n'être pas : or l'être est, et il est connu devant la privation, qui est non-être. Avant donc qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours les mêmes, il y en a une qui, toujours la même, ne souffre point de déclin; et celle-là non-seulement est, mais encore elle est toujours connue, quoique non toujours démêlée ni distinguée, faute d'attention. Mais quand, recueillis en nous-mêmes, nous nous rendrons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en nous-mêmes la vérité, nous trouverons que la perfection est ce que l'on connaît le premier; puisque, comme nous avons vu, on ne connaît le défaut que comme une déchéance de la perfection.

IIIe ÉLÉVATION.

Encore de l'être de Dieu, et de son éternelle béatitude.

Je suis celui qui suis : celui qui est m'envoie à vous[1] : c'est ainsi que Dieu se définit lui-même; c'est-à-dire, que Dieu est celui en qui le non-être n'a point de lieu; qui par conséquent est toujours, et toujours le même : par conséquent immuable : par conséquent éternel : tous termes qui ne sont qu'une explication de celui-ci : *Je suis celui qui est.* Et c'est Dieu qui donne lui-même cette explication par la bouche de Malachie, lorsqu'il dit chez ce prophète : *Je suis le Seigneur, et je ne change pas*[2].

Dieu est donc une intelligence, qui ne peut ni rien ignorer, ni douter de rien, ni rien apprendre; ni perdre, ni acquérir aucune perfection : car tout cela tient du non-être. Or Dieu est celui qui est, celui qui est par essence. Comment donc peut-on penser que celui qui est ne soit pas, ou que l'idée qui comprend tout l'être ne soit pas réelle; ou que, pendant qu'on voit que l'imparfait

[1] *Ps.* XIII, 1.

[1] *Exod.* III, 14. — [2] *Mal.* III, 6.

est, on puisse dire, on puisse penser, en entendant ce qu'on pense, que le parfait ne soit pas?

Ce qui est parfait est heureux; car il connaît sa perfection : puisque connaître sa perfection est une partie trop essentielle de la perfection pour manquer à l'être parfait. O Dieu! vous êtes bien heureux! O Dieu! je me réjouis de votre éternelle félicité! Toute l'Écriture nous prêche que *l'homme qui espère en vous est heureux* [1] : à plus forte raison êtes-vous heureux vous-même, ô Dieu en qui on espère! Aussi saint Paul vous appelle-t-il expressément *bienheureux : Je vous annonce ces choses selon le glorieux Évangile de Dieu bienheureux* [2]. Et encore : *C'est ce que nous montrera en son temps celui qui est bienheureux, et le seul puissant, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité, et habite une lumière inaccessible, à qui appartient la gloire et un empire éternel. Amen* [3]. O Dieu bienheureux! je vous adore dans votre bonheur. Soyez loué à jamais, de me faire connaître et savoir que vous êtes éternellement et immuablement bienheureux. Il n'y a d'heureux que vous seul, et ceux qui connaissant votre éternelle félicité, y mettent la leur. Amen, amen.

IVe ÉLÉVATION.

L'unité de Dieu.

Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur [4]; car il est celui qui est. Celui qui est est indivisible : tout ce qui n'est pas le parfait, dégénère de la perfection. Ainsi le Seigneur ton Dieu étant le parfait est seul; *et il n'y a point un autre Dieu que lui* [5]. Tout ce qui n'est pas celui qui est par essence et par sa nature, n'est pas et ne sera pas éternellement, si celui qui est seul ne lui donne l'être.

S'il y avait plus d'un seul Dieu, il y en aurait une infinité. S'il y en avait une infinité, il n'y en aurait point. Car chaque Dieu n'étant que ce qu'il est, serait fini, et il n'y en aurait point à qui l'infini ne manquât : ou il en faudrait entendre un qui contînt tout, et qui dès là serait seul. *Écoute, Israel :* écoute dans ton fond : n'écoute pas à l'endroit où se forgent les fantômes : écoute à l'endroit où la vérité se fait entendre, où se recueillent les pures et simples idées. Écoute là, Israël : et là, dans ce secret de ton cœur, où la vérité se fait entendre, là retentira sans bruit cette parole : *Le Seigneur notre Dieu est un seul Seigneur* [6]. *Devant lui les cieux ne sont pas : tout est devant lui comme n'étant point, tout est réputé comme un néant* [7], comme un vide, comme une pure inanité : parce qu'il est celui qui est, qui voit tout, qui sait tout, qui fait tout, qui ordonne tout, et *qui appelle ce qui n'est pas comme ce qui est* [8].

Ve ÉLÉVATION.

La prescience et la providence de Dieu.

Qui *est celui qui appelle toute la suite des générations dès le commencement? C'est moi le Seigneur, qui suis le premier et le dernier* [1]; qui dans le centre de mon éternité vois tout commencer et tout finir.

Babylone, assemble tes devins : que dis-je, tes devins? assemble tes dieux : *Qu'ils viennent : qu'ils nous annoncent les choses futures : qu'ils nous annoncent du moins tous les temps passés* (et qu'ils fassent la liaison des uns avec les autres) : *nous serons attentifs à vos paroles. Dites-nous ce qui arrivera, que nous sachions les choses futures; annoncez-les-nous, et nous avouerons que vous êtes des dieux. Faites-nous du bien et du mal, si vous pouvez* [2] : car si vous le pouvez faire à votre gré, vous pouvez le prévoir et le deviner. *Mais vous n'êtes rien*, tant que vous êtes de faux dieux. *Votre ouvrage n'est rien non plus : il est au rang de ce qui n'est pas : celui qui vous choisit pour son Dieu est abominable* [3]. C'est ainsi que le prophète Isaïe, et avec lui tous les saints, convainquent de néant les dieux des païens.

Mais moi, dit le Seigneur par la bouche de ce saint prophète, comme je fais tout, je prédis ce que je veux. *Qui sera celui qui le fera venir de l'orient : qui l'appellera de loin, afin qu'il le suive : qui dissipera devant son épée les nations comme de la poussière, et les armées devant son arc comme de la paille que le vent emporte* [4]? *Je le ferai venir de l'aquilon et de l'orient* [5], celui que je sais et que je vois de toute éternité *. C'est *Cyrus* que j'ai nommé pour être le libérateur de mon peuple. *Il connaîtra mon nom : tous les princes seront devant lui comme des gens qui amassent de la boue. Qui est-ce qui l'a annoncé dès le commencement* [6]? *C'est moi le Seigneur, c'est là mon nom : je ne donnerai pas ma gloire à un autre, ni ma louange aux idoles. Ce que j'ai annoncé au commencement, et qui a paru le premier dans mes oracles, voilà qu'il arrive. Je découvrirai encore de nouvelles choses : devant qu'elles paraissent, je vous les ferai entendre* [7]. *Israël, tu es un peuple dissipé : qui t'a donné en proie à tes ennemis, si ce n'est le Seigneur lui-même, parce que nous avons péché? et il a répandu sur nous le souffle de sa colère* [8].

Et maintenant, dit le Seigneur [9], *je te crée de nouveau, Jacob; et je te forme, Israël. Je suis le Seigneur ton Dieu et ton Sauveur, ô Israël! Je suis. Il n'y a point de Dieu devant moi, et il n'y en aura point après. Je suis, je suis le Seigneur, et il n'y a que moi qui sauve. Dès le commencement je suis : je suis le Seigneur votre saint, le roi et le créateur d'Israël. Ne songez plus aux choses passées, j'en vais faire de nouvelles. J'ai formé ce*

[1] *Ps.* XXII, 9. LXXXIII, 13. — [2] *I. Tim.* I, 11. — [3] *Ibid.* VI, 15, 16. — [4] *Deut.* VI, 4. — [5] *Ibid.* III, 24. IV, 35, 39. — [6] *Deut.* VI, 4. — [7] *Is.* XL, 17, 22, 23. *Ps.* XXXVIII, 6. — [8] *Rom.* IV, 17.

[1] *Is.* XLI, 4. — [2] *Ibid.* 22, 23. — [3] *Ibid.* 24. — [4] *Ibid.* 2. — [5] *Ibid.* 25.

* M. Bossuet, en citant le ✝. 2 de ce chapitre, n'a pas exprimé le mot *justum*, *le juste*, qui est dans le texte sacré. Ici il fait entendre que Cyrus était la figure de Jésus-Christ, et que c'était ce *Juste* par excellence que le Saint-Esprit faisait annoncer principalement. (*Édit. de Déforis.*) — [6] *Is.* XLI, 26. — [7] *Is.* XLII, 8, 9. — [8] *Ibid.* 22, 24, 25. — [9] *Is.* XLIII, 1, 3, 10, 11, 13, 15, 18, 19, 21.

assauts, seront comme n'étant pas; tous leurs efforts seront vains et comme un néant : parce que moi, qui suis le Seigneur, je vous ai pris par la main, et e vous ai dit dans le fond du cœur : *Ne craignez point, je vous ai aidé. Jacob qui était* petit et faible comme *un vermisseau* qui à peine se peut traîner; *Israélites qui étiez* languissants, abattus, et réduits au rang des *morts, je vous ai ressuscités, moi le Seigneur, par mon secours tout puissant; et je suis votre rédempteur, moi le Saint d'Israël. Vous mettrez vos ennemis en fuite : vous serez sur eux comme un chariot neuf, armé de tranchants de fer : vous détruirez leurs armées;* et leurs forteresses, fussent-elles élevées comme des montagnes, *vous les réduirez en poudre : vous pousserez vos ennemis devant vous, comme un tourbillon fait la poussière : et vous vous réjouirez dans le Seigneur, et votre cœur transporté d'aise triomphera dans le Saint d'Israël.*

Il ne faut pas dire que ce soient ici des miracles, des effets extraordinaires de la toute-puissance de Dieu. Dieu ne montre des effets sensibles de cette puissance, que pour nous convaincre de ce qu'il fait en toute occasion plus secrètement. Son bras n'est pas moins fort quand il se cache, que quand il se déclare; il est toujours et partout le tout-puissant, *le triomphateur en Israël*[1], comme il s'appelle lui-même, le protecteur invincible et toujours présent de ses amis.

Écoute donc, Jacob mon serviteur, Israël que j'ai élu. Voici ce que dit le Seigneur : Moi qui te forme, moi qui te crée, qui te tire du néant à chaque moment, qui suis ton secours dès le ventre de ta mère[2], dès le commencement de ta vie, dans ta plus grande faiblesse, et parmi les plus impénétrables ténèbres; *mon serviteur, que j'ai aimé, homme droit que j'ai choisi*, je t'enverrai du ciel mes consolations, *j'épancherai des eaux abondantes sur celui qui aura soif, je verserai des torrents sur cette terre desséchée, je répandrai mon esprit sur toi*, je te rendrai fécond en bonnes œuvres, et *je bénirai tes productions.* Écoutez ces paroles, âmes désolées, que Dieu semble avoir délaissées dans son courroux, mais que son amour cependant met à l'épreuve. Vous vivrez, c'est moi qui le promets, moi qui suis le véritable et le saint, le fidèle et le tout puissant : je fais tout ce que je veux. Le Seigneur a juré, et il a dit : Si ce que je pense n'arrive pas, si ce que je résous ne s'accomplit point, je ne suis pas Dieu : mais je suis Dieu, je suis le Dieu des armées, le Dieu qui fait tout ce qui lui plaît dans le ciel et dans la terre. Le Seigneur a prononcé; *et qui pourra anéantir son jugement*[3]? le Seigneur a étendu son bras; et qui en pourra éviter les coups, ou en détourner l'effet?

VIIe ÉLÉVATION.

La bonté de Dieu, et son amour envers les siens.

C'est un père, c'est une mère, c'est une nourrice. *Une mère peut-elle oublier son enfant qu'elle a porté dans son sein? Et quand elle l'oublierait, je ne vous oublierai pas*[1], dit le Seigneur. *Le Seigneur ton Dieu t'a porté sur ses bras comme un petit enfant*[2]. *Comme un aigle qui porte ses petits, qui étend ses ailes sur eux, qui vole sur eux, et les provoque à voler :* ainsi Dieu ne détourne point ses regards de dessus son nid, *et le garde comme la prunelle de son œil*[3]. *Il nous porte à ses mamelles pour nous allaiter, il nous met sur ses genoux :* et, non content de nous nourrir, il joint à la nourriture les tendresses et les caresses : *comme une mère caresse son enfant qui suce son lait, ainsi je vous consolerai*[4], dit le Seigneur.

Plus que tout cela, c'est un amant passionné, c'est un tendre époux. *Voici ce que dit le Seigneur à Jérusalem*, à l'âme fidèle : *Quand tu es venue au monde, tu étais dans l'impureté* de ton père Adam, dont tu avais hérité la corruption et le péché. *On ne t'avait point coupé le nombril, tu n'avais point été lavée d'eau, ni salée de sel, ni enveloppée dans des langes : personne n'avait eu compassion de toi, ni ne t'avait regardée d'un œil de pitié : exposée et jetée à terre comme un avorton par un extrême mépris dès le jour de ta naissance, tu n'étais que pour ta perte, et personne n'avait soin de toi*[5]. Voilà quelle est par elle-même la nature humaine, conçue en iniquité et dans le péché. *Alors, dit le Seigneur, je t'ai vue en passant, pauvre et délaissée, et pendant que souillée encore de ton sang*, et toute pleine de l'impureté de ta naissance, tu n'avais rien qui ne fît horreur, et que tu étais livrée inévitablement à la mort. *Je t'ai dit : Je veux que tu vives. Vis*, malheureuse âme, *c'est moi qui le dis, vis tout horrible que tu es dans l'impureté de ton sang*, dans l'ordure de ton péché. C'est ainsi que Dieu parle à l'âme qu'il lave par le baptême.

Mais ce n'est pas là qu'il borne ses soins : *Tu croissais*, dit le Seigneur; ta raison se formait peu à peu, *et tu devenais capable des ornements qu'on donne à de jeunes filles*[6], des vertus dont il faut parer les âmes dès leur jeunesse. Tu commençais à pouvoir porter des fruits : *tes mamelles s'enflaient et se formaient, et tu étais parvenue à l'âge qui donne des amants.* Mais, de peur que tu n'en prisses qui fussent indignes de toi, je me suis présenté moi-même à tes désirs. *J'ai passé, et je t'ai vue en cet âge :* et quoique tu fusses nue et pleine encore de confusion, sans raison, sans règle par toi-même et dans tes premiers désirs, je t'ai épousée, je t'ai appelée dans ma couche, et à des embrassements qui purifient l'âme : j'ai contracté avec toi un mariage éternel. *J'ai fait une alliance avec toi : j'ai juré par ma vérité que je ne t'abandonnerais pas, et tu es devenue mienne. Je t'ai lavée d'une eau* sainte. Dès les premiers jours de ta naissance, où je t'avais ordonné de vivre, tu avais déjà été purgée par l'eau du baptême;

[1] *Reg.* XV, 29. — [2] *Is.* XLIV, 1, 2, *etc.* — [3] *Job* XL, 3.

[1] *Is.* XLIX, 15. — [2] *Deut.* I, 31. — [3] *Ibid.* XXXII, 10, 11. — [4] *Is.* LXVI, 12, 13. — [5] *Ezech.* XVI, 2, 3, 4, 5, 6. — [6] *Ezech.* XVI, 7, 8, 9, 10.

mais il a fallu te laver encore des mauvais désirs que la racine impure de ta convoitise poussait sans cesse; l'impureté du sang dont tu étais née était encore sur toi; je l'ai ôtée par de saintes instructions, et j'ai mis sur toi toute la sainteté de ton baptême. *Et je t'ai oint d'une huile* sainte, par l'abondance de mes grâces. *Je t'ai donné des habits de diverses couleurs :* je t'ai ornée de toutes les vertus : *et je t'ai chaussée avec soin* des plus belles peaux. *Je t'ai environnée d'habits de fin lin*, qui sont *les justices des saints, et je t'ai revêtue des choses les plus fines*[1] : je t'ai ôté par ma grâce tes désirs grossiers et charnels.

Mon amour a été plus loin; et ne voulant pas seulement que tu fusses nette et pure, mais encore riche et opulente, *je t'ai donné les grands ornements, des bracelets dans tes bras, un riche collier autour de ton col, des cercles d'or et des pierreries pendantes à tes oreilles, et une couronne sur ta tête. Tu reluisais toute d'or et d'argent, et tout était riche et magnifique dans tes habits. Je te nourrissais de ce qu'il y a de meilleur et de plus exquis :* toutes les douceurs étaient servies sur ta table. Par ces ornements, par ces soins, *ta beauté avait reçu un si grand éclat, que tout le monde en était ravi. Je t'ai élevée jusque dans le trône. Tout l'univers ne parlait que de ta beauté, de cette beauté que moi seul je t'avais donnée, dit le Seigneur Dieu*[2], qui suis le beau et le bon par excellence, et l'auteur de toute beauté et de tout bien dans mes créatures.

Regarde, âme chrétienne, quel amant, quel époux t'a été donné. Il t'a trouvée étant laide, il t'a fait belle; il n'a cessé de t'embellir de plus en plus : il a prodigué sur toi tous ses dons, toutes ses richesses : il t'a placée dans son trône : il t'a fait reine : ses anges t'ont admirée comme l'épouse du Roi des rois, comme reçue dans sa couche, unie à son éternelle félicité. Comblée de sa gloire et de ses délices, qu'avais-tu à désirer, âme chrétienne, pour connaître toutes les bontés et tout l'amour de cet époux bienfaisant?

VIIIe ÉLÉVATION.

Bonté et amour de Dieu envers les pécheurs pénitents.

On dit par commun proverbe : Si un mari quitte sa femme, et que se retirant de lui elle épouse un autre mari, la reprendra-t-il ? Cette femme ne sera-t-elle pas souillée et abominable ? *Et toi*, âme pécheresse, *tu t'es livrée à tous tes amants*. Ce n'est pas moi qui t'avais quittée : non, je suis un époux fidèle, et qui jamais ne fais divorce de moi-même : c'est toi, âme infidèle, qui m'as abandonné, et t'es donnée non pas à un seul amant, mais à mille et mille corrupteurs. *Reviens toutefois à moi, dit le Seigneur, et je te recevrai*[3].

Regarde de tous côtés; et tant que ta vue se pourra étendre, tu ne verras que des marques de tes infamies. *En quel lieu ne t'es-tu pas prostituée*, âme impudique, et livrée à tous les désirs de ton cœur? *Tu étais comme exposée dans les chemins publics*, et il n'y avait aucune créature qui ne captivât ton cœur. Te répéterai-je tes vengeances, tes envies, tes haines secrètes, ton ambition à laquelle tu sacrifiais tout, tes amours impures et désordonnées? *Toute la terre a été souillée de tes prostitutions et de tes malices. Tu as le front d'une impudique, tu n'as pas rougi de tes excès. Reviens donc du moins dorénavant : appelle-moi mon père, mon* époux, *et le conducteur de ma virginité. Pourquoi veux-tu toujours t'éloigner de moi comme une femme courroucée, et veux-tu persister dans ton injuste colère? Tu as dit que tu ferais mal, tu t'en es vantée, et tu l'as fait, et tu l'as pu*[1]. Je t'ai abandonnée à tes voies. *Reviens, infidèle! et je ne détournerai pas mes yeux de toi : parce que je suis le Saint, dit le Seigneur; et ma colère ne sera pas éternelle. Connais seulement ton iniquité, et que tu as prévariqué contre le Seigneur. Il n'y a point d'arbre feuillu, dans la forêt, qui ne soit témoin de ta honte ;* il n'y a point de vain plaisir qui ne t'ait déçue : *et tu ne m'as point écouté, dit le Seigneur. Convertissez-vous, enfants rebelles, convertissez-vous*[2].

Revenez à la maison paternelle, enfants prodigues[3], on vous rendra votre première robe, on célébrera un festin pour votre retour, toute la maison sera en joie; et votre père, touché d'une tendresse particulière, s'excusera envers les justes qui ne l'ont jamais quitté, en leur disant : *Vous êtes toujours avec moi ; mais il faut que je me réjouisse, parce que votre frère était mort, et il est ressuscité: il était perdu, et il a été retrouvé*[4]. Réjouissez-vous avec moi, et avec tout le ciel, qui fait une fête de la conversion des pécheurs, et *conçoit une joie plus grande pour le retour d'un seul, que pour la persévérance de quatre-vingt-dix-neuf justes, qui n'ont pas besoin de pénitence*[5].

Revenez donc, enfants désobéissants; revenez, épouses infidèles, *parce que je suis votre époux*[6]. *Est-ce ma volonté que l'impie périsse*, et *non pas qu'il se convertisse, et qu'il vive? Convertissez-vous, faites pénitence, et votre péché ne vous tournera pas à ruine. Éloignez de vous toutes vos prévarications et vos désobéissances, et faites-vous un cœur nouveau et un nouvel esprit. Et pourquoi voulez-vous mourir, maison d'Israël*, pendant que moi, moi que vous avez offensé, je veux votre vie? *Non, je ne veux point la mort du pécheur, dit le Seigneur Dieu : revenez, et vivez* [7].

C'est moi, c'est moi-même qui efface vos iniquités pour l'amour de moi-même, et pour contenter ma bonté; *et je ne me ressouviendrai plus de vos péchés. Seulement souvenez-vous de moi. Entrons en jugement l'un avec l'autre* : je veux bien me rabaisser jusque-là. *Plaidez votre cause : avez-vous de quoi justifier vos ingratitudes*[8], après que je vous ai pardonné tant de fois ? *Jacob, souvenez-*

[1] *Apoc.* XIX, 8. — [2] *Ezec.* XVI, 11, 12, 13, 14. — [3] *Jerem.* III, 1.

[1] *Jerem.* III, 2, 3, 4, 5. — [2] *Ibid.* 12, 13, 14. — [3] *Luc.* XV, 22, 23 *et suiv.* — [4] *Ibid.* 31, 32. — [5] *Ibid.* 6, 7. — [6] *Jerem.* III, 14. — *Ezech.* XVIII, 23, 30, 31, 32. — [8] *Is.* XLIII, 26.

vous-en, ne m'oubliez pas. J'ai effacé comme un nuage vos iniquités : j'ai dissipé vos péchés, comme le soleil dissipe un brouillard. Pécheurs, *retournez à moi, parce que je vous ai rachetés. O cieux, chantez ses louanges : terre, faites retentir vos louanges d'une extrémité à l'autre : montagnes, portez vos cantiques jusques aux nues, parce que le Seigneur a fait miséricorde* [1]. *Autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant a-t-il exalté et affermi ses miséricordes : autant que le levant est loin du couchant, autant a-t-il éloigné de nous nos iniquités. Comme un père a pitié de ses enfants, ainsi Dieu a eu pitié de nous, parce qu'il connait* nos faiblesses, et *de quelle masse nous sommes pétris. Nous ne sommes que boue et poussière; nos jours s'en vont comme une herbe, et tombent comme une fleur : et notre âme,* plus fragile encore que notre corps, *n'a point de consistance* [2].

IXe ÉLEVATION.

L'amour de Dieu méprisé et implacable.

Parce que vous n'avez pas voulu servir le Seigneur votre Dieu avec plaisir et dans la joie de votre cœur, dans l'abondance de tous biens, vous serez assujetti à un ennemi implacable que le Seigneur enverra sur vous, dans la faim et dans la soif, dans la nudité et dans la disette; et il mettra sur vos têtes un joug de fer dont vous serez accablé.... [3]. *Et comme le Seigneur a pris plaisir de vous bien faire, de vous multiplier, de vous enrichir à pleines mains; ainsi il prendra plaisir de vous perdre, de vous détruire, de vous écraser* [4]. Pesez ces paroles : la mesure de vos tourments sera l'amour méprisé.

Pourquoi criez-vous vainement, et que vous sert de pousser jusqu'au ciel vos plaintes inutiles sous la main qui vous brise? *Votre fracture est incurable; la gangrène est dans votre plaie, et il n'y a plus de remède : il n'y a plus pour vous de baume ni de ligature. Je vous ai frappé d'un coup d'ennemi* [5] d'une plaie cruelle : non d'un châtiment paternel pour vous corriger, mais du coup d'une main vengeresse et impitoyable, pour contenter une inexorable justice. *Vos péchés sont devenus durs* par la dureté de votre cœur, par vos habitudes invétérées, par votre inflexibilité dans le mal. Et moi aussi, dit le Seigneur, je m'endurcirai sur vous, et j'oublierai que je suis père. Vous implorerez en vain ma miséricorde, poussée à bout par vos ingratitudes : votre insensibilité fait la mienne. *Je vous ai fait ce cruel et insupportable traitement, à cause de la multitude de vos crimes, et de vos durs péchés* [6]; à cause de la dureté inflexible de votre cœur rebelle et opiniâtre.

Il est temps que le jugement commence par la maison de Dieu [7] : Amenez-moi Jérusalem, amenez-moi cette âme comblée de tant de grâces : *je la perdrai : je l'effacerai comme on efface une écriture dont on ne veut pas qu'il reste aucun trait : je passerai et repasserai un stylet de fer sur son visage* [1], et il n'y restera rien de sain et d'entier.

Xe ÉLÉVATION.

La sainteté de Dieu : Dieu est le Saint d'Israël, le très-saint, trois fois saint.

Dieu se délecte particulièrement dans le nom de saint. Il s'appelle très-souvent *le Saint d'Israël* [2]. Il veut que sa sainteté soit le motif, soit le principe de la nôtre : *Soyez saints, parce que je suis saint* [3]. Sa sainteté, qui fait la consolation de ses fidèles, fait aussi l'épouvante de ses ennemis. *A qui est-ce que tu t'attaques*, Rabsace insensé? *de qui as-tu blasphémé le nom? contre qui as-tu élevé ta voix, et lancé tes regards superbes? contre le Saint d'Israël. Pendant que tu t'emportais comme un furieux contre moi, ton orgueil est monté jusqu'à mes oreilles. Je mettrai un frein à ta bouche, et un cercle de fer à tes narines; et je te ramènerai au chemin par où tu es venu* [4].

Et ailleurs : *Le vigilant et le saint est descendu du ciel* [5]; c'est un ange, si vous voulez : quoi qu'il en soit, sa puissance est dans sa sainteté. La sentence est partie d'en haut; *et il a crié puissamment : Coupez l'arbre, abattez ses branches : il a été ainsi ordonné dans l'assemblée de ceux qui veillent toujours : c'est la sentence des saints*, dont la force est dans leur sainteté. Et après : *Le royaume a été donné au peuple des saints du Très-Haut* [6], parce qu'il est saint, et le tout-puissant protecteur de la sainteté. Les païens même savaient la puissance attachée à la sainteté du nom divin. La reine vint dire au roi Balthasar : *Il y a un homme dans votre royaume qui a en lui-même l'esprit des saints dieux* [7]; c'était à dire l'esprit de prédiction et d'une efficace divine.

J'ai vu le Seigneur assis sur un trône élevé et haut, et ce qui était au-dessous de lui remplissait le temple. Des séraphins étaient autour; l'un avait six ailes, et l'autre autant : deux ailes couvraient la face du Seigneur, deux voilaient ses pieds, et les deux autres servaient à voler. Et ils criaient l'un à l'autre, et ils disaient : Saint, saint, saint, le Seigneur Dieu des armées; toute la terre est remplie de sa gloire. Et les gonds des portes tremblaient à la voix de celui qui criait; et la maison fut remplie de fumée [8]. Voilà donc la sainteté de Dieu, voilà pourquoi il est appelé *le Saint d'Israël*. Il se manifeste à son prophète comme le très-saint, le trois fois saint, dans ses trois personnes : et la gloire et la majesté qui remplissent toute la terre sont l'éclat de sa sainteté, dont *il est revêtu comme d'un vêtement* [9], dit David. Et saint Jean dans l'Apocalypse voit *quatre animaux qui ne cessaient de crier jour et nuit : Saint, saint, saint, le Seigneur Dieu tout-puissant, qui était, et qui est, et*

[1] *Is.* XLIV, 21, 22, 23. — [2] *Ps.* CII, 11, 12, 13, 14, 15. — [3] *Deut.* XXVIII, 47, 48. — [4] *Ibid.* 63. — [5] *Jerem.* XXX, 12, 13, 14. — [6] *Ibid.* 15. — [7] *I. Pet.* IV, 17.

[1] *IV. Reg.* XXI, 13. — [2] *Ps.* LXX, 22. *Is.* XXII, 6 *et ailleurs.* — [3] *Lev.* XI, 44, 45 XIX, 2 *et ailleurs* — [4] *IV. Reg.* XIX, 22, 28. *Is.* XXXVII, 23, 29. — [5] *Dan.* IV, 10, 11, 14. — [6] *Ibid.* VII, 18, 22. — [7] *Ibid.* V, 10, 11. — [8] *Is.* VI, 1, 2, 3, 4. — [9] *Ps.* CIII, 2.

qui doit venir[1]. Remarquez ce cri partout : il n'y a rien qu'on publie avec un cri plus grand et plus persévérant, rien qui éclate plus hautement dans tout l'univers, que la sainteté de Dieu.

La sainteté est l'abrégé, et comme un précis des perfections divines. Le Fils de Dieu même dans sa dernière oraison parlant à son Père, comme pour renfermer en un seul mot ses perfections, l'appelle mon *Père saint*, mon *Père juste*[2] : et on ne trouve pas, dans son Évangile, qu'il lui ait donné d'autre titre que ces deux, qui n'en font qu'un. Lui-même est connu sous le nom de saint et de juste : *La chose sainte qui naîtra en vous sera appelée le Fils de Dieu*[3]. Les démons parlent comme l'ange : *Je sais qui vous êtes, le Saint de Dieu*[4]. Daniel l'avait nommé en esprit, à cause de son onction, *le Saint des saints*[5]. Isaïe l'appelle *le Juste*[6]. Saint Pierre unit ensemble ces deux qualités, en disant : *Vous avez renié le Saint et le Juste*[7].

XI[e] ÉLÉVATION.

Ce qu'on entend par la sainteté.

La sainteté est en Dieu une incompatibilité essentielle avec tout péché, avec tout défaut, avec toute imperfection d'entendement et de volonté.

Premièrement. L'injustice, l'iniquité, le péché ne peut être en lui : il est la règle, et bon par essence, sans qu'il puisse y avoir en lui aucun défaut. Il n'entend et ne veut que ce qu'il faut entendre et vouloir ; son entendre et son vouloir sont sa nature, qui est toujours excellente. Sa perfection morale et sa perfection naturelle ne sont qu'un : il est également indéfectible par son être, et infaillible dans son intelligence et sa volonté : par conséquent incompatible avec tout péché, avec tout défaut.

Secondement. Il appartient à lui seul de purifier du péché les consciences souillées : il est *saint et sanctificateur* : il est *juste et justifiant le pécheur*, comme dit saint Paul[8].

Troisièmement. Il est incompatible avec les pécheurs, et les rejette de devant lui par toute sa sainteté, et par toute son essence. *Le matin*, et dans le temps que les pensées sont les plus nettes, et qu'on en doit offrir à Dieu les prémices, *Seigneur*, dit le Psalmiste, *je me présenterai devant vous, et je verrai* clairement, dans votre lumière, *que vous êtes un Dieu qui ne voulez point l'iniquité. Le malin n'habite point auprès de vous ; et les injustes ne subsisteront point devant vos yeux. Vous haïssez tous ceux qui commettent des péchés ; vous perdrez tous ceux qui profèrent des mensonges : l'homme sanguinaire et l'homme trompeur sont en abomination devant le Seigneur*[9].

Quatrièmement. Les pécheurs l'attaquent inutilement par leur rébellion : et sa sainteté demeure inviolable au milieu des impiétés, des blasphèmes, des impuretés, dont tout l'univers est rempli par la malice des hommes et des démons.

Cinquièmement. Il demeure saint, quoique pour punir les pécheurs il les livre à leurs mauvais désirs ; parce que les y livrer n'est pas les produire. Dieu ne fait que se soustraire lui-même à un cœur ingrat ; et cette soustraction est sainte, parce que Dieu se soustrait justement lui-même à ceux qui le quittent, et punit leur égarement volontaire en les frappant d'aveuglement. Il fait tout dans l'homme, excepté le seul péché, où son action ne se mêle point. Celui qu'il permet ne le souille point, parce que lui seul il en peut tirer un bien infini, et plus grand que n'est la malice de tous les péchés ensemble : comme quand il tire de la malice des Juifs un sacrifice si saint, qu'il y a de quoi expier tous les crimes.

Sixièmement. Il purifie les justes par mille épreuves : il les met dans le creuset et dans le feu, dans le feu de cette vie, dans le feu de l'autre : et *rien de souillé n'entre en son royaume*[1].

Enfin, sa sainteté est la conviction de toute l'iniquité des hommes. *Malheur à moi*, s'écrie Isaïe[2], après avoir vu la majesté du trois fois saint : *malheur à moi avec mes lèvres impures, au milieu d'un peuple souillé ! J'ai vu de mes yeux le roi des armées. Va, dit-il, et dis à ce peuple : Écoutez, et ne comprenez pas. Aveugle le cœur de ce peuple, appesantis ses oreilles, ferme ses yeux.* C'est l'effet de la sainteté de Dieu, lorsqu'elle a été méprisée. Je serai sanctifié au milieu d'eux en les punissant, je laverai mes mains dans leur sang, et ma juste vengeance fera éclater ma sainteté.

Les choses saintes sont pour les saints, s'écriait-on autrefois avant la communion. *Il n'y a qu'un saint, un seul Seigneur, un seul Jésus-Christ*, répondait le peuple. O Seigneur ! sanctifiez-nous, afin que nous sanctifiions et glorifiions votre nom. En vérité, en vérité, je vous le dis : *Je ne vous connais pas : retirez-vous de moi, vous tous qui opérez l'iniquité*[3].

Approchez, pécheurs pénitents : purifiez-vous dans la source de la pureté. *Si vos péchés sont rouges comme l'écarlate, je les blanchirai comme la neige*[4]. Quel merveilleux changement ! l'Éthiopien n'a plus la peau noire, elle éclate d'une céleste blancheur : la sainteté de Dieu a fait cet ouvrage. *Soyez donc saints, parce que je suis saint*, dit le Seigneur[5]. Soyez saints, ministres de Dieu et de ses autels, dispensateurs de sa parole et de ses mystères, parce que Dieu vous a choisis pour sanctifier son peuple. Peuple de Dieu, soyez saint, *parce que Dieu habite au milieu de vous*[6] : sanctifiez vos âmes où il veut établir sa demeure, et vos corps qui sont les temples de son Saint-Esprit.

[1] *Apoc.* IV, 8. — [2] *Joan.* XVII, 11, 25. — [3] *Luc.* I, 35. — [4] *Marc.* I, 24. — [5] *Dan.* IX, 24. — [6] *Is.* XLV, 21. — [7] *Act.* III, 14. — [8] *Rom.* VI, 25. — [9] *Ps.* V, 5, 6, 7.

[1] *Apoc.* XXI, 27. — [2] *Is.* VI, 5, 9, 10. — [3] *Matth.* VII, 23. — [4] *Is.* I, 18. — [5] *Levit.* XI, 43, 44. *I. Petr.* I, 16. — [6] *Levit.* XXVI, 2. *I. Cor.* III, 16, 17. *II. Cor.* VI, 16.

IIe SEMAINE.

ÉLÉVATIONS A LA TRÈS-SAINTE TRINITÉ.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Dieu est fécond : Dieu a un fils.

Pourquoi Dieu n'aurait-il pas de fils? Pourquoi cette nature bienheureuse manquerait-elle de cette parfaite fécondité qu'elle donne à ses créatures? Le nom de père est-il si déshonorant et si indigne du premier être, qu'il ne lui puisse convenir selon sa propriété naturelle? *Moi qui fais enfanter les autres, ne pourrai-je pas enfanter moi-même*[1]? Et s'il est si beau d'avoir, de se faire des enfants par l'adoption, n'est-il pas encore plus beau et plus grand d'en engendrer par nature?

Je sais bien qu'une nature immortelle n'a pas besoin, comme la nôtre mortelle et fragile, de se renouveler, de se perpétuer, en substituant à sa place des enfants qu'on laisse au monde quand on le quitte. Mais en soi-même, indépendamment de cette nécessaire réparation, n'est-il pas beau de produire un autre soi-même par abondance, par plénitude, par l'effet d'une inépuisable communication, en un mot par fécondité, et par la richesse d'une nature heureuse et parfaite?

C'est par une participation de cette bienheureuse fécondité que l'homme est fécond. Quand il serait demeuré immortel, selon le premier dessein de sa création; quand il eût plu à son créateur de consommer au temps destiné sa félicité sur la terre; on entend toujours que de soi il est beau d'être fécond, et d'engendrer de soi-même, et de sa propre substance, un autre soi-même. Qu'on laisse cette féconde efficacité dans sa pureté primitive et originaire, elle pourra cesser quand Dieu voudra, quand le nombre d'hommes qu'il veut rendre heureux sera complété; mais d'elle-même elle sera toujours regardée comme riche et comme parfaite. Et d'où viendrait cette perfection, sinon de celle de Dieu toujours fécond en lui-même et toujours père?

Quand le Sage a prononcé ces paroles : *Qui est celui qui est élevé au plus haut des cieux* par sa puissance, *et qui en descend* continuellement par ses soins? *qui tient les vents en ses mains, qui tient la mer dans ses bornes, et mesure les extrémités de la terre? Quel est son nom, et quel est le nom de son fils, si vous le savez*[2]? Ce n'est pas là une simple idée, et des paroles en l'air : il a prétendu proposer un mystère digne de Dieu, et quelque chose de très-véritable et de très-réel, quoique en même temps incompréhensible. Dans sa nature infinie il y a vu un père qu'on ne comprend pas, et un fils dont le nom n'est pas connu. Il n'est donc plus question que de le nommer, et on le doit reconnaître, pourvu qu'on avoue qu'il est ineffable.

[1] *Is.* LXVI, 9. — [2] *Prov.* XXX, 4.

C'est-à-dire que, pour connaître le Fils de Dieu, il faut s'élever au-dessus des sens, et de tout ce qui peut être connu et nommé parmi les hommes : il faut ôter toute imperfection au nom de fils, pour ne lui laisser que ceci, que tout fils est de même nature que son père, sans quoi le nom de fils ne subsiste plus. Un enfant d'un jour n'est pas moins homme que son père : il est un homme moins formé, moins parfait; mais pour moins homme cela ne se peut, et les essences ne se peuvent pas diviser ainsi. Mais si un homme et un fils de l'homme peut être imparfait, un Dieu et un Fils de Dieu ne le peut pas être. Otons donc cette imperfection au Fils de Dieu, que demeurera-t-il autre chose, sinon ce qu'ont dit nos Pères dans le concile de Nicée, et dès l'origine du christianisme, qu'il est *Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu* : fils parfait d'un père parfait, d'un père qui, n'attendant pas sa fécondité des années, est père dès qu'il est; qui n'est jamais sans fils : dont le fils n'a rien de dégénérant, rien d'imparfait, rien à attendre de l'âge; car tout cela n'est que le défaut de la naissance des hommes.

Dieu le Père n'a non plus le besoin de s'associer à quelque autre chose que soi, pour être père et fécond : il ne produit pas hors de lui-même cet autre lui-même; car rien de ce qui est hors de Dieu n'est Dieu. Dieu donc conçoit en lui-même; il porte en lui-même son fruit, qui lui est coéternel. Encore qu'il ne soit que père, et que le nom de mère, qui est attaché à un sexe imparfait de soi et dégénérant, ne lui convienne pas, il a toutefois un sein comme maternel où il porte son fils : *Je t'ai*, dit-il[1], *engendré aujourd'hui d'un sein maternel, ex utero.* Et le Fils * s'appelle lui-même le *Fils unique qui est dans le sein du Père*[2] : caractère uniquement propre au Fils de Dieu. Car où est le fils, excepté lui, qui est toujours dans son père, et ne sort jamais de son sein? Sa conception n'est pas distinguée de son enfantement; le fruit qu'il porte est parfait dès qu'il est conçu, et jamais il ne sort du sein qui le porte. Qui est porté dans un sein immense est d'abord aussi grand et aussi immense que le sein où il est conçu, et n'en peut jamais sortir. Dieu l'engendre, Dieu le reçoit dans son sein, Dieu le conçoit, Dieu le porte, Dieu l'enfante : et la sagesse éternelle, qui n'est autre chose que le Fils de Dieu, s'attribue, dans Salomon, et d'*être conçue*, et d'*être enfantée*[3] : et tout cela n'est que la même chose.

Dieu n'aura jamais que ce fils, car il est parfait, et il ne peut en avoir deux : un seul et unique

[1] *Ps.* CIX, 3. — * C'est saint Jean-Baptiste qui parle ainsi du Verbe incarné. (*Edit. de Déforis.*) — [2] *Joan.* I, 18. — [3] *Prov* VIII, 24, 25.

jaillissement, *l'éclat de sa lumière éternelle*[1] : ou, comme parle saint Paul, c'est *le rayon resplendissant de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance*[2]. Dès que la lumière est, elle éclate : si l'éclat et la splendeur du soleil n'est pas éternelle, c'est que la lumière du soleil ne l'est pas non plus : et par une contraire raison, si la lumière était éternelle, son éclat et sa splendeur le seraient aussi. Or, Dieu est une lumière où il n'y a pas de ténèbres; une lumière qui, n'étant point faite, subsiste éternellement par elle-même, et ne connaît ni commencement ni déclin. Ainsi son éclat, qui est son Fils, est éternel comme lui, et ne se divise pas de sa substance. Tous les rayons, pour ainsi parler, tiennent au soleil; son éclat ne se détache jamais : ainsi, sans se détacher de son Père, le Fils de Dieu en sort éternellement : et mettre Dieu sans son Fils, c'est mettre la lumière sans rayon et sans splendeur.

Mais passons à l'autre expression de saint Paul. *Le Fils de Dieu,* dit l'apôtre, *est le caractère et l'empreinte de la substance de son Père*[3]. Lorsqu'un sceau est appliqué sur de la cire, cette cire, sans rien détacher du sceau qui s'imprime en elle, en tire la ressemblance tout entière, et se l'incorpore, en sorte qu'on ne peut plus l'en séparer. Regardez-la bien, aucun trait ne lui est échappé, et cependant tout est demeuré dans le sceau sous lequel elle a pris sa forme. Ainsi le Fils de Dieu a tout pris du Père sans lui rien ôter : il en est la parfaite image, *l'empreinte*, l'expression tout entière non de sa figure, car Dieu n'en a point; mais, comme parle saint Paul, *de sa substance :* selon la force de l'original, on pourrait traduire, *de sa personne.* Il en porte tous les traits : c'est pourquoi il dit, *Qui me voit, voit mon Père*[4]; et ailleurs : *Comme le Père a la vie en soi, ainsi il a donné à son Fils d'avoir la vie en soi*[5]. *Comme le Père ressuscite les morts et leur rend la vie, aussi le Fils donne la vie à qui il lui plaît*[6]. Et il n'exprime pas seulement son Père dans les effets de sa puissance; il en exprime tous les traits, tous les caractères naturels et personnels; en sorte que, si on pouvait voir le Fils sans voir le Père, on le verrait tout entier dans son Fils.

Mais qui pourrait expliquer quels sont ces traits et ces caractères du Père éternel qui reluisent dans son Fils? Cela n'est pas de cette vie : et tout ce qu'on en peut dire, c'est que n'y ayant rien en Dieu d'accidentel, tous ces traits du Père que le Fils porte empreints dans sa personne sont de la substance ou de la personne du Père. Il est cette impression substantielle que le Père opère de tout ce qu'il est; et c'est en opérant cette impression qu'il engendre son Fils.

Voici dans le Sage quelque chose de plus délicat. La sagesse, éternellement conçue dans le sein de Dieu, *est un miroir sans tache de sa majesté, et l'image de sa bonté*[7]. C'est quelque chose de trop grossier pour le Fils de Dieu, que l'impression d'un cachet, ou que l'expression de la ressemblance dans une image qu'on taille avec un ciseau, ou qu'on fait avec des couleurs. La nature a quelque chose de plus délicat : et voici, dans de claires eaux et dans un miroir, un nouveau secret pour peindre et faire une image. Il n'y a qu'à présenter un objet, aussitôt il se peint lui-même, et cet admirable tableau ne dégénère par aucun endroit de l'original : c'est en quelque sorte l'original même. Cependant rien ne dépérit ni à l'original, ni à la glace polie où il s'est imprimé lui-même tout entier. Pour achever ce portrait, on n'a pas besoin du secours du temps, ni d'une ébauche imparfaite : un même instant le commence et l'achève; et le dessin comme le fini n'est qu'un seul trait.

[1] *Sap.* VII, 26. — [2] *Heb.* I, 3. — [3] *Ibid.* 3. — [4] *Joan.* XIV, 9. — [5] *Ibid.* V, 26. — [6] *Ibid.* V, 21. — [7] *Sap.* VI, 26.

IVe ÉLÉVATION.

Image plus épurée dans la créature raisonnable

Tout cela est mort : le soleil, son rayon, sa chaleur; un cachet, son expression; une image ou taillée ou peinte; un miroir et les ressemblances que les objets y produisent, sont choses mortes. Dieu a fait une image plus vive de son éternelle et pure génération; et afin qu'elle nous fût plus connue, c'est en nous-mêmes qu'il l'a faite.

Il l'a faite, lorsqu'il a dit : *Faisons l'homme*[1]. Il voulut alors faire quelque chose où fût déclarée l'opération de son Fils, d'un autre lui-même, puisqu'il dit : *Faisons.* Il voulut faire quelque chose qui fût vivant comme lui, intelligent comme lui, saint comme lui, heureux comme lui : autrement, on ne saurait ce que voudrait dire, *Faisons l'homme à notre image et ressemblance. A notre image,* dans le fond de sa nature; *à notre ressemblance,* par la conformité de ses opérations avec la nôtre, éternelle et indivisible.

C'est par l'effet de cette parole, *Faisons l'homme à notre image,* que l'homme pense; et penser, c'est concevoir. Toute pensée est conception et expression de quelque chose : toute pensée est l'expression; et par là une conception de celui qui pense, si celui qui pense pense à lui-même et s'entend lui-même : et c'en serait une conception et une expression parfaite, éternelle, substantielle, si celui qui pense était parfait, éternel, et s'il était par sa nature tout substance, sans rien avoir d'accidentel en lui-même, ni rien qui puisse être surajouté à sa pure et inaltérable substance.

Dieu donc, qui pense substantiellement, parfaitement, éternellement, et qui ne pense, ni ne peut penser qu'à lui-même, en pensant connaît quelque chose de substantiel, de parfait et d'éternel comme lui : c'est là son enfantement, son éternelle et parfaite génération. Car la nature divine ne connaît rien d'imparfait; et en elle la conception ne peut être séparée de l'enfantement. C'est donc ainsi que Dieu est Père; c'est ainsi qu'il donne la naissance

[1] *Gen.* I, 26.

à un Fils qui lui est égal : c'est là cette éternelle et parfaite fécondité, dont l'excellence nous a ravi, dès que sous la conduite de la foi nous avons osé y porter notre pensée. Concevoir et enfanter de cette sorte, c'est être la perfection et l'original : et concevoir et enfanter comme nous faisons à notre manière imparfaite, c'est être fait à l'image et ressemblance de Dieu.

Nous pouvons donc maintenant répondre à la question de Salomon : *Dites-nous son nom, et le nom de son Fils, si vous le savez*[1]. Nous le savons à présent qu'il nous l'a appris. Son nom est *le Verbe*[2], la parole : non une parole étrangère et accidentelle ; Dieu ne connaît rien de semblable ; mais une parole qui est en lui une personne subsistante, coopératrice, concréatrice, *composant et arrangeant toutes choses avec lui*[3], comme dit le même Salomon : une personne qui n'a point commencé, puisque, dit saint Jean, *au commencement elle était*[4] : une personne qui est un avec Dieu, puisque, dit le même saint Jean, *elle est Dieu*, et que Dieu essentiellement est un : une personne qui est pourtant distincte de Dieu, puisque, continue le même apôtre, elle est en Dieu, avec Dieu, *chez Dieu, apud Deum*, son Fils unique qui est dans son sein, *in sinu Patris*[5], qu'il envoie au monde, qu'il fait paraître dans la chair comme le Fils unique de Dieu. Voilà son nom : c'est *le Verbe*, c'est la parole, la parole, dis-je, par laquelle un Dieu éternel et parfait se dit lui-même à lui-même tout ce qu'il est, et conçoit, et engendre, et enfante tout ce qu'il dit ; enfante par conséquent un parfait, un coéternel, un coessentiel et consubstantiel.

Ne trouvons point ce mystère indigne de Dieu, puisqu'il ne lui attribue rien qui ne soit parfait : ne trouvons point incroyable que Dieu ait révélé le mystère de son éternelle génération à ceux qu'il avait faits à sa ressemblance, en qui il avait imprimé une faible image de cette éternelle et parfaite production. Soyons attentifs à nous-mêmes, à notre conception, à notre pensée ; nous y trouverons une idée de cette immatérielle, incorporelle, pure, spirituelle génération que l'Evangile nous a révélée.

Sans cette révélation, qui oserait porter ses yeux sur cet admirable secret de Dieu ? Mais après la foi, nous osons non-seulement le contempler, mais encore en voir en nous une image : nous osons en quelque sorte transporter en Dieu cette conception de notre esprit, et la dépouillant de toute altération, de tout changement, de toute imperfection, il ne nous reste que la pure, que la parfaite, l'incorporelle, l'intellectuelle naissance du Fils de Dieu : et dans son Père, une fécondité digne du premier Être par sa plénitude, par son abondance, par l'infinité d'une nature parfaite, et parfaitement communicative, non-seulement au dehors, où tout ce qu'elle produit dégénère jusqu'à l'infini, parce qu'au fond il vient du néant, et ne peut perdre la bassesse de cette origine ; mais encore en elle-même, et au dedans, où tout ce qu'elle produit, étant produit de sa substance, et de toute sa substance lui est nécessairement égal en tout.

[1] *Prov.* XXX, 4. — [2] *Joan.* I, 2. — [3] *Prov.* VIII, 27, 30. — [4] *Joan.* I, 1, 2. — [5] *Ibid.* 18.

Ve ÉLÉVATION.

Le Saint-Esprit : la Trinité tout entière.

Dieu est donc fécond ; Dieu a un fils. Mais où est ici le Saint-Esprit ? et où est la Trinité sainte et parfaite, que nous servons dès notre baptême ? Dieu n'aime-t-il pas ce Fils, et n'en est-il pas aimé ? Cet amour n'est ni imparfait, ni accidentel à Dieu ; l'amour de Dieu est substantiel comme sa pensée : et le Saint-Esprit qui sort du Père et du Fils, comme leur amour mutuel, est de même substance que l'un et l'autre, un troisième consubstantiel, et avec eux un seul et même Dieu.

Mais pourquoi donc n'est-il pas Fils, puisqu'il est par sa production de même nature ? Dieu ne l'a pas révélé. Il a bien dit que le Fils était *unique*[1], car il est parfait, et tout ce qui est parfait est unique : ainsi le Fils de Dieu, Fils parfait d'un Père parfait, doit être unique ; et s'il pouvait y avoir deux fils, la génération du fils serait imparfaite. Tout ce donc qui viendra après ne sera plus fils : et ne viendra point par génération, quoique de même nature. Que sera-ce donc que cette finale production de Dieu ? C'est une procession, sans nom particulier : le Saint-Esprit *procède du Père*[2], le Saint-Esprit est l'esprit commun du Père et du Fils : *le Saint-Esprit prend du Fils*[3] ; et *le Fils l'envoie*[4] comme le Père. Taisez-vous, raisonnements humains : Dieu a voulu expliquer que la procession de son Verbe était une véritable et parfaite génération : ce que c'était que la procession de son Saint-Esprit, il n'a pas voulu le dire, ni qu'il y eût rien dans la nature qui représentât une action si substantielle, et tout ensemble si singulière. C'est un secret réservé à la vision bienheureuse.

O Dieu Saint-Esprit ! vous n'êtes pas le fils, puisque vous êtes l'amour éternel et subsistant du Père et du Fils : qui supposez par conséquent le Fils engendré, et engendré comme Fils unique, à cause qu'il est parfait. Vous êtes parfait aussi, et unique en votre genre et en votre ordre : vous n'êtes pas étranger au Père et au Fils, puisque vous en êtes l'amour et l'union éternelle : vous procédez nécessairement de l'un et de l'autre, puisque vous êtes leur amour mutuel : qui vous voudrait séparer d'eux les séparerait eux-mêmes entre eux, et diviserait leur règne éternel.

Vous êtes égal au Père et au Fils, puisque nous sommes également consacrés *au nom* du Père, *et du Fils, et du Saint-Esprit*[5] ; et que vous avez avec eux *un* même *temple qui est notre âme, notre corps*[6], tout ce que nous sommes. Rien d'inégal, ni d'étran-

[1] *Joan.* I, 18. — [2] *Joan.* XV, 26. — [3] *Joan.* XVI, 14. — [4] *Ibid.* 7. — [5] *Matth.* XXVIII, 19. — [6] *I. Cor.* III, 16, 17, VI, 19.

ger au Père et au Fils, ne doit être nommé avec eux en égalité : je ne veux pas être baptisé et consacré au nom d'un conserviteur, je ne veux pas être le temple d'une créature : ce serait une idolâtrie de lui bâtir un temple, et à plus forte raison d'être et se croire soi-même son temple.

VI[e] ÉLÉVATION.

Trinité créée image de l'incréée, et comme elle incompréhensible.

Revenons encore à nous-mêmes : nous sommes, nous entendons, nous voulons. D'abord, entendre et vouloir. Si c'est quelque chose, ce n'est pas absolument la même chose; si ce n'était pas quelque chose, ce ne serait rien, et il n'y aurait ni entendre ni vouloir : mais si c'était absolument la même chose, on ne les distinguerait pas; mais on les distingue, car on entend ce qu'on ne veut pas, ce qu'on n'aime pas, encore qu'on ne puisse aimer ni vouloir ce qu'on n'entend point. Dieu même entend et connaît ce qu'il n'aime pas, comme le péché: et nous, combien de choses entendons-nous que nous haïssons, et que nous ne voulons ni faire ni souffrir, parce que nous entendons qu'elles nous nuisent? Nous entendons ce que c'est que se précipiter du haut d'une tour. et ce mouvement n'est pas moins bien entendu que les autres: mais cependant on ne le veut pas, à cause qu'il nous est nuisible.

Nous sommes donc quelque chose d'intelligent, quelque chose qui s'entend et s'aime soi-même; qui n'aime que ce qu'il entend, mais qui peut connaître et entendre ce qu'il n'aime pas : toutefois en ne l'aimant pas, il sait et entend qu'il ne l'aime pas : et cela même il veut le savoir, et il ne veut pas l'aimer, parce qu'il sait ou qu'il croit qu'il lui est nuisible; mais au contraire il veut ne l'aimer pas. Ainsi entendre et aimer sont choses distinctes; mais tellement inséparables, qu'il n'y a point de connaissance sans quelque volonté. Et si l'homme semblable à l'ange connaissait tout ce qu'il est, sa connaissance serait égale à son être : et s'aimant à proportion de sa connaissance, son amour serait égal à l'un et à l'autre. Et si tout cela était bien réglé, tout cela ne ferait ensemble qu'un seul et même bonheur de la même âme, et, à vrai dire, la même âme heureuse : en ce que par la droiture de sa volonté, conforme à la vérité de sa connaissance, elle serait juste. Ainsi ces trois choses bien réglées, être, connaître et vouloir, font une seule âme heureuse et juste, qui ne pourrait ni être sans être connue, ni être connue sans être aimée; ni distraire de soi-même une de ces choses, sans se perdre tout entière avec tout son bonheur. Car que serait-ce à une âme que d'être sans se connaître; et que serait-ce de se connaître, sans s'aimer de la manière qu'il faut s'aimer pour être véritablement heureux; c'est-à-dire sans s'aimer par rapport à Dieu, qui est tout le fondement de notre bonheur?

Ainsi, à notre manière imparfaite et défectueuse, nous représentons un mystère incompréhensible. Une Trinité créée que Dieu fait dans nos âmes nous représente la Trinité increée, que lui seul pouvait nous révéler; et pour nous la faire mieux représenter, il a mêlé dans nos âmes, qui la représentent, quelque chose d'incompréhensible.

Nous avons vu qu'entendre et vouloir, connaître et aimer sont actes très-distingués : mais le sont-ils tellement, que ce soient choses entièrement et substantiellement différentes? Cela ne peut être : la connaissance n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une certaine façon; et la volonté n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une autre. Quand je change ou de pensée et de volonté, ai-je cette volonté et cette pensée sans que ma substance y entre? Sans doute elle y entre, et tout cela, au fond, n'est autre chose que ma substance affectée, diversifiée, modifiée de différentes manières; mais dans son fond toujours la même. Car, en changeant de pensée, je ne change pas de substance; et ma substance demeure une, pendant que mes pensées vont et viennent, et pendant que ma volonté va se distinguant de mon âme, d'où elle ne cesse de sortir : de même que ma connaissance va se distinguant de mon être, d'où elle sort pareillement : et pendant que tous les deux, je veux dire ma connaissance et ma volonté, se distinguent en tant de manières, et se portent successivement à tant de divers objets, ma substance est toujours la même dans son fond, quoiqu'elle entre tout entière dans toutes ces manières d'être si différentes.

Voilà déjà en moi un prodige inconcevable; mais ce prodige s'étend dans toute la nature Le mouvement et le repos, choses si distinctes, ne sont dans le fond que la substance qui se meut et qui se repose; qui change à la vérité, mais non dans son fond, quand elle passe du mouvement au repos, et du repos au mouvement. Car ce qui se meut maintenant, c'est la même chose qui se reposera bientôt : et ce qui se repose en ce moment est la même chose qui bientôt sera mise en mouvement. Et le mouvement droit, et l'oblique, et le circulaire, sont des mouvements divers entre eux, mais qui n'ont qu'une seule et même substance; et cent circulations successives d'un même corps ne sont au fond que ce même corps agité en cercle. Et tout cela est distinct et un; un en substance, distinct en manières. Et ces manières, quoique différentes, n'ont toutes qu'un même sujet, un même fond, une seule et même substance.

Je ne sais qui se peut vanter d'entendre cela parfaitement : ni qui pourra se bien expliquer à soi-même ce que les manières d'être ajoutent à l'être : ni d'où vient leur distinction dans l'unité et identité qu'elles ont avec l'être même : ni comment elles sont des choses, ni comment elles n'en sont pas. Ce sont des choses: puisque si c'était un pur néant, on ne pourrait véritablement ni les assurer ni les nier; ce n'en sont point, puisqu'en elles-mêmes elles ne subsistent pas. Tout cela ne s'entend pas bien; tout cela est pourtant chose véritable : et tout cela nous est une preuve que, même dans les choses naturelles,

l'unité est un principe de multiplicité en elle-même, et que l'unité et la multiplicité ne sont pas autant incompatibles qu'on le pense.

O Dieu, devant qui je me considère moi-même, et me suis à moi-même une grande énigme! j'ai vu en moi ces trois choses, être, entendre, vouloir. Vous voulez que je sois toujours, puisque vous m'avez donné une âme immortelle, dont le bonheur ou le malheur sera éternel : et si vous vouliez, j'entendrais et voudrais toujours la même chose; car c'est ainsi que vous voulez que je sois toujours, quand vous me rendrez heureux par votre présence. Si je ne voulais et n'entendais éternellement que la même chose, comme je n'ai qu'un seul être, je n'aurais aussi qu'une seule connaissance et une seule volonté, ou si l'on veut, un seul entendre et un seul vouloir. Cependant ma connaissance et mon amour, ou ma volonté, n'en seraient pas pour cela moins distingués entre eux, ni moins identifiés; c'est-à-dire n'en seraient pas moins un avec le fond de mon être, avec ma substance. Et mon amour ou ma volonté ne pourraient pas ne pas venir de ma connaissance : et mon amour serait toujours une chose que je produirais en moi-même, et je ne produirais pas moins ma connaissance : et toujours il y aurait en moi trois choses, l'être produisant la connaissance, la connaissance produite, et l'amour aussi produit par l'un et par l'autre. Et si j'étais une nature incapable de tout accident survenu à sa substance, et en qui il fallût que tout fût substantiel, ma connaissance et mon amour seraient quelque chose de substantiel et de subsistant : et je serais trois personnes subsistantes dans une seule substance; c'est-à-dire je serais Dieu. Mais comme il n'en est pas ainsi, je suis seulement fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, et un crayon imparfait de cette unique substance qui est tout ensemble Père, Fils et Saint-Esprit : substance incompréhensible dans sa trine divinité, qui n'est au fond qu'une même chose, souveraine, immense, éternelle, parfaitement une en trois personnes distinctement subsistantes, égales, consubstantielles; à qui est dû un seul culte, une seule adoration, un seul amour; puisqu'on ne peut ni aimer le Père sans aimer son Fils, ni aimer le Fils sans aimer son Père, ni les aimer tous deux sans aimer leur union éternellement subsistante, et leur amour mutuel. Et pour aider la foi qui m'attache à ce mystère incompréhensible, j'en vois en moi-même une ressemblance qui, tout imparfaite qu'elle est, ne laisse pas d'avoir quelque chose que je ne puis comprendre; et je me suis à moi-même un mystère impénétrable. Et pour m'ôter toute peine de perdre en Dieu toute ma compréhension, je commence par la perdre premièrement, non-seulement dans tous les ouvrages de la nature, mais encore dans moi-même plus que dans tout le reste.

VIIe ÉLÉVATION.

Fécondité des arts.

Je suis un peintre, un sculpteur, un architecte; j'ai mon art, j'ai mon dessein ou mon idée; j'ai le choix et la préférence que je donne à cette idée par un amour particulier. J'ai mon art, j'ai mes règles, mes principes, que je réduis, autant que je puis, à un premier principe qui est un, et c'est par là que je suis fécond. Avec cette règle primitive et ce principe fécond qui fait mon art, j'enfante au dedans de moi un tableau, une statue, un édifice, qui dans sa simplicité est la forme, l'original, le modèle immatériel de ce que j'exécuterai sur la pierre, sur le marbre, sur le bois, sur une toile où j'arrangerai toutes mes couleurs. J'aime ce dessein, cette idée, ce fils de mon esprit fécond et de mon art inventif. Et tout cela ne fait de moi qu'un seul peintre, un seul sculpteur, un seul architecte; et tout cela se tient ensemble et inséparablement uni dans mon esprit; et tout cela dans le *fond*, c'est mon esprit même, et n'a point d'autre *substance*; et tout cela est égal et inséparable.

Lequel des trois que l'on ôte, tout s'en va. Le premier, qui est l'art, n'est pas plus parfait que le second, qui est l'idée, ni le troisième, qui est l'amour. L'art produit l'un et l'autre, et on suppose qu'il existe quand il les produit. On ne peut dire ce qui est plus beau, ou de commencer ou de terminer, ou d'être produit ou de produire. L'art, qui est comme le père, n'est pas plus beau que l'idée, qui est le fils de l'esprit; et l'amour qui nous fait aimer cette belle production est aussi beau qu'elle : par leur relation mutuelle chacune a la beauté des trois. Et quand il faudra produire au dehors cette peinture ou cet édifice, l'art, et l'idée, et l'amour y concourront également, et en unité parfaite; en sorte que ce bel ouvrage se ressentira également de l'art, de l'idée, et de l'amour ou de la secrète complaisance qu'on aura pour elle.

Tout cela, quoique immatériel, est trop imparfait et trop grossier pour Dieu. Je n'ose lui en faire l'application : mais de là, aidé de la foi, je m'élève et je prends mon vol; et cette contemplation de ce que Dieu a mis dans mon âme quand il l'a créée à sa ressemblance, m'aide à faire mon premier effort.

VIIIe ÉLÉVATION.

Sagesse essentielle, personnelle, engendrante et engendrée.

Dieu m'a possédée, dit la Sagesse [1] : c'est-à-dire Dieu m'a engendrée, conformément à cette parole d'Ève, quand elle enfanta Caïn : *J'ai, dit-elle, possédé un homme par* la grâce de *Dieu*[2]. Il m'a engendrée, *avant que de rien faire : Je suis ordonnée*, et garde mon rang *de toute éternité* et de toute antiquité, *avant que la terre fût faite : les abîmes n'étaient pas encore, et j'étais déjà conçue. Dieu m'enfantait devant les collines* [3]; c'est-à-dire devant tous les temps et de toute éternité, parce qu'il n'y a que l'éternité avant tous les temps. Mais Dieu n'a-t-il de sagesse que celle qu'il engendre? A Dieu ne plaise!

[1] *Prov.* VIII, 22. — [2] *Gen.* IV, 1. — [3] *Prov.* VIII. 22, 23, 24, 25.

car nous-mêmes nous ne pourrions pas produire en nous notre verbe, notre parole intérieure, s'il n'y avait en nous un fond de raison dont notre verbe est le fruit : à plus forte raison y a-t-il en Dieu une sagesse essentielle, qui, étant primitivement et originairement dans le Père, le rend fécond pour produire dans son sein cette sagesse qui est son Verbe et son Fils, sa parole, sa raison, son intelligence, son conseil ; l'idée de ce divin ouvrier qui précède tous ces ouvrages ; le bouillonnement, pour ainsi dire, ou la première effusion de son cœur ; et la seule production qui le fait nommer vraiment Père avant tous les temps. *C'est de là* donc, dit saint Paul, *que vient toute paternité dans le ciel et dans la terre* [1]. C'est de là que *nous est donnée, à nous qui croyons au Fils unique, la puissance d'être enfants de Dieu à* son image, *en naissant non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu* [2], qui, par sa bonté et par la grâce de son adoption, a daigné nous associer à son Fils unique.

IXe ÉLÉVATION.

La béatitude de l'âme : image de celle de Dieu, heureux dans la trinité de ses personnes.

Quand Dieu m'a fait à son image et ressemblance, il m'a fait pour être heureux comme lui, autant qu'il peut convenir à une créature ; et c'est pourquoi il me fait trouver en moi ces trois choses, moi-même qui suis fait pour être heureux, l'idée de mon bonheur, et l'amour ou le désir du même bonheur. Trois choses que je trouve inséparables en moi-même, puisque je ne suis jamais, sans être une chose qui est faite pour être heureuse, et par conséquent qui porte en soi-même, et l'idée de son bonheur, et le désir d'en jouir provenant nécessairement de cette idée.

Qu'on me demande laquelle de ces trois choses je voudrais perdre plutôt que l'autre, je ne saurai que répondre. Car premièrement, je ne veux point perdre mon être : je veux, pour ainsi parler, encore moins perdre mon bonheur, puisque sans bonheur il vaudrait mieux pour moi que je ne fusse pas, conformément à cette parole du Sauveur sur son malheureux disciple : *Il vaudrait mieux à cet homme de n'avoir jamais été* [3]. Je ne veux donc non plus perdre mon bonheur que mon être, ni non plus perdre l'idée et l'amour de mon bonheur que mon bonheur, puisqu'il n'y a point de bonheur sans cette idée et cet amour.

S'il y a quelque chose en moi qui ait toujours été avec moi-même, c'est cette idée, et cet amour de mon bonheur ; car je ne puis jamais avoir été sans fuir ce qui me nuisait, et désirer ce qui m'était convenable ; ce qui ne peut provenir que du désir d'être heureux, et de la crainte de ne l'être pas. Ce sentiment commence à paraître dès l'enfance ; et comme on l'apporte en venant au monde, on doit l'avoir eu, quoique plus obscurément et plus sourdement, jusque dans le sein de la mère.

[1] *Ephes.* III, 15. — [2] *Joan.* I, 12, 13. — [3] *Matth.* XXVI, 24.

Voilà donc une idée qui naît en nous avec nous et un sentiment qui nous vient avec cette idée ; et tout cela est en nous avant tout raisonnement et toute réflexion.

Quand la raison commence à poindre, elle ne fait autre chose que de chercher les moyens, bons ou mauvais, de nous rendre heureux : ce qui montre que cette idée et cet amour du bonheur est dans le fond de notre raison.

D'une certaine façon, cette idée qui nous fait connaître notre bonheur, et ce sentiment qui nous le fait aimer, font de tout temps notre seule idée et notre seul sentiment. Pour le sentiment, il est clair, puisque tous nos autres sentiments se rapportent à celui-là : et pour l'idée du bonheur, il n'est pas moins clair que c'en est une suite, puisque ce n'est que pour remplir celle-là que nous nous rendons attentifs à toutes les autres. Supposons donc que Dieu, qui nous donne tout et peut aussi nous ôter ce qui lui plaît, nous ôte tout, excepté notre être, et l'idée de notre bonheur, et le désir qui nous presse de le rechercher, nous serons quelque chose de fort simple ; mais dans notre simplicité nous aurons trois choses qui ne diviseront point notre unité simple, mais plutôt qui concourront toutes trois à sa perfection.

Alors serons-nous heureux ? Hélas ! point du tout. Nous désirerons seulement de l'être, et par conséquent nous ne le serons pas, puisque le bonheur ne peut consister avec le besoin, dont le désir est la preuve.

Que faut-il donc ajouter à tout cela pour nous rendre heureux ? il faut ajouter à l'idée confuse que j'ai du bonheur la connaissance distincte de l'objet où il consiste, et en même temps changer le désir confus du bonheur en la possession actuelle de ce qui le fait.

Mais où peut consister mon bonheur que dans la chose la plus parfaite que je connaîtrai, si je la puis posséder ? Ce que je connais le plus parfait, c'est Dieu sans doute, puisque même je ne puis trouver en moi-même d'autre idée de perfection que celle de Dieu. Il reste à savoir si je le puis posséder. Mais qu'est-ce que le posséder, si ce n'est le connaître ? Se possède-t-il autrement lui-même qu'en connaissant sa perfection ? Je suis donc capable de le posséder, puisque je suis capable de le connaître, pourvu qu'en le connaissant je me porte aussi à l'aimer : puisque le connaître sans l'aimer, c'est le méconnaître en effet.

Après cette heureuse addition qui s'est faite à la connaissance et à l'idée que j'avais de mon bonheur, serais-je heureux ? Point du tout. Mais quoi ! je connais et j'aime Dieu, et cela même, avons-nous dit, c'est le posséder, et c'est posséder ce que je connais de meilleur ; et nous avons dit que cela est être heureux : je le suis donc ? Cependant si j'étais heureux, je n'aurais rien à désirer : puis-je dire que je n'ai rien à désirer ? Loin de moi cet aveuglement ! je ne suis donc pas heureux.

Il faut donc encore chercher en moi-même ce qui me manque. Je connais Dieu, je l'avoue, mais

très-imparfaitement : ce qui fait que mon amour pour lui est trop faible; et de là aussi me vient la faiblesse de désirer tant de choses bonnes ou mauvaises. J'ai donc à désirer de connaître Dieu plus parfaitement que je ne fais : *De le connaître*, comme dit saint Paul, *ainsi que j'en suis connu* [1]; de le connaître à nu, *à découvert*, en un mot de le voir *face à face* [2], sans ombre, sans voile, sans obscurité. Que Dieu m'ajoute cela, qu'il me dise comme à Moïse : *Je te montrerai tout bien* [3]; alors je dirai avec saint Philippe : *Maître, cela nous suffit* [4]. Mais cela n'est pas de cette vie. Quand ce bonheur nous arrivera, nous n'aurons rien à désirer pour la connaissance : mais pour l'amour, que sera-ce? Quand nous verrons Dieu face à face, pourrons-nous faire quelque chose de plus que l'aimer ? Non sans doute : et saint Paul a dit que *l'amour* demeure éternellement, *sans jamais se perdre* [5]. Qu'aura donc de plus notre amour dans cette éternelle et bienheureuse occupation, sinon qu'il sera parfait, venant d'une parfaite connaissance? Et il ne pourra plus changer comme il peut changer en cette vie : et il absorbera toutes nos volontés dans une seule, qui sera celle d'aimer Dieu : *Il n'y aura plus de gémissement, et nos larmes seront essuyées pour jamais* [6], et nos désirs s'en iront avec nos besoins. Alors donc nous serons réduits à la parfaite unité et simplicité. Mais dans cette simplicité nous porterons la parfaite image de la Trinité, puisque Dieu uni au fond de notre être, et se manifestant lui-même, produira en nous la vision bienheureuse qui sera en un sens Dieu même, lui seul en étant l'objet comme la cause : et par cette vision bienheureuse il produira un éternel et insatiable amour, qui ne sera encore autre chose en un certain sens que Dieu même, vu et possédé : et *Dieu sera tout en tous* [7], et il sera tout en nous-mêmes, un seul Dieu uni à notre fonds, se produisant en nous par la vision, et se consommant en un avec nous par un éternel et parfait amour.

Alors s'accomplira notre parfaite unité en nous-mêmes, et avec tout ce qui possédera Dieu avec nous : et ce qui nous fera tous parfaitement un, c'est que nous serons, et nous verrons, et nous aimerons; et tout cela sera en nous tous une seule et même vie. Et alors s'accomplira ce que dit le Sauveur. *Comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous, ainsi* ils seront *un en nous* [8] : un en eux-mêmes, et un avec tous les membres du corps de l'Église qu'ils composent.

Formons donc en nous la Trinité sainte, unis à Dieu, connaissant Dieu, aimant Dieu. Et comme notre connaissance, qui à présent est imparfaite et obscure, s'en ira; et que l'amour est en nous la seule chose qui ne s'en ira jamais et ne se perdra point, aimons, aimons, aimons : faisons sans fin ce que nous ferons sans fin; faisons sans fin, dans le temps, ce que nous ferons sans fin dans l'éternité. Oh! que le temps est incommode! Que de besoins accablants le temps nous apporte! Qui pourrait souffrir les distractions, les interruptions, les tristes nécessités du sommeil, de la nourriture, des autres besoins? Mais celles des tentations, des mauvais désirs, qui n'en serait honteux autant qu'affligé? *Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort* [1]? O Dieu, que le temps est long, qu'il est pesant, qu'il est assommant! O Dieu éternel, tirez-moi du temps, fixez-moi dans votre éternité! En attendant, faites-moi prier sans cesse, et passer les jours et les nuits dans la contemplation de votre loi, de vos vérités, de vous-même, qui êtes toute vérité et tout bien. Amen, amen.

[1] *I. Cor.* XIII, 12. — [2] *II. Cor.* III, 18. — [3] *Exod.* XXXIII, 19. — [4] *Joan.* XIV, 8. — [5] *I. Cor.* XIII, 8. — [6] *Apoc.* VII, 17. — [7] *I. Cor.* XV, 28. — [8] *Joan.* XVII, 21.

IIIe SEMAINE.

ÉLÉVATIONS SUR LA CRÉATION DE L'UNIVERS.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Dieu n'en est pas plus grand, ni plus heureux, pour avoir créé l'univers.

Recueilli en moi-même, ne voyant en moi que péché, imperfection et néant, je vois en même temps au-dessus de moi une nature heureuse et parfaite : et je lui dis en moi-même, avec le Psalmiste : *Vous êtes mon Dieu; vous n'avez pas besoin de mes biens* [2] : vous n'avez besoin d'aucuns biens. *Que me sert,* dites-vous par votre prophète, *la multitude de vos victimes* [3]? Tout est à moi : mais je n'ai pas besoin de tout ce qui est à moi. il me suffit d'être, et je trouve en moi toutes choses. Je n'ai pas besoin de vos louanges : les louanges que vous me donnez vous rendent heureux, mais ne me le rendent pas, et je n'en ai pas besoin. *Mes œuvres* me *louent* [4]. Mais encore n'ai-je pas besoin de la louange que me donnent mes œuvres : tout me loue imparfaitement, et nulle louange n'est digne de moi, que celle que je me donne moi-même en jouissant de moi-même et de ma perfection.

Je suis celui qui suis [5]. C'est assez que je sois, tout le reste m'est inutile. Oui, seigneur, tout le reste vous est inutile, et ne peut faire aucune partie de votre grandeur : vous n'êtes pas plus grand avec tout le monde, avec mille millions de mondes, que vous l'êtes seul. Quand vous avez fait le monde, c'est par bonté et non par besoin. Il vous convient de pouvoir créer tout ce qui vous plaît : car il est de la perfection de votre être, et de l'efficace de votre volonté, non-seulement que vous soyez, mais que tout ce que vous voulez soit : qu'il soit, dès que vous le voulez, autant que vous le voulez, quand vous le voulez. Et quand vous le voulez, vous ne commencez pas à le vouloir : de toute éternité vous voulez ce que vous voulez, sans jamais changer :

[1] *Rom.* VII, 24. — [2] *Ps.* XV, 2. — [3] *Is.* I, 11. — [4] *Ps.* XVIII, 1. — [5] *Exod.* III, 14.

rien ne commence en vous, et tout commence hors de vous par votre ordre éternel. Vous manque-t-il quelque chose, parce que vous ne faites pas tant de choses que vous pouvez faire? Tout cet univers que vous avez fait n'est qu'une petite partie de ce que vous pouviez faire, et après tout n'est rien devant vous. Si vous n'aviez rien fait, l'être manquerait aux choses que vous n'auriez pas voulu faire : mais rien ne vous manquerait, parce qu'indépendamment de toutes choses, vous êtes celui qui est, et qui est tout ce qu'il faut être pour être heureux et parfait.

O Père éternellement et indépendamment de toute autre chose ! votre Fils et votre Esprit saint sont avec vous : vous n'avez pas besoin de société, en voilà une en vous-même éternelle et inséparable de vous. Content de cette infinie et éternelle communication de votre parfaite et bienheureuse essence, à ces deux personnes qui vous sont égales, qui ne sont point votre ouvrage, mais vos coopérateurs, ou pour mieux dire, avec vous un seul et même créateur de tous vos ouvrages ; qui sont comme vous, non par votre commandement, ou par un effet de votre toute-puissance, mais par la seule perfection et plénitude de votre être : toute autre communication est incapable de rien ajouter à votre grandeur, à votre perfection, à votre félicité.

II[e] ÉLÉVATION.

Avant la création, rien n'était que Dieu.

Puisque j'ai commencé, je continuerai de parler à mon Seigneur, quoique je ne sois que poussière et cendre[1]. Et de quoi vous parlerai-je, Seigneur? Par où puis-je mieux commencer à vous parler que par où vous avez vous-même commencé à parler aux hommes? J'ouvre votre Écriture, et j'y trouve d'abord ces paroles : *Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre*[2]. Je ne trouve point que Dieu, qui a créé toutes choses, ait eu besoin, comme un ouvrier vulgaire, de trouver une matière préparée sur laquelle il travaillât, et de laquelle il fît son ouvrage. Mais n'ayant besoin pour agir que de lui-même et de sa propre puissance, il a fait tout son ouvrage. Il n'est point un simple faiseur de formes et de figures dans une matière préexistante ; il a fait et la matière et la forme, c'est-à-dire son ouvrage dans son tout. Autrement son ouvrage ne lui doit pas tout, et dans son fond il est indépendamment de son ouvrier. Mais il n'en est pas ainsi d'un ouvrier aussi parfait que Dieu. Lui qui est la forme des formes et l'acte des actes, il a fait tout ce qui est selon ce qu'il est, et autant qu'il est ; c'est-à-dire que comme il a fait la forme, il a fait aussi ce qui était capable d'être formé, parce que cela même c'est quelque chose qui, ne pouvant avoir de soi-même d'être formé, ne peut non plus avoir de soi-même d'être formable.

C'est pourquoi je lis ainsi dans votre Écriture toujours véritable : *Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre. Et la terre était inutile*, informe, *vide*, invisible, confuse : *et les ténèbres couvraient la face de l'abîme*, qui était la mer. *Et l'esprit de Dieu*, le Saint-Esprit en figure, selon la première signification de la lettre, un vent, un air que Dieu agitait, *était porté sur les eaux*[1], ou posait sur elles. Voilà cette matière confuse, sans ordre, sans arrangement, sans forme distincte. Voilà ce chaos, cette confusion, dont la tradition s'est conservée dans le genre humain, et se voit encore dans les poëtes les plus anciens. Car c'est ce que veulent dire ces ténèbres, cet abîme immense dont la terre était couverte, ce mélange confus de toutes choses, cette informité, si l'on peut parler de cette sorte, de la terre vide et stérile. Mais en même temps tout cela n'est pas sans commencement, tout cela est créé de Dieu : *Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre*. Cet *esprit*, cet air ténébreux qui *se portait sur les eaux*, venait *de Dieu*, et n'était fait ni agité que de sa main : en un mot, toute cette masse, quoique informe, était néanmoins sa créature, le commencement et l'ébauche, mais toujours de la même main, de son grand ouvrage

O Dieu, quelle a été l'ignorance des sages du monde, qu'on a appelés philosophes, d'avoir cru que vous, parfait architecte, et absolu formateur de tout ce qui est, vous aviez trouvé sous vos mains une matière qui vous était coéternelle, informe néanmoins, et qui attendait de vous sa perfection ! Aveugles, qui n'entendaient pas que d'être capable de forme, c'est déjà quelque forme; c'est quelque perfection, que d'être capable de perfection : et si la matière avait d'elle-même ce commencement de perfection et de forme, elle en pourrait aussitôt avoir d'elle-même l'entier accomplissement.

Aveugles, conducteurs d'aveugles, qui tombez dans le précipice, et y jetez ceux qui vous suivent[2], dites-moi qui a assujetti à Dieu ce qu'il n'a pas fait, ce qui est de soi aussi bien que Dieu, ce qui est indépendamment de Dieu même? Par où a-t-il trouvé prise sur ce qui lui est étranger et indépendant de sa puissance : et par quel art ou par quel pouvoir se l'est-il soumis? Comment s'y prendra-t-il pour le mouvoir? Ou, s'il se meut de lui-même, quoique encore confusément et irrégulièrement, comme on veut se l'imaginer dans ce chaos; comment donnera la règle à ces mouvements celui qui ne donne pas la force mouvante? Cette nature indomptable échapperait à ses mains; et ne s'y prêtant jamais tout entière, elle ne pourrait être formée tout entière selon l'art et la puissance de son ouvrier. Mais qu'est-ce après tout que cette matière si parfaite, qu'elle ait d'elle-même ce fond de son être; et si imparfaite, qu'elle attende sa perfection d'un autre? Son ornement et sa perfection ne sera que son accident, puisqu'elle est éternellement informe. Dieu aura fait l'accident, et n'aura pas fait la substance? Dieu aura fait l'ar-

[1] *Gen*. XVIII, 27. — [2] *Ibid*. I, 1.

[1] *Gen*. I 1, 2. — [2] *Matth*. XV, 14.

IVe ÉLÉVATION.

Efficace et liberté du commandement divin.

)ieu dit : *Que la lumière soit; et la lumière* [1]. Le roi dit : Qu'on marche; et l'armée mar- : qu'on fasse telle évolution; et elle se fait : te une armée se remue au seul commandement ı prince, c'est-à-dire à un seul petit mouvement ;es lèvres. C'est, parmi les choses humaines, ıage la plus excellente de la puissance de Dieu; s au fond que cette image est défectueuse! Dieu point de lèvres à remuer; Dieu ne frappe point : avec une langue pour en tirer quelque son; u n'a qu'à vouloir en lui-même; et tout ce qu'il t éternellement s'accomplit comme il l'a voulu, ıu temps qu'il a marqué.

I dit donc : *Que la lumière soit; et elle fut : 'il y ait un firmament; et il y en eut un : Que eaux s'assemblent; et elles furent assemblées : 'il s'allume deux grands luminaires; et ils 'lumèrent : Qu'il sorte des animaux; et il en tit* [2] : et ainsi du reste : *Il a dit, et les choses été faites : il a commandé, et elles ont été ées* [3]. *Rien ne résiste à sa voix* [4] : et l'ombre suit pas plus vite le corps, que tout suit au nmandement du Tout-Puissant.

ıIais les corps jettent leur ombre nécessairement, ;oleil envoie de même ses rayons; les eaux bouil-.nent d'une source comme d'elles-mêmes, sans ; la source les puisse retenir; la chaleur, pour si parler, force le feu à la produire; car tout ce-;st soumis à une loi et à une cause qui les do-ne. Mais vous, ô loi suprême, ô cause des causes! périeur à vos ouvrages, maître de votre action; ıs n'agissez hors de vous qu'autant qu'il vous ît. Tout est également rien devant vos yeux; ıs ne devez rien à personne; vous n'avez besoin personne; vous ne produisez nécessairement que qui vous est égal; vous produisez tout le reste : pure bonté, par un commandement libre; non cette liberté changeante et irrésolue qui est le rtáge de vos créatures; mais par une éternelle périorité que vous exercez sur les ouvrages, i ne vous font ni plus grand ni plus heureux; et nt aucun, ni tous ensemble, n'ont droit à l'être e vous leur donnez.

Ainsi, mon Dieu, je vous dois tout. Je devrais ɔins à votre bonté, si vous me deviez quelque ɔse, si votre libéralité était nécessaire. Je veux us devoir tout; je veux être à vous de la ma-ıre la plus absolue et la plus entière; car c'est ile qui convient mieux à votre suprême perfec-ın, à votre domination absolue. Je consacre à tre empire libre et souverain tout ce que vous avez donné de liberté.

[1] *Gen.* I. 3. — [2] *Gen.* I, 3, 6, 9, 14, 20, 24. — [3] *Ps.* XXXII, — [4] *Judith.* XVI, 17.

Ve ÉLÉVATION.

Les six jours.

Le dessein de Dieu dans la création, et dans la description que son Saint-Esprit en a dictée à Moïse [1], est de se faire connaître d'abord comme le tout-puissant et très-libre créateur de toutes choses, qui, sans être astreint à une autre loi qu'à celle de sa volonté, avait tout fait sans besoin et sans contrainte, par sa seule et pure bonté. C'est donc pourquoi lui qui pouvait tout; qui pouvait, par un seul décret de sa volonté, créer et arranger toutes choses; et par un seul trait de sa main, pour ainsi parler, mettre l'ébauche et le fini dans son tableau, et tout ensemble le tracer, le dessiner et le parfaire; il a voulu néanmoins suspendre avec ordre l'efficace de son action, et faire en six jours ce qu'il pouvait faire en un instant.

Mais la création du ciel et de la terre, et de toute cette masse informe que nous avons vue dans les premières paroles de Moïse, a précédé les six jours qui ne commencent qu'à la création de la lumière. Dieu a voulu faire et marquer l'ébauche de son ouvrage, avant que d'en montrer la perfection; et après avoir fait d'abord comme le fond du monde, il en a voulu faire l'ornement avec six différents progrès, qu'il a voulu appeler six jours. Et il faisait ces six jours l'un après l'autre, comme il faisait toutes choses; pour faire voir qu'il donne aux choses l'être, la forme, la perfection, comme il lui plaît, autant qu'il lui plaît, avec une entière et parfaite liberté.

Ainsi, il a fait la lumière avant que de faire les grands luminaires où il a voulu la ramasser; et il a fait la distinction des jours, avant que d'avoir créé les astres dont il s'est servi pour les régler parfaitement; et le soir et le matin ont été distingués, avant que leur distinction et la division parfaite du jour et de la nuit fût bien marquée; et les arbres, et les arbustes, et les herbes ont germé sur la terre par ordre de Dieu, avant qu'il eût fait le soleil, qui devait être le père de toutes les plantes; et il a détaché exprès les effets d'avec leurs causes naturelles, pour montrer que naturellement tout ne tient qu'à lui seul, et ne dépend que de sa seule volonté. Et il ne se contente pas d'approuver tout son ouvrage, après l'avoir achevé, en disant *qu'il était* très-beau et *très-bon;* mais il distingue chaque ouvrage en particulier, en remarquant que chacun est beau et bon en soi-même; il nous montre donc que chaque chose *est bonne* en particulier, et que l'assemblage en est *très-bon* [2]. Car c'est ainsi qu'il distingue la beauté du tout d'avec celle des êtres particuliers; pour nous faire entendre que si toutes choses sont bonnes en elles-mêmes, elles reçoivent une beauté et bonté nouvelle, par leur ordre, par leur assemblage, par leur parfait assortiment et ajustement les unes avec les autres, et par le secours admirable qu'elles s'entre-donnent.

Ainsi la création de l'univers, comme Dieu l'a

[1] *Gen.* I. — [2] *Gen.* I, 31. *Ibid.* 4 *et seq.*

voulu faire, et comme il en a inspiré le récit à Moïse, le plus excellent et le premier de ses prophètes, nous donne les vraies idées de sa puissance, et nous fait voir que s'il a astreint la nature à certaines lois, il ne s'y astreint lui-même qu'autant qu'il lui plaît, se réservant le pouvoir suprême de détacher les effets qu'il voudra, des causes qu'il leur a données dans l'ordre commun; et de produire ces ouvrages extraordinaires que nous appelons miracles, selon qu'il plaira à sa sagesse éternelle de les dispenser.

VIe ÉLÉVATION.

Actes de foi et d'amour sur toutes ces choses.

Vous êtes tout puissant, ô Dieu de gloire! J'adore votre immense et volontaire libéralité. Je passe tous les siècles, et toutes les évolutions et révolutions de la nature : je vous regarde comme vous étiez avant tout commencement et de toute éternité; c'est-à-dire que je vous regarde comme vous êtes : car vous êtes ce que vous étiez; la créature a changé; mais vous, Seigneur, vous êtes toujours ce que vous êtes. Je laisse donc toute créature, et je vous regarde comme étant seul avant tous les siècles. O la belle et riche aumône que vous avez faite en créant le monde! Que la terre était pauvre sous les eaux, et qu'elle était vide dans sa sécheresse, avant que vous en eussiez fait germer les plantes, avec tant de fruits et de vertus différentes; avant la naissance des forêts; avant que vous l'eussiez comme tapissée d'herbes et de fleurs; et avant encore que vous l'eussiez couverte de tant d'animaux! Que la mer était pauvre dans la vaste amplitude de son sein, avant qu'elle eût été faite la retraite de tant de poissons! Et qu'y avait-il de moins animé et de plus vide que l'air, avant que vous y eussiez répandu tant de volatiles? Mais combien le ciel même était-il pauvre, avant que vous l'eussiez semé d'étoiles, et que vous y eussiez allumé le soleil pour présider au jour, et la lune pour présider à la nuit! Que toute la masse de l'univers était informe, et que le chaos en était affreux et pauvre, lorsque la lumière lui manquait! Avant tout cela, que le néant était pauvre, puisque ce n'était qu'un pur néant! Mais vous, Seigneur, qui étiez, et qui portiez tout en votre toute-puissance: *vous* n'avez fait qu'*ouvrir votre main, et vous* avez *rempli de bénédiction*[1] le ciel et la terre.

O Dieu! que mon âme est pauvre! C'est un vrai néant d'où vous tirez peu à peu le bien que vous voulez y répandre; ce n'est qu'un chaos, avant que vous ayez commencé à en débrouiller toutes les pensées. Quand vous commencez par la foi à y faire poindre la lumière; qu'elle est encore imparfaite, jusqu'à ce que vous l'ayez formée par la charité; et que vous qui êtes le vrai soleil de justice, aussi ardent que lumineux, vous m'ayez embrasé de votre amour! ô Dieu! soyez loué à jamais par vos propres œuvres. Ce n'est pas assez de m'avoir illuminé une fois; sans votre secours je retombe dans mes premières ténèbres. Car le soleil même est toujours nécessaire à l'air qu'il éclaire, afin qu'il demeure éclairé : combien plus ai-je besoin que vous ne cessiez de m'illuminer, et que vous disiez toujours : *Que la lumière soit faite!*

[1] *Ps.* CXLIV, 16.

VIIe ÉLÉVATION.

L'ordre des ouvrages de Dieu.

Dieu a fait le fond de son ouvrage, Dieu l'a orné, Dieu y a mis la dernière main, Dieu s'est reposé.

Quand il a fait le fond de son ouvrage, c'est-à-dire en confusion le ciel et la terre, l'air et les eaux, il n'est point dit qu'il ait parlé. Quand il a commencé à orner le monde, et à mettre l'ordre, la distinction et la beauté dans son ouvrage, c'est alors qu'il a fait paraître sa parole. *Dieu a dit : Que la lumière soit; et la lumière fut*[1]. Et ainsi du reste.

La parole de Dieu, c'est sa sagesse; et la sagesse commence à paraître avec l'ordre, la distinction et la beauté : la création du fond appartenait plutôt à la puissance.

Et cette sagesse, par où devait-elle commencer, si ce n'était par la lumière, qui, de toutes les natures corporelles, est la première qui porte son impression? La sagesse est la lumière des esprits; l'ignorance est comparée aux ténèbres. Sans la lumière tout est difforme, tout est confus; c'est elle qui la première embellit et distingue les objets par l'éclat qu'elle y répand, et dont, pour ainsi dire, elle les peint et les dore. Paraissez donc, lumière, la plus belle des créatures matérielles, et celle qui embellissez toutes les autres; et faites voir que votre auteur est toute lumière en lui-même; que *la lumière est le vêtement dont il se pare : Amictus lumine sicut vestimento*[2] : que *la lumière qu'il habite est inaccessible*[3] en elle-même; mais qu'elle s'étend, quand il lui plaît, sur les natures intelligentes, et se tempère pour s'accommoder à de faibles yeux : qu'il est beau et embellissant; qu'il est éclatant et éblouissant; lumineux, et par sa lumière obscur et impénétrable, connu et inconnu tout ensemble. Paraissez, encore une fois, belle lumière, et faites voir que la lumière de l'intelligence prévient et dirige tous les ouvrages de Dieu. Lumière éternelle, je vous adore, j'ouvre à vos rayons mes yeux aveugles; je les ouvre et les baisse tout ensemble, n'osant ni éloigner mes regards de vous, de peur de tomber dans l'erreur et dans les ténèbres; ni aussi les arrêter trop sur cet éclat infini, de peur que, *scrutateur* téméraire *de la majesté*, je ne sois *ébloui par la gloire*[4].

C'est à la faveur de votre lumière que je vois naître la lumière dans le monde, et que, suivant vos ouvrages, j'en vois croître peu à peu la perfection; jusqu'à ce que vous y mettiez une fin heureuse et digne de vous, en créant l'homme, le spec-

[1] *Gen.* I, 3. — [2] *Ps.* CIII, 2. — [3] *I. Tim.* VI, 16. — [4] *Prov.* XXV, 27.

tateur et l'admirateur de tous vos ouvrages, et le seul qui peut profiter de tant de merveilles. Après cela que vous restait-il que le repos, pour montrer que votre ouvrage était parfait, et qu'il n'y avait plus rien à y ajouter?

Béni soyez-vous, ô Seigneur, dans le premier jour de lumière, où parut la création de la lumière; et tout ensemble le symbole du jour que vous deviez sanctifier dans le nouveau Testament, qui est le dimanche, où reluit tout ensemble, et la lumière corporelle dans cette parole: *Que la lumière soit faite*[1]: et la lumière spirituelle dans la résurrection du Sauveur, et dans la descente du Saint-Esprit, qui a commencé à faire naître dans le monde la lumière de la prédication apostolique.

Que ce soit donc là notre premier jour: que ce jour nous comble de joie. que ce soit pour nous un jour d'allégresse et de sanctification, où nous dirons avec David: *C'est ici le jour que le Seigneur a fait; réjouissons-nous, et tressaillons d'aise en ce jour*[2]. C'est le jour de la Trinité adorable: le Père y paraît par la création de la lumière; le Fils par sa résurrection, et le Saint-Esprit par sa descente sur ses apôtres. O saint jour, ô jour heureux! puisses-tu être toujours le vrai dimanche, le vrai jour du Seigneur, par notre fidèle observance; comme tu l'es par la sainteté de ton institution.

Voilà quel est notre premier jour. Mais n'oublions pas le sixième, où l'homme a été créé. Ne nous réjouirons-nous pas en ce jour de notre création? Elle nous est devenue bientôt malheureuse, et peut-être a-ce été celui de notre chute; du moins est-il bien certain que celui de notre chute l'a suivi de près. Mais admirons le mystère: le jour où le premier homme, le premier Adam a été créé, est le même où le nouvel homme, le nouvel Adam est mort sur la croix. C'est donc pour l'Église un jour de jeûne et de deuil dans toutes les générations suivantes: jour qui est suivi du triste repos de Jésus-Christ dans le sépulcre, et qui pourtant est plein de consolation par l'espérance de la résurrection future.

O homme! vois dans ce sixième jour ta perte heureusement réparée par la mort de ton Sauveur. Renouvelle donc en ce jour la mémoire de ta création, et la figure admirable de la formation de l'Église, par celle d'Ève notre mère, et la mère de tous les vivants.

O Seigneur! donnez-moi la grâce, en célébrant la mémoire des six jours de votre travail, de parvenir à celui de votre repos, dans un parfait acquiescement à vos volontés: et par ce repos de retourner à mon origine, en ressuscitant avec vous, et me revêtant de votre lumière et de votre gloire.

VIIIe ÉLÉVATION.

L'assistance de la divine sagesse dans la création de l'univers.

Il n'y a ici qu'à lire ce bel endroit des Proverbes[3], où la Sagesse increée parle ainsi: *Le Seigneur m'a possédée*, m'a engendrée *au commencement de ces voies*. Je suis moi-même ce commencement, étant l'idée ouvrière de ce grand artisan, et le modèle primitif de toute son architecture. Il m'a engendrée dès le commencement, et avant qu'il eût rien fait. Avant donc tous ces ouvrages j'étais, et j'étais par conséquent de toute éternité, puisqu'il n'y a que l'éternité avant tous les siècles. *De toute éternité j'ai été ordonnée,* selon la Vulgate: j'ai été le commandement et l'ordre même de Dieu, qui ordonne tout. *J'ai été fondée*, disent les Septante: j'ai été l'appui et le soutien de tous les êtres, et la parole par laquelle Dieu porte le monde. *J'ai eu la primauté, la principauté, la souveraineté sur toutes choses,* selon l'original hébreu. *J'ai été dès le commencement, et avant que la terre fût. Les abîmes n'étaient pas encore, et moi j'étais déjà conçue,* déjà formée dans le sein de Dieu, et toujours parfaite. *Devant qu'il eût fondé les montagnes avec leur masse pesante; devant les collines et les coteaux, j'étais enfantée. Il n'avait point fait la terre ni les lieux habitables et inhabitables,* selon les Septante; ni *ce qui tient la terre en état, et ce qui l'empêche de se dissiper en poudre,* selon l'hébreu; selon la Vulgate, *les gonds et les soutiens* de ce lourd et sec élément. *J'étais avec lui,* non pas seulement quand il formait, mais encore *quand il préparait les cieux, quand il tenait les eaux en état, et les formait en cercle,* avec son compas: *quand il élevait les cieux: quand il affermissait la source des eaux,* pour couler éternellement et arroser la terre: *quand il faisait la loi à la mer, et la renfermait dans ses bornes: quand il affermissait la terre sur ses fondements*, et la *tenait balancée* par un contrepoids: *j'étais en lui et avec lui, composant,* nourrissant, réglant et gouvernant toutes choses; *me réjouissant tous les jours*, et disant à chaque jour avec Dieu que tout était bon, *et me jouant* en tout temps; me jouant dans l'univers par la facilité, la variété et l'agrément des ouvrages que je produisais: magnifique dans les grandes choses, industrieuse dans les petites; et encore riche dans les petites, et inventrice dans les grandes. *Et mes délices étaient de converser avec les enfants des hommes:* formant l'homme d'une manière plus familière et plus tendre, comme la suite le fera paraître; car l'homme mérite bien sa méditation particulière, que nous ferons dans les jours suivants.

Cependant, admirons l'ouvrage de la sagesse de Dieu, assistante et coopérante avec sa puissance. Louons-le avec le Sage, et mettons en abrégé toutes ses louanges, en disant encore avec lui: *Le Seigneur a fondé la terre avec sa sagesse; son intelligence a établi les cieux, les abîmes sont sortis sous sa conduite; et c'est par elle que la rosée s'épaissit en nuages*[1].

Concluons: Dieu a orné et ordonné le monde par sa parole; c'est dans l'ornement et dans l'ordre que l'opération de sa parole et de sa sagesse commence à paraître, lorsqu'il a mis la distinction et la beauté

[1] *Gen.* I, 3. — [2] *Ps.* CXVII, 24. — [3] *Prov.* VIII, 22, 23, 24, *etc.*

[1] *Prov.* III, 19, 20.

O Dieu! qui avez daigné nous révéler que vous les avez faits en si grand nombre, vous avez bien voulu nous apprendre encore que vous les avez distribués en neuf chœurs; et votre Écriture, qui ne ment jamais, et ne dit rien d'inutile, a nommé *des anges, des archanges, des vertus, des dominations, des principautés, des puissances, des trônes, des chérubins, des séraphins* [1]. Qui entreprendra d'expliquer ces noms augustes, ou de dire les propriétés et les excellences de ces belles créatures? Trop content d'oser les nommer avec votre Écriture toujours véritable, je n'ose me jeter dans cette haute contemplation de leurs perfections : et tout ce que j'aperçois, c'est que parmi ces bienheureux esprits les séraphins qui sont les plus sublimes, et que vous mettez à la tête de tous les célestes escadrons le plus près de vous, n'osent pourtant lever les yeux jusqu'à votre face. Votre prophète, qui leur a donné six ailes, pour signifier la hauteur de leurs pensées, leur en donne *deux pour les mettre devant votre face : deux pour les mettre devant vos pieds* [2]. Tout est également grand en votre nature, et ce qu'on appelle la face, et ce qu'on appelle les pieds; il n'y a rien en vous qui ne soit incompréhensible. Les esprits les plus épurés ne peuvent soutenir la splendeur de votre visage : s'il y a quelque endroit en vous par où vous sembliez vous rapprocher d'eux davantage, et qu'on puisse par cette raison appeler vos pieds, ils le couvrent encore de leurs ailes, et n'osent le regarder. De six ailes, ils en emploient quatre à se cacher à eux-mêmes votre impénétrable et inaccessible lumière, et adorer l'incompréhensibilité de votre être; et il ne leur reste que *deux ailes pour voltiger* [3], si on l'ose dire, autour de vous, sans pouvoir jamais entrer dans vos profondeurs, ni sonder cet abîme immense de perfection, devant lequel ils battent à peine des ailes tremblantes, et ne peuvent presque se soutenir devant vous.

O Dieu, je vous adore avec eux. Et, n'osant mêler mes lèvres impures avec ces bouches immortelles qui font retentir vos louanges dans tout le ciel, j'attends qu'un de ces célestes esprits me vienne toucher du feu des charbons qui brûlent devant votre autel. Quelle grandeur me montrez-vous dans ces esprits purifiants! et vous me montrez cependant que ces esprits qui me purifient, sont si petits devant vous.

IIe ÉLÉVATION.

La chute des anges.

Tout peut changer, excepté Dieu. *Rien n'est immuable* (par soi-même) *parmi ses saints : et les cieux ne sont pas purs en sa présence* [4]. *Ceux qu'il avait créés pour le servir n'ont pas été stables : et il a trouvé de l'impureté et de la dépravation dans ses anges* [5]. C'est ce que dit un ami de Job : et il n'en est pas repris par cet homme irrépréhensible. C'était la doctrine commune de tout le monde, conformément à cette pensée : *Dieu*, dit saint Pierre [1], *n'a point épargné les anges pécheurs : mais il les a précipités dans les ténèbres infernales, où ils sont tenus comme par des chaînes de fer et de gros cordages, pour y être tourmentés et réservés aux rigueurs du jugement dernier.* Et Jésus-Christ a dit lui-même, parlant de Satan : *Il n'est pas demeuré dans la vérité* [2].

Comment êtes-vous tombé du ciel, ô bel astre du matin [3]*? Vous portiez en vous le sceau de la ressemblance, plein de sagesse et d'une parfaite beauté; vous avez été avec tous les esprits sanctifiés dans le paradis de votre Dieu, tout couvert de pierres précieuses,* des lumières et des ornements de sa grâce. *Comme un chérubin a les ailes étendues, vous avez brillé dans la sainte montagne de Dieu au milieu des pierreries embrasées : parfait dans vos voies dès le moment de votre création, jusqu'à ce que l'iniquité s'est trouvée en vous* [4]. Comment s'y est-elle trouvée, par où y est-elle entrée? L'erreur a-t-elle pu s'insinuer au milieu de tant de clartés, ou la dépravation et l'iniquité parmi de si grandes grâces? Vraiment tout ce qui est tiré du néant en tient toujours. Vous étiez sanctifié, mais non pas saint comme Dieu : vous étiez réglé d'abord, mais non pas comme Dieu, dont la volonté est sa règle, d'un libre arbitre indéfectible. Une de vos beautés était d'être doué d'un libre arbitre; mais non pas comme Dieu, dont la volonté est sa règle, et dont le libre arbitre est indéfectible. Esprit superbe et malheureux, vous vous êtes arrêté en vous-même : admirateur de votre propre beauté, elle vous a été un piége. Vous avez dit : Je suis beau, je suis parfait, et tout éclatant de lumière; et au lieu de remonter à la source d'où vous venait cet éclat, vous avez voulu comme vous mirer en vous-même. Et c'est ainsi que vous avez dit : *Je monterai jusqu'aux cieux, et je serai semblable au Très-Haut* [5]. Comme un nouveau Dieu, vous avez voulu jouir de vous-même. Créature si élevée par la grâce de votre créateur, vous avez affecté une autre élévation qui vous fût propre, et vous avez voulu *vous élever un trône au-dessus des astres*, pour être comme le Dieu, et de vous-même, et des autres esprits lumineux que vous avez attirés à l'imitation de votre orgueil. Et voilà que tout à coup *vous êtes tombé* : et nous qui sommes en terre, nous vous voyons *dans l'abîme* au-dessous de nous. C'est vous qui l'avez voulu, ange superbe, et il ne faut point chercher d'autre cause de votre défection, que votre volonté propre.

Dieu n'a besoin ni de foudre, ni de la force d'un bras indomptable, pour atterrer ces rebelles; il n'a qu'à se retirer de ceux qui se retirent de lui, et qu'à livrer à eux-mêmes ceux qui se cherchent eux-mêmes. Maudit esprit laissé à toi-même, il n'en a pas fallu davantage pour te perdre. Esprits rebelles qui l'avez suivi, Dieu, sans vous ôter votre intelligence sublime, vous l'a tournée en supplice : vous avez été les ouvriers de votre malheur; et dès que

[1] *Ps.* XC, 11. CII, 4. *Matth.* XVIII, 10. *I. Thess.* IV, 16. *Eph.* I, 21. *Coloss.* I, 16. *Is.* VI, 2. XXXVII, 16. — [2] *Is.* VI, 2. — [3] *Ibid.* — [4] *Job* XV, 15. — [5] *Ibid.* IV, 18.

[1] *II. Pet.* II, 4. — [2] *Joan.* VIII, 44. — [3] *Is.* XLV, 12. — [4] *Ezech.* XXVIII, 12, 13, 14, 15. — [5] *Is.* XIV, 13, 14, 15.

vous vous êtes aimés vous-mêmes plus que Dieu, tout en vous s'est changé en mal. Au lieu de votre sublimité naturelle, vous n'avez plus eu qu'orgueil et ostentation : les lumières de votre intelligence se sont tournées en finesse et artifices malins : l'homme, que Dieu avait mis au-dessous de vous, est devenu l'objet de votre envie : et, dénués de la charité qui devait faire votre perfection, vous vous êtes réduits à la basse et malicieuse occupation d'être premièrement nos séducteurs, et ensuite les bourreaux de ceux que vous avez séduits. Ministres injustes de la justice de Dieu, vous l'éprouvez les premiers : vous augmentez vos tourments en leur faisant éprouver vos rigueurs jalouses : votre tyrannie fait votre gloire, et vous n'êtes capables que de ce plaisir noir et malin, si on le peut appeler ainsi, que donne un orgueil aveugle et une basse envie. Vous êtes ces esprits privés d'amour, qui ne vous nourrissez plus que du venin de la jalousie et de la haine. Et comment s'est fait en vous ce grand changement? Vous vous êtes retirés de Dieu, et il s'est retiré : c'est là votre grand supplice, et sa grande et admirable justice. Mais il a pourtant fait plus encore : il a tonné, il a frappé : vous gémissez sous les coups incessamment redoublés de sa main invincible et infatigable. Par ses ordres souverains, la créature corporelle, qui vous était soumise naturellement, vous domine et vous punit : le feu vous tourmente ; sa fumée, pour ainsi parler, vous étouffe ; d'épaisses ténèbres vous tiennent captifs dans des prisons éternelles. Maudits esprits, haïs de Dieu et le haïssant, comment êtes-vous tombés si bas? Vous l'avez voulu, vous le voulez encore, puisque vous voulez toujours être superbes, et que par votre orgueil indompté vous demeurez obstinés à votre malheur.

Créature, quelle que tu sois, et si parfaite que tu te croies, songe que tu as été tirée du néant : que de toi-même tu n'es rien : c'est du côté de cette basse origine que tu peux toujours devenir pécheresse, et dès là éternellement et infiniment malheureuse.

Superbes et rebelles, prenez exemple sur le prince de la rébellion et de l'orgueil ; et voyez, et considérez, et entendez ce qu'un seul sentiment d'orgueil a fait en lui, et dans tous ses sectateurs.

Fuyons, fuyons, fuyons-nous nous-mêmes ; rentrons dans notre néant ; et mettons en Dieu notre appui comme notre amour. Amen, amen.

IIIe ÉLÉVATION.

La persévérance et la béatitude des saints anges : leur ministère envers les élus.

Il y eut un grand combat dans le ciel : Michel et ses anges combattaient contre le dragon : le dragon et ses anges combattaient contre lui : et la force leur manqua : ils tombèrent du *ciel, et leur place ne s'y trouva plus* [1].

Quel est ce combat? Quelles sont les armes des puissances spirituelles? *Nous n'avons point à combattre contre la chair et le sang, mais contre des malices spirituelles qui sont dans les cieux.... et dans cet air ténébreux* qui nous environne [1].

Il ne faut donc point s'imaginer dans ce combat, ni des bras de chair, ni des armes matérielles, ni du sang répandu, comme parmi nous : c'est un conflit de pensées et de sentiments. L'ange d'orgueil, qui est appelé le dragon, soulevait les anges, et disait : Nous serons heureux en nous-mêmes, et nous ferons comme Dieu notre volonté. Et Michel disait au contraire : *Qui est comme Dieu?* qui se peut égaler à lui? d'où lui est venu le nom de *Michel;* c'est-à-dire, qui est comme Dieu? Mais qui doute, dans ce combat, que le nom de *Dieu ne l'emporte?* Que pouvez-vous, faibles *esprits; faibles,* dis-je, par votre orgueil? que *pouvez-vous contre* l'humble armée du Seigneur qui se rallie à ce mot : *Qui est comme Dieu?* Vous tombez du ciel comme un éclair; et votre place, qui était si grande, y demeure vide. O quel ravage y a fait votre désertion! quels vastes espaces demeurent vacants! ils ne le seront pas toujours, et Dieu créera l'homme pour remplir ces places que votre désertion a laissées vacantes. Fuyez, troupe malheureuse! *Qui est comme Dieu?* Fuyez devant Michel et devant ses anges.

Voilà donc le ciel purifié : les esprits hautains en sont bannis à jamais ; il n'y aura plus de révolte, il n'y aura plus d'orgueil, ni de dissension : c'est une Jérusalem, c'est une ville de paix, où les *saints anges* unis à Dieu, et entre eux, *voient éternellement la face du Père* [2] ; et, assurés de leur félicité, attendent avec soumission le supplément de leurs ordres qui leur viendront de la terre.

Saints et bienheureux esprits, qui vous a donné de la force contre cet esprit superbe, qui était un de vos premiers princes, et peut-être le *premier de* tous? Qui ne voit que c'est le nom de Dieu, que vous avez mis à votre tête, en disant avec saint Michel : *Qui est comme Dieu?* Mais qui vous a inspiré cet amour victorieux pour le nom de Dieu? Ne nous est-il pas permis de penser que Dieu même vous a inspiré, comme il a fait aux saints hommes, cette dilection invincible et victorieuse qui vous a fait persévérer dans le bien ; et de chanter en action de grâces de votre victoire, ce que dit à Dieu un de ses saints : *C'est à vous qu'ils doivent leur être ; c'est à vous qu'ils doivent leur vie ; c'est à vous qu'ils doivent de vivre justes ; c'est à vous qu'ils doivent de vivre heureux* [3]? Ils ne se sont pas faits eux-mêmes meilleurs et plus excellents que vous ne les avez faits ; ce degré de bien qu'ils ont acquis en persévérant leur vient de vous. Et, comme dit un autre de vos saints : *La même grâce qui a relevé l'homme tombé, a opéré dans les anges saints le bonheur de ne tomber pas : elle n'a pas délaissé l'homme dans sa chute ; mais elle n'a pas permis que les anges bienheureux tombassent* [4].

[1] *Apoc.* XII, 7, 8.

[1] *Ephes.* VI. 2. — [2] *Matth.* XVIII, 10. — [3] *S. Aug.* — [4] *S. Bern. Serm.* XXII, *in Cant. n.* 6.

J'adore donc la miséricorde qui les a faits heureux en les faisant persévérants; et, appelé par votre apôtre au témoignage des *anges élus* [1], je reconnais en eux comme en nous votre élection, en laquelle seule ils se glorifient. Car si je disais qu'ils se glorifient, pour peu que ce fût, en eux-mêmes, je craindrais, Seigneur (et pardonnez-moi si je l'ose dire), je craindrais, en les rangeant avec les déserteurs, de leur en donner le partage.

Mais quoi donc, a-t-il manqué quelque chose aux mauvais anges du côté de Dieu? Loin de nous cette pensée! ils sont tombés par leur libre arbitre. Et quand on demandera : Pourquoi Satan s'est-il soulevé contre Dieu? la réponse est prête : C'est parce qu'il l'a voulu. Car il n'avait point comme nous à combattre une mauvaise concupiscence qui l'entraînât au mal comme par force : ainsi sa volonté était parfaitement libre; et sa désertion est le pur ouvrage de son libre arbitre. Et les saints anges, comment ont-ils persévéré dans le bien? Par leur libre arbitre sans doute, et parce qu'ils l'ont voulu. Car n'ayant point cette maladie de la concupiscence, ni cette inclination indélibérée vers le mal dont nous sommes tyrannisés, ils n'avaient pas besoin de la prévention de cet attrait indélibéré qui nous incline vers le bien, et qui est, dans les hommes enclins à mal faire, le secours médicinal du Sauveur. Au contraire, dans un parfait équilibre la volonté des saints anges donnait seule, pour ainsi parler, le coup de l'élection; et leur choix que la grâce aidait, mais qu'elle ne déterminait pas, sortait comme de lui-même par sa propre et seule détermination. Il est ainsi, mon Dieu; et il me semble que vous me faites voir cette liberté dans la notion que vous me donnez du libre arbitre, lorsqu'il a été parfaitement sain.

Il était tel dans tous les anges; mais cependant ce bon usage de leur libre arbitre, qui est un grand bien, et en attire un plus grand encore, qui est la félicité éternelle, peut-il ne pas venir de Dieu? Je ne le puis croire; et je crois, si je l'ose dire, faire plaisir aux saints anges, en reconnaissant que celui qui leur a donné l'être comme à nous, la vie comme à nous, la première grâce comme à nous, la liberté comme à nous, par une action particulière de sa puissance et de sa bonté, leur a donné comme à nous encore, par une action de sa bonté particulière, le bon usage du bien, c'est-à-dire le bon usage de leur libre arbitre, qui était un bien, mais ambigu, dont on pouvait bien et mal user, que Dieu néanmoins leur avait donné : et combien plus leur a-t-il donné le bien dont on ne peut pas mal user, puisque ce bien n'est autre chose que le bon usage? Tout vient de Dieu; et l'ange, non plus que l'homme, *n'a point à se glorifier en lui-même* [2] par quelque endroit que ce soit; mais toute sa gloire est en Dieu. Il lui a donné la justice commencée; et à plus forte raison la justice persévérante, qui est plus parfaite comme plus heureuse, puisqu'elle a pour sa récompense cet immuable affermissement de la volonté dans le bien, qui fait la félicité éternelle des justes.

[1] *I. Tim.* v, 21. — [2] *I. Cor.* I, 29, 31.

Oui, saints anges, je me joins à vous, pour dire à Dieu que vous lui devez tout, et que vous voulez lui tout devoir, et que c'est par là que vous avez triomphé de vos malheureux compagnons; parce que vous avez voulu tout devoir à celui à qui vous deviez l'être, la vie et la justice; pendant que ces orgueilleux, oubliant ce qu'ils lui devaient, ont voulu se devoir à eux-mêmes leur perfection, leur gloire, leur félicité.

Soyez heureux, saints anges. Venez à notre secours. Périssent en une nuit, par la main d'un seul de vous, les innombrables armées de nos ennemis [1]! périssent en une nuit, par une semblable main, tous les premiers nés de l'Égypte, persécutrice du peuple de Dieu [2]!

Saint ange, qui que vous soyez, que Dieu a commis à ma garde, repoussez ces superbes tentateurs, qui pour continuer leur combat contre Dieu, lui disputent encore l'homme qui est sa conquête, et vous le veulent enlever. O saint ange, puissant protecteur du peuple saint, *dont vous offrez à Dieu les prières comme un encens agréable* [3]! O saint Michel, que je puisse dire sans fin avec vous : *Qui est comme Dieu?* O saint Gabriel, qui êtes appelé *la force de Dieu*, vous qui avez annoncé à Marie la venue actuelle du Christ[4], dont vous aviez prédit à Daniel l'arrivée future[5], inspirez-nous la sainte pensée de profiter de vos prédictions. O saint Raphaël! dont le nom est interprété *la médecine de Dieu!* guérissez mon âme d'un aveuglement plus dangereux que celui du saint homme Tobie : liez le démon d'impudicité, qui attaque les enfants d'Adam, même dans la sainteté du mariage[6] : liez-le, car vous êtes plus puissant que lui, et Dieu même est votre force. Saints anges, tous tant que vous êtes *qui voyez la face de Dieu* [7], et à qui *il a commandé de nous garder dans toutes nos voies* [8], développez sur notre faiblesse les secours de toutes les sortes que Dieu vous a mis en main pour le salut de ses élus, *pour lesquels il a daigné vous établir des esprits administrateurs* [9].

O Dieu! envoyez-nous vos saints anges : ceux qui ont servi Jésus-Christ après son jeûne : ceux qui ont gardé son sépulcre, et annoncé sa résurrection [10] : celui qui l'a fortifié dans son agonie [11] : car Jésus-Christ n'avait pas besoin de son secours pour lui-même; mais seulement parce qu'il s'était revêtu de notre faiblesse; et ce sont les membres infirmes que cet ange consolateur est venu fortifier en la personne de leur chef.

IVe ÉLÉVATION.

Sur la dignité de la nature humaine. Création de l'homme.

Vous l'avez abaissé un peu au-dessous de l'ange : vous l'avez couronné d'honneur et de gloire

[1] *IV. Reg.* XIX, 35. *Is.* XXXVII, 36. — [2] *Exod.* XII, 29. — [3] *Apoc.* VIII, 3. — [4] *Luc.* I, 26. — [5] *Dan.* X, 2, 22, 23, etc. — [6] *Tob.* V, 17, 21, 27. VIII, 3. XI, 18, 14, 15. — [7] *Matth.* III, 10. — [8] *Ps.* XC, 11. — [9] *Heb.* I, 14. — [10] *Matth.* IV, 14. XXVIII, 2, 5. — [11] *Luc.* XXII, 43.

et vous l'avez préposé à tous les ouvrages de vos mains[1]. C'est ce que chantait David en mémoire de la création de l'homme. Et il est vrai que Dieu *l'a mis un peu au-dessous des anges :* au-dessous ; car uni à un corps, il est inférieur à ces esprits purs : mais seulement un peu au-dessous ; car comme eux il a la vie et l'intelligence et l'amour ; et l'homme n'est pas heureux par la participation d'un autre bonheur que celui des anges : Dieu est la commune félicité des uns et des autres ; et de ce côté, égaux aux anges, *leurs frères*[2] et non leurs sujets, nous ne sommes qu'*un peu au-dessous d'eux*.

Vous l'avez couronné d'honneur et de gloire, selon l'âme et selon le corps. Vous lui avez donné la justice, la droiture originelle, l'immortalité, et l'empire sur toute la créature corporelle. Les anges n'ont pas besoin de ces créatures, qui ne leur sont d'aucun usage, n'ayant point de corps. Mais Dieu a introduit l'homme dans ce monde sensible et corporel, pour le contempler et en jouir. Le contempler, selon que David le venait de dire par ces mots : *Je verrai vos cieux, qui sont l'œuvre de vos doigts : je verrai la lune et les étoiles, que vous avez fondées*[3], au milieu de la liqueur immense qui les environne, et dont vous avez réglé le cours par une loi d'une inviolable stabilité. L'homme doit aussi jouir du monde, selon les usages que Dieu lui en a prescrits ; du soleil, de la lune et des étoiles, *pour distinguer les jours, les mois, les saisons et les années*[4]. Tout le reste de la nature corporelle est soumis à son empire ; il cultive la terre et la rend féconde : il fait servir les mers à ses usages et à son commerce ; elles font la communication des deux mondes qui forment le globe de la terre : tous les animaux reconnaissent son empire, ou parce qu'il les dompte, ou parce qu'il les emploie à divers usages. Mais le péché a affaibli cet empire, et ne nous en a laissé que quelques malheureux restes.

Comme tout devait être mis en la puissance de l'homme, Dieu le crée après tout le reste, et l'introduit dans l'univers, comme on introduit dans la salle du festin celui pour qui il se fait, après que tout est prêt, et que les viandes sont servies. L'homme est le complément des œuvres de Dieu : et après l'avoir fait comme son chef-d'œuvre, il demeure en repos.

Dieu honore l'homme : pourquoi se déshonore-t-il lui-même, *en se rendant semblable aux bêtes*[5], sur qui l'empire lui est donné ?

Ve ÉLÉVATION.

Sur les singularités de la création de l'homme. Première singularité dans ces paroles : *Faisons l'homme.*

Homme animal, qui te ravilis jusqu'à te *rendre semblable aux bêtes*[6], et souvent te mettre dessous et envier leur état, il faut aujourd'hui que tu comprennes ta dignité par les singularités admirables de ta création. La première est d'avoir été fait, non point comme le reste des créatures par une parole de commandement : *fiat, que cela soit :* mais par une parole de conseil : *faciamus, faisons*[1]. Dieu prend conseil en lui-même comme allant faire un ouvrage d'une plus haute perfection, et pour ainsi dire d'une industrie particulière, où reluisît plus excellemment la sagesse de son auteur. Dieu n'avait rien fait sur la terre ni dans la nature sensible, qui pût entendre les beautés du monde qu'il avait bâti, ni les règles de son admirable architecture : ni qui pût s'entendre soi-même, à l'exemple de son créateur, ni qui de soi-même se pût élever à Dieu, et en imiter l'intelligence et l'amour, et comme lui être heureux. Pour donc créer un si bel ouvrage, Dieu consulte en lui-même ; et voulant produire un animal capable de conseil et de raison, il appelle en quelque manière à son secours, parlant à un autre lui-même, à qui il dit : *Faisons ;* qui n'est donc point une chose faite, mais une chose qui fait comme lui, et avec lui ; et cette chose ne peut être que son Fils et son éternelle sagesse, engendrée éternellement dans son sein, par laquelle et avec laquelle il avait à la vérité fait toute chose ; mais qu'il déclare plus expressément en faisant l'homme.

Gardons-nous donc bien de nous laisser entraîner aux aveugles impulsions de nos passions, ni à ce que le monde appelle hasard et fortune. Nous sommes produits par un conseil manifeste ; toute la sagesse de Dieu, pour ainsi dire, appelée. Ne croyons donc pas que les choses humaines puissent aller un seul moment à l'aventure : tout est régi dans le monde par la Providence : mais surtout ce qui regarde les hommes est soumis aux dispositions d'une sagesse occulte et particulière ; parce que, de tous les ouvrages de Dieu, l'homme est celui d'où son ouvrier veut tirer le plus de gloire. Soyons donc toujours aveuglément soumis à ses ordres, et mettons là toute notre sagesse. Quoi qu'il nous arrive d'imprévu, de bizarre et d'irrégulier en apparence, souvenons-nous de cette parole : *Faisons l'homme ;* et du conseil particulier qui nous a donné l'être.

VIe ÉLÉVATION.

Seconde distinction de la création de l'homme : dans ces paroles, *à notre image et ressemblance.*

Faisons l'homme à notre image et ressemblance[2]. A ces admirables paroles, élève-toi au-dessus des cieux, et des cieux des cieux, et de tous les esprits célestes, âme raisonnable, puisque Dieu t'apprend que, pour te former, il ne s'est pas proposé un autre modèle que lui-même. Ce n'est pas aux cieux ni aux astres, ni au soleil, ni aux anges mêmes, ni aux archanges, ni aux séraphins, qu'il te veut rendre semblable : *Faisons*, dit-il, *à notre image :* et pour inculquer davantage : *Faisons à notre ressemblance :* qu'on voie tous nos traits dans cette belle créature, autant que la condition de la créature le pourra permettre.

S'il faut distinguer ici l'image et la ressemblance ; ou si c'est, comme on vient de le proposer,

[1] *Ps.* VIII, 6, 7. — [2] *Ap.* XIX, 10. XXII, 9. — [3] *Ps.* VIII, 4. — [4] *Gen.* I, 14. — [5] *Ps.* XLVIII, 13, 21. — [6] *Ibid.*

[1] *Gen.* I, 26. — [2] *Ibid.*

inculquer davantage cette vérité, que Dieu emploie ces deux mots à peu près de même force, je ne sais si on le peut décider. Quoi qu'il en soit, Dieu exprime ici toutes les beautés de la nature raisonnable, et à la fois toutes les richesses qu'il lui a données par sa grâce : entendement, volonté, droiture, innocence, claire connaissance de Dieu, amour infus de ce premier être, assurance de jouir avec lui d'une même félicité, si on eût persévéré dans la justice où l'on avait été créé.

Chrétiens, élevons-nous à notre modèle, et n'aspirons à rien moins qu'à imiter Dieu. *Soyez miséricordieux*, dit le Fils de Dieu, *comme votre Père céleste est miséricordieux*[1]. Dieu est bon par sa nature ; il ne fait que le bien, et ne fait du mal à personne que forcé. Ainsi, *faisons du bien à tout le monde, et même à tous nos ennemis*, comme Dieu, *qui fait luire son soleil sur les bons et sur les mauvais, et pleut sur le champ du juste comme sur celui du pécheur*[2]. Dieu est indulgent, et s'apaise aisément envers nous, malgré notre malice : pardonnons à son exemple. Il est saint : *Soyez saints comme je suis saint, moi le Seigneur votre Dieu*[3]. En un mot, il est parfait : *Soyez pafaits, comme votre Père céleste est parfait*[4]. Qui peut atteindre à la perfection de ce modèle ? Il faut donc croître toujours, et ne se donner aucun repos, ni aucun relâche. C'est pourquoi saint Paul *s'avance toujours dans la carrière : oubliant ce qu'*il laissait *derrière, et ne cessant de s'étendre en avant*[5] par de nouveaux et continuels efforts. Pesez toutes ces paroles, cet oubli, cette extension, cette infatigable ardeur. C'est au bout d'une telle course qu'on *trouve la couronne et le prix proposés par la vocation divine en Jésus-Christ*. Que nul chrétien ne s'imagine être exempt de ce travail ; ou que cette perfection n'est pas pour lui. Cette voie demande, dit saint Augustin, *des gens qui marchent sans cesse ; elle ne souffre pas ceux qui reculent ; elle ne souffre pas ceux qui se détournent ; enfin elle ne souffre pas ceux qui s'arrêtent, pour peu que ce soit*. En quelque point qu'ils s'arrêtent, là les prend l'orgueil, là les prend la paresse : ils pensent avoir avancé, ou avoir fait quelque chose ; et, dans ce relâchement, leur pesanteur naturelle les entraîne en bas et il n'y a plus de ressource.

VII[e] ÉLÉVATION.

L'image de la Trinité dans l'âme raisonnable.

Faisons l'homme[6] : nous l'avons dit, à ces mots l'image de la Trinité commence à paraître. Elle reluit magnifiquement dans la créature raisonnable : semblable au Père, elle a l'être : semblable au Fils, elle a l'intelligence : semblable au Saint-Esprit, elle a l'amour : semblable au Père, au Fils et au Saint-Esprit, elle a dans son être, dans son intelligence, dans son amour, une même félicité et une même vie. Vous ne sauriez lui en rien ôter, sans lui ôter tout. Heureuse créature, et parfaitement semblable, si elle s'occupe uniquement de lui. Alors parfaite dans son être, dans son intelligence, dans son amour, elle entend tout ce qu'elle est, elle aime tout ce qu'elle entend : son être et ses opérations sont inséparables : Dieu devient la perfection de son être, la nourriture immortelle de son intelligence, et la vie de son amour. Elle ne dit comme Dieu qu'une parole, qui comprend toute sa sagesse : comme Dieu, elle ne produit qu'un seul amour, qui embrasse tout son bien : et tout cela ne meurt point en elle. La grâce survient sur ce fond, et relève la nature : la gloire lui est montrée, et ajoute son complément à la grâce. Heureuse créature, encore un coup, si elle sait conserver son bonheur ! Homme, tu l'as perdu. Où s'égare ton intelligence, où se va noyer ton amour ? Hélas ! hélas ! et sans fin hélas ! reviens à ton origine.

VIII[e] ÉLÉVATION.

L'empire de l'homme sur soi-même.

Faisons l'homme à notre image et ressemblance, afin qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes et à toute la terre, et à tout ce qui se remue ou rampe dessus[1]. Troisième caractère particulier de la création de l'homme : c'est un animal né pour le commandement : s'il commande aux animaux, à plus forte raison se commande-t-il à lui-même, et c'est en cela que je vois reluire un nouveau trait de la divine ressemblance. L'homme commande à son corps, à ses bras, à ses mains, à ses pieds ; et dans l'origine nous verrons jusqu'à quel point tout était soumis à son empire. Il lui reste encore quelque chose du commandement absolu qu'il avait sur ses passions. Il commande à sa propre intelligence, qu'il applique à quoi il lui plaît : à sa propre volonté par conséquent, à cause de son libre arbitre, comme nous verrons bientôt : à ses sens intérieurs et extérieurs, et à son imagination qu'il tient captive sous l'autorité de la raison, et qu'il fait servir aux opérations supérieures. Il modère les appétits qui naissent des images des sens ; et dans l'origine il était maître absolu de toutes ces choses. Car telle était la puissance de l'image de Dieu en l'âme, qu'elle tenait tout dans la soumission et dans le respect.

Travaillons à rétablir en nous-mêmes l'empire de la raison : contenons les vives saillies de nos pensées vagabondes ; par ce moyen nous commanderons en quelque sorte aux oiseaux du ciel. Empêchons nos pensées de ramper toujours dans les nécessités corporelles, comme font les reptiles sur la terre ; par ce moyen nous dominerons ces bas sentiments, et nous en corrigerons la bassesse. Ceux-là s'y laissent dominer, qui, toujours occupés de leur santé, de leur vie mortelle, et des besoins de leurs corps, sont plongés dans la chair et dans le sang, et se remuent sur la terre à la manière des reptiles : c'est-à-dire, qu'ils n'ont aucuns mouvements, que ceux qui sont terrestres et sensuels. Ce sera dompter des lions que d'assujettir notre impétueuse colère.

[1] *Luc.* VI, 36. — [2] *Matth.* V, 44, 45. — [3] *Levit.* XIX, 2. — [4] *Matt.* V, 48. — [5] *Philipp.* III, 13, 14. — [6] *Gen.* I, 26.

[1] *Gen.* I, 26.

Nous dominerons les animaux venimeux, quand nous saurons réprimer les haines, les jalousies et les médisances. Nous mettrons le frein à la bouche d'un cheval fougueux, quand nous réprimerons en nous les plaisirs. Quelle nécessité de pousser plus loin la similitude, ni de nous appliquer celle des poissons? Nous pourrons dire seulement que leur caractère particulier est d'être muets, de ne respirer jamais l'air, et d'être toujours attachés à un élément plus grossier. Tels sont ceux qui, possédés *du démon sourd et muet*[1], n'écoutent pas la prédication de l'Évangile, et sont empêchés par une mauvaise honte de confesser leurs péchés. Ils sont toujours dans des sentiments grossiers, et entrevoient à peine la lumière du soleil. Sortons de ces mouvements charnels, où nous nageons, pour ainsi parler, par le plaisir que nous y prenons; nous exerçons une espèce de basse liberté, en nous promenant d'une passion à une autre, et ne sortant jamais de cette basse sphère, pour ainsi parler, ni de cet élément grossier. Quoi qu'il en soit, dominons en nous tout ce qu'il y a d'animal, de volage, de rampant. S'il se faut servir de notre imagination, que ce soit en l'épurant de toutes pensées corporelles et terrestres, et l'occupant saintement des mystères de Jésus-Christ, des exemples des saints, et de toutes les pieuses représentations qui nous sont offertes par l'Écriture; non pour nous y arrêter, mais pour nous élever plus haut, après en avoir tiré le suc, c'est-à-dire, les instructions dont nos âmes se doivent nourrir; par exemple, des mystères de la vie et de la passion de notre Seigneur, l'esprit de pauvreté, de douceur, d'humilité et de patience.

Pour donc corriger l'abus et l'égarement de notre imagination vagabonde et dissipée, il la faut remplir d'images saintes. Quand notre mémoire en sera pleine, elle ne nous ramènera que ces pieuses idées. La roue agitée par le cours d'une rivière, va toujours; mais elle n'emporte que les eaux qu'elle trouve en son chemin : si elles sont pures, elle ne portera rien que de pur : mais si elles sont impures, tout le contraire arrivera. Ainsi, si notre mémoire se remplit de pures idées, la circonvolution, pour ainsi dire, de notre imagination agitée ne puisera dans ce fonds et ne nous ramènera que des pensées saintes. La meule d'un moulin va toujours; mais elle ne moudra que le grain qu'on aura mis dessous : si c'est de l'orge, on aura de l'orge moulu; si c'est du blé et du pur froment, on en aura la farine. Mettons donc dans notre mémoire tout ce qu'il y a de saintes et de pures images; et quelle que soit l'agitation de notre imagination, il ne nous reviendra, du moins ordinairement dans l'esprit, que la fine et pure substance des objets dont nous nous serons remplis. Remplissons-nous de Jésus-Christ, de ses actions, de ses souffrances, de ses paroles. Pour donner plus d'un objet à nos sens, remplissons-nous des saintes idées d'un Abraham immolant son fils : d'un Jacob arrachant à Dieu par un saint combat la bénédiction qu'il en espérait; d'un Joseph laissant son habit entre les mains d'une impudique, pour en tirer son chaste corps : d'un Moïse, qui n'ose approcher du buisson ardent que le feu ne consume pas, et qui se déchausse par respect : d'un Isaïe qui tremble devant Dieu jusqu'à ce que ses lèvres soient purifiées : d'un Jérémie qui bégaye si humblement devant Dieu, et n'ose annoncer sa parole : des trois jeunes hommes dont la flamme d'une fournaise brûlante respecte la foi : d'un Daniel aussi sauvé par la foi des dents des lions affamés : d'un Jean-Baptiste prêchant la pénitence sous la haire et sous le cilice : d'un Saul abattu par la puissante parole de Jésus qu'il persécutait; et de toutes les autres belles images des prophètes et des apôtres. Votre mémoire et votre imagination, consacrées comme un *temple saint* par ces pieuses images, ne vous rapporteront rien qui ne soit digne de Dieu.

Prenez garde seulement de ne laisser jamais votre imagination s'échauffer trop, parce qu'excessivement échauffée et agitée, elle se consume elle-même par son propre feu, et offusque les pures lumières de l'intelligence, qui sont celles qu'il faut faire luire dans notre esprit; et à qui l'imagination doit seulement préparer un trône, comme elle fit au saint prophète Ezéchiel, et aux autres saints prophètes ses compagnons, inspirés du même esprit.

IXe ÉLÉVATION.

L'empire de Dieu exprimé dans celui de l'âme sur le corps.

On passe toute sa vie dans des miracles continuels qu'on ne remarque même pas. J'ai un corps, et, sans connaître aucun des organes de ses mouvements, je le tourne, je le remue, je le transporte où je veux, seulement parce que je le veux. Je voudrais remuer devant moi une *paille*, elle ne branle, ni ne s'ébranle en aucune *sorte : je* veux remuer ma main, mon bras, ma tête, les autres parties plus pesantes, qu'à peine pourrais-je porter si elles étaient détachées, toute la masse du corps; les mouvements que je commande se font comme par eux-mêmes, sans que je connaisse aucun des ressorts de cette admirable machine : je sais seulement que je veux me remuer de cette façon ou d'une autre, tout suit naturellement : j'articule cent et cent paroles entendues ou *non entendues*, et je fais autant de mouvements *connus* et inconnus des lèvres, de la langue, *du gosier, de* la poitrine, de la tête : je lève, je baisse, *je* tourne, je roule les yeux : j'en dilate, j'en *rétrécis la prunelle*, selon que je veux regarder de *près ou* de loin; et sans même que je connaisse ce mouvement, il se fait, dès que je veux regarder ou négligemment, et comme superficiellement, ou bien déterminément, attentivement ou fixement quelque objet.

Qui a donné cet empire à ma volonté : et comment puis-je mouvoir également ce que je connais, et ce que je ne connais pas? Je respire sans y penser, et en dormant : et quand je veux, ou je suspends ou je hâte la respiration, qui naturel-

[1] *Marc* IX, 24.

lement va toute seule : elle va aussi à ma volonté : et encore que je ne connaisse ni la dilatation ni le resserrement des poumons, ni même si j'en ai, je les ouvre, je les resserre, j'attire, je repousse l'air avec une égale facilité. Pour parler d'un ton plus aigu, ou plus gros, ou plus haut, ou plus bas, je dilate encore ou je resserre une autre partie dans le gosier, qu'on appelle trachée artère, quoique je ne sache même pas si j'en ai une : il suffit que je veuille parler ou haut ou bas, afin que tout se fasse comme de soi-même : en un moment, je fais articulément et distinctement mille mouvements, dont je n'ai nulle connaissance distincte, ni même confuse le plus souvent : puisque je ne sais pas si je les fais, ou s'il les faut faire. Mais, ô Dieu ! vous le savez, et nul autre que vous ne sait ce que vous savez seul : et tout cela est l'effet du secret concert que vous avez mis entre nos volontés et les mouvements de nos corps : et vous avez établi ce concert inviolable, quand vous avez mis l'âme dans le corps pour le régir.

Elle y est donc, non point comme dans un vaisseau qui la contient, ni comme dans une maison où elle loge, ni comme dans un lieu qu'elle occupe : elle y est par son empire, par sa présidence, pour ainsi parler, par son action. Ainsi vous êtes en nous, et vous ne pouvez en être loin, puisque c'est *par vous que nous vivons, que nous mouvons, et que nous sommes*[1]. Et vous êtes de la même sorte dans tout l'univers : au-dessus en le dominant, au dedans en le remuant, et faisant concourir en un toutes ses parties ; au-dessous, en le portant, comme dit Moïse, *avec vos bras éternels. Il n'y a point de Dieu comme Dieu*, ajoute cet homme divin : *par son empire magnifique les vents vont deçà et delà, et les nuées courent dans le ciel*[2]. Il dit aux astres, Marchez : il dit à l'abîme et à la baleine, Rendez ce corps englouti : il dit aux flots, Apaisez-vous : il dit aux vents, Soufflez, et mettez-moi en pièces ces gros mâts ; et tout suit à sa parole. Tout dépend naturellement d'une volonté : les corps et leurs mouvements dépendent naturellement d'un esprit et d'une intelligence toute-puissante : Dieu peut donner à la volonté, qu'il fait à l'image de la sienne, tel empire qu'il lui plaît ; et par là nous donner l'idée de sa volonté, qui meut tout et fait tout.

Rendons-lui l'empire qu'il nous donne : et au lieu de *faire servir nos membres à l'iniquité*, puisque c'est Dieu qui nous les soumet, *faisons-les servir*, comme dit saint Paul[3], *à la justice*.

Xe ÉLÉVATION.

Autre admirable singularité de la création de l'homme. Dieu le forme de sa propre main et de ses doigts.

Que la terre produise des herbes et des plantes : que les eaux produisent les poissons et les oiseaux : que la terre produise les animaux[4]. Tous les animaux sont créés par commandement, sans qu'il soit dit que Dieu y ait mis la main. Mais quand il veut former le corps de l'homme, il prend lui-même *de la boue*[1] entre ses doigts, et il lui donne sa figure. Dieu n'a point de doigts ni de mains : Dieu n'a pas plus fait le corps de l'homme que celui des autres animaux : mais il nous montre seulement dans celui de l'homme, un dessein et une attention particulière. C'est parmi les animaux le seul qui est droit, le seul tourné vers le ciel, le seul où reluit par une si belle et si singulière situation l'inclination naturelle de la nature raisonnable aux choses hautes. C'est de là aussi qu'est venu à l'homme cette singulière beauté sur le visage, dans les yeux, dans tout le corps. D'autres animaux montrent plus de force ; d'autres, plus de vitesse et plus de légèreté, et ainsi du reste : l'excellence de la beauté appartient à l'homme, et c'est comme un admirable rejaillissement de l'image de Dieu sur sa face.

XIe ÉLEVATION.

La plus excellente distinction de la création de l'homme dans celle de son âme.

Encore un coup, Dieu a formé les autres animaux en cette sorte : *Que la terre, que les eaux produisent les plantes et les animaux*[2] ; et c'est ainsi qu'ils ont reçu l'être et la vie. Mais Dieu après avoir pris dans ses mains toutes-puissantes la boue dont le corps humain avait été formé, il n'est pas dit qu'il en ait tiré son âme : mais il est dit, qu'*il inspira sur sa face un souffle de vie ;* et que *c'est ainsi qu'il en a été fait une âme vivante*[3]. Dieu fait sortir chaque chose de ses principes : il produit de la terre les herbages et les arbres, avec les animaux, qui n'ont d'autre vie qu'une vie terrestre et purement animale : mais l'âme de l'homme est tirée d'un autre principe, qui est Dieu. C'est ce que veut dire ce souffle de vie que Dieu tire de sa bouche pour animer l'homme. Ce qui est fait à la ressemblance de Dieu, ne sort point des choses matérielles ; et cette image n'est point cachée dans ces bas éléments pour en sortir, comme fait une statue du marbre ou du bois. L'homme a deux principes : selon le corps, il vient de la terre ; selon l'âme, il vient de Dieu seul ; et c'est pourquoi, dit Salomon, pendant que le corps *retourne en la terre d'où il a été tiré*, *l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné*[4]. C'est ainsi qu'il vient de Dieu ; non qu'il soit en Dieu en substance, et qu'il en sorte, comme quelques uns l'ont imaginé ; car ces idées sont grossières et trop corporelles ; mais il est en Dieu, comme dans son seul principe et sa seule cause ; et c'est pourquoi on dit qu'il le donne. Tout le reste est tiré des éléments ; car tout le reste est terrestre et corporel. Ce qu'on appelle les esprits dans les animaux, ne sont que des parcelles détachées, et une vapeur du sang : ainsi tout vient de la terre. Mais l'âme raisonnable, faite à l'image de Dieu, est donnée de lui, et ne peut venir que de cette divine bouche.

Hélas ! hélas ! *l'homme, qui a été mis dans un*

[1] *Act.* XVII, 28. — [2] *Deut.* XXXIII, 26, 27. — [3] *Rom.* VI, 19. — [4] *Gen.* I, 11, 20, 24.

[1] *Gen.* II, 7. — [2] *Ibid.* 20, 24. — [3] *Ibid.* 7. — [4] *Eccle.* XII, 7.

si grand honneur, distingué des animaux par sa création, *s'est égalé aux bêtes insensées, et leur a été fait semblable*[1].

Ve SEMAINE.

SUITE DES SINGULARITÉS DE LA CRÉATION DE L'HOMME.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Dieu met l'homme dans le paradis, et lui amène tous les animaux pour les nommer.

Après avoir formé l'homme, Dieu commence à lui faire sentir ce qu'il est dans le monde, par deux mémorables circonstances : l'une en lui plantant de sa propre main un jardin délicieux qu'on appelle paradis, où il avait ramassé toutes les beautés de la nature, pour servir au plaisir de l'homme, et par là l'élever à Dieu qui le comblait de tant de biens : l'autre en lui amenant tous les animaux comme à celui qui en était le maître, afin de lui faire voir que non-seulement toutes les plantes et tous les fruits de la terre étaient encore à lui; mais tous les animaux, qui par la nature de leurs mouvements semblaient moins sujets à son empire.

Pour le paradis, Dieu ordonna deux choses à l'homme : l'une, *de le cultiver*, et l'autre, *de le garder*[2] : c'est-à-dire, d'en conserver la beauté; ce qui revient encore à la culture. Car au reste, il n'y avait pas d'ennemi qui pût envahir ce lieu tranquille et saint : *Ut operaretur, et custodiret illum*. Dieu apprenait à l'homme, par cette figure, à se garder soi-même, et à garder à la fois la place qu'il avait dans le paradis. Pour la culture, ce n'était pas cette culture laborieuse qui a été la peine de notre péché, lorsqu'il a fallu comme arracher dans la sueur de notre front, du sein de la terre, le fruit nécessaire à la conservation de notre vie : la culture donnée à l'homme pour son exercice était cette culture comme curieuse, qui fait cultiver les fruits et les fleurs, plus pour le plaisir que pour la nécessité. Par ce moyen l'homme devait être instruit de la nature des terres et du génie des plantes, de leurs fruits ou de leurs semences : et il y trouvait en même temps la figure de la culture des vertus.

En amenant les animaux à l'homme[3], Dieu lui fait voir qu'il en est le maître, comme un maître dans sa famille qui nomme ses serviteurs, pour la facilité du commandement. L'Écriture, substantielle et courte dans ses expressions, nous indique en même temps les belles connaissances données à l'homme, puisqu'il n'aurait pas pu nommer les animaux sans en connaître la nature et les différences, pour ensuite leur donner des noms convenables, selon les racines primitives de la langue que Dieu lui avait apprise.

[1] *Ps.* XLVIII, 13, 21. — [2] *Gen.* II, 15. — [3] *Ibid.* 19.

C'est donc alors qu'il connut les merveilles de la sagesse de Dieu, dans cette apparence et cette ombre de sagesse, qui paraît dans les industries naturelles des animaux. Louons Dieu avec Adam, et considérons un moment toute la nature animale, comme l'objet de notre raison. Qui a formé tant de genres d'animaux, et tant d'espèces subordonnées à ces genres, toutes ces propriétés, tous ces mouvements, toutes ces adresses, tous ces aliments, toutes ces forces diverses, toutes ces images de vertu, de pénétration, de sagacité et de violence? Qui a fait marcher, ramper, glisser les animaux? Qui a donné aux oiseaux et aux poissons ces rames naturelles, qui leur font fendre les eaux et les airs? Ce qui peut-être a donné lieu à leur créateur de les produire ensemble, comme animaux d'un dessein à peu près semblable; le vol des oiseaux semblant être une espèce de faculté de nager dans une liqueur plus subtile, comme la faculté de nager dans les poissons est une espèce de vol dans une liqueur plus épaisse. Le même auteur a fait ces convenances et ces différences : celui qui a donné aux poissons leur triste, et, pour ainsi dire, leur morne silence, a donné aux oiseaux leurs chants si divers, et leur a mis dans l'estomac et dans le gosier une espèce de lyre et de guitare, pour annoncer, chacun à leur mode, les beautés de leur créateur. Qui n'admirerait les richesses de sa providence, qui fait trouver à chaque animal, jusqu'à une mouche, jusqu'à un ver, sa nourriture convenable? En sorte que la disette ne se trouve dans aucune partie de sa famille; mais au contraire que l'abondance y règne partout, excepté maintenant parmi les hommes, depuis que le péché a introduit la cupidité et l'avarice.

Par la considération seconde, tous les animaux sont à l'usage de l'homme, puisqu'ils lui servent à connaître et à louer Dieu. Mais outre cet usage plus universel, Adam connut dans les animaux des propriétés particulières, qui leur donnaient le moyen d'aider par leur ministère celui que Dieu faisait leur seigneur. O Dieu, j'ai considéré vos ouvrages, et j'en ai été effrayé! Qu'est devenu cet empire que vous nous aviez donné sur les animaux? On n'en voit plus parmi nous qu'un petit reste, comme un faible mémorial de notre ancienne puissance, et un débris malheureux de notre fortune passée.

Rendons grâces à Dieu de tous les biens qu'il nous a laissés dans le secours des animaux; accoutumons-nous à le louer en tout. Louons-le dans le cheval qui nous porte ou qui nous traîne; dans la brebis qui nous habille et qui nous nourrit; dans le chien qui est notre garde et notre chasseur; dans le bœuf qui fait avec nous notre labourage. N'oublions pas les oiseaux, puisque Dieu les a amenés à Adam comme les autres animaux; et qu'encore aujourd'hui, apprivoisés par notre industrie, ils viennent flatter nos oreilles par leur aimable musique; et, chantres infatigables et perpétuels, ils semblent vouloir mériter la nourriture que nous leur donnons. Si nous louons les animaux dans leur travail, et pour ainsi dire dans leurs occupations, ne demeurons pas inutiles; travaillons, gagnons notre pain chacun dans son

exercice, puisque Dieu l'a mis à ce prix depuis le péché.

IIe ÉLÉVATION.

La création du second sexe.

En produisant les autres animaux, Dieu a créé ensemble les deux sexes; et la formation du second est une singularité de la création de l'homme.

Que servait à l'homme d'être introduit dans ce paradis de délices, dans tout un vaste pays que Dieu avait mis en son pouvoir, et au milieu de quatre grands fleuves dont les riches eaux traînaient des trésors : au reste, sous un ciel si pur, que sans être encore obscurci par ces nuages épais qui couvrent le nôtre, et produisent les orages, il s'élevait de la terre, par une bénigne chaleur, une vapeur douce qui se distillait en rosée, et qui arrosait la terre et toutes ses plantes? L'homme était seul, et le plus seul de tous les animaux; car il voyait tous les autres partagés et appareillés en deux sexes; et, dit l'Écriture, il n'y avait que l'homme *à qui on ne trouvait point d'aide semblable à lui*[1]. Solitaire, sans compagnie, sans conversation, sans douceur, sans espérance de postérité, et ne sachant à qui laisser, ou avec qui partager ce grand héritage, et tant de biens que Dieu lui avait donnés, il vivait tranquille, abandonné à sa providence, sans rien demander. Et Dieu aussi de lui-même, ne voulant laisser aucun défaut dans son ouvrage, dit ces paroles : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul : donnons-lui une aide semblable à lui*[2].

Peut-être donc va-t-il former le second sexe, comme il avait formé le premier; non : il veut donner au monde, dans les deux sexes, l'image de l'unité la plus parfaite, et le symbole futur du grand mystère de Jésus-Christ. C'est pourquoi il tire la femme de l'homme même, et la forme d'une côte superflue qu'il lui avait mise exprès dans le côté. Mais pour montrer que c'était là un grand mystère, et qu'il fallait regarder avec des yeux plus épurés que les corporels; la femme est produite dans une extase d'Adam; et c'est par un esprit de prophétie qu'il connut tout le dessein d'un si bel ouvrage. *Le Seigneur Dieu envoya un sommeil à Adam :* un sommeil, disent tous les saints, qui fut un ravissement et la plus parfaite de toutes les extases; et Dieu *prit une côte d'Adam, et il en remplit de chair la place*[3]. Ne demandez donc point à Dieu pourquoi, voulant tirer de l'homme la compagne qu'il lui donnait, il prit un os plutôt que de la chair; car s'il avait pris de la chair, on aurait pu demander de même pourquoi il aurait pris de la chair plutôt qu'un os. Ne lui demandons non plus ce qu'il ajouta à la côte d'Adam pour en former un corps parfait; la matière ne lui manque pas : et quoi qu'il en soit, cet os se ramollit entre ses mains. C'est de cette dureté qu'il voulut former ces délicats et tendres membres, où dans la nature innocente il ne faut rien imaginer qui ne fût aussi pur qu'il était beau. Les femmes n'ont qu'à se souvenir de leur origine; et, sans trop vanter leur délicatesse, songer après tout qu'elles viennent d'un os surnuméraire, où il n'y avait de beauté que celle que Dieu y voulut mettre.

[1] *Gen.* II, 20. — [2] *Ibid.* 18. — [3] *Ibid.* 21

Mon Dieu! que de vains discours je prévois dans les lecteurs, au récit de ce mystère! Mais pendant que je leur raconte un grand et mystérieux ouvrage de Dieu, qu'ils entrent dans un esprit sérieux, et, s'il se peut, dans quelque sentiment de cette admirable extase d'Adam, pendant laquelle il édifia, *il bâtit en femme la côte d'Adam*[1] : grave expression de l'Écriture, pour nous faire voir dans la femme quelque chose de grand et de magnifique, et comme un admirable édifice où il y avait de la grâce, de la majesté, des proportions admirables, et autant d'utilité que d'ornement.

La femme ainsi formée est présentée *de la main de Dieu* au premier homme, qui ayant vu dans son extase ce que Dieu faisait : *C'est ici,* dit-il d'abord, *l'os de mes os, et la chair de ma chair : elle s'appellera* Virago, *parce qu'elle est formée de l'homme; et l'homme quittera son père et sa mère, et il s'unira à sa femme*[2]. On peut croire par cette parole, que Dieu avait formé la femme d'un os revêtu de chair; et que l'os seul est nommé comme prévalant dans cette formation.

Quoi qu'il en soit, encore une fois, sans nous arrêter davantage à des questions curieuses, et remarquant seulement en un mot ce qui paraît dans le texte sacré; considérons en esprit cette épouse mystérieuse, c'est-à-dire, la sainte Église, tirée et comme arrachée du sacré côté du nouvel Adam pendant son extase, et formée, pour ainsi parler, par cette plaie, dont toute la consistance est dans les os et dans les chairs de Jésus-Christ, qui se l'incorpore par le mystère de l'incarnation, et par celui de l'eucharistie qui en est une extension admirable. Il quitte tout pour s'unir à elle : il quitte en quelque façon son père qu'il avait dans le ciel, et sa mère la synagogue d'où il était issu selon la chair, pour s'attacher à son épouse ramassée parmi les gentils. C'est nous qui sommes cette épouse; c'est nous qui vivons des os et des chairs de Jésus-Christ, par les deux grands mystères qu'on vient de voir. *C'est nous qui sommes,* comme dit saint Pierre[3], *cet édifice spirituel et le temple vivant du Seigneur,* bâti en esprit dès le temps de la formation d'Ève notre mère, et dès l'origine du monde. Considérons dans le nom d'Ève, qui signifie mère des vivants, et l'Église mère des véritables vivants, et la bienheureuse Marie la vraie mère des vivants, qui nous a tous enfantés avec Jésus-Christ, qu'elle a conçu par la foi. O homme! voilà ce qui t'est montré dans la création de la femme, pour prévenir, par ce sérieux, toutes les frivoles pensées qui passent dans l'esprit des hommes au souvenir des deux sexes, depuis seulement que le péché en a corrompu l'institution. Revenons à notre origine, respectons

[1] *Gen.* II, 22. — [2] *Ibid.* 23, 24. — [3] *I. Pet.* II, 5.

l'ouvrage de Dieu et son dessein primitif; éloignons les pensées de la chair et du sang; et ne nous plongeons point dans cette boue, pendant que, dans le récit qu'on vient d'entendre, Dieu prend tant de soins de nous en tirer.

IIIe ÉLÉVATION.

Dieu donne à l'homme un commandement, et l'avertit de son franc arbitre, et tout ensemble de sa sujétion.

Vous mangerez de tous les fruits du paradis; mais vous ne mangerez point de l'arbre de la science du bien et du mal : car, au jour que vous en mangerez, vous mourrez de mort [1] : la mort vous sera inévitable.

Ève fut présente à ce commandement, quoique, par anticipation, il soit rapporté avant sa production; ou, en tout cas, il fut répété en sa présence, puisqu'elle dit au serpent : *Le Seigneur nous a commandé de ne point manger ce fruit* [2] : si ce n'est qu'on aime mieux croire qu'elle apprit d'Adam la défense de Dieu; et que dès lors il ait plu à Dieu de nous enseigner que c'est un devoir des femmes *d'interroger*, comme dit saint Paul, *dans la maison et en particulier leurs maris* [3], et d'attendre d'eux les ordres de Dieu.

Quoi qu'il en soit, Dieu fait deux choses par ce commandement : il enseigne à l'homme premièrement son libre arbitre, et secondement sa sujétion.

Le libre arbitre est un des endroits de l'homme où l'image de Dieu paraît davantage. Dieu est libre à faire ou ne faire pas au dehors tout ce qui lui plaît; parce qu'il n'a besoin de rien, et qu'il est supérieur à tout son ouvrage : qu'il fasse cent mille mondes, il n'en est pas plus grand; qu'il n'en fasse aucun, il ne l'est pas moins. Au dehors, le néant ou l'être lui est égal; et il est maître ou de ne rien faire, ou de faire tout ce qui lui plaît. Que l'âme raisonnable puisse aussi faire d'elle-même, ou du corps qui lui est uni, ce qui lui plaît, c'est assurément un trait admirable, et une admirable participation de l'être divin. Je ne suis rien; mais parce qu'il a plu à Dieu de me faire à son image, et d'imprimer dans mon fond une ressemblance quoique foible de son libre arbitre, je veux que ma main se lève, que mon bras s'étende, que ma tête, que mon corps se tourne, cela se fait : je cesse de le vouloir, et je veux que tout se tourne d'un autre côté; cela se fait de même. Tout cela m'est indifférent; je suis aussi bien d'un côté que d'un autre; et de tout cela il n'y en a aucune raison que ma volonté; cela est, parce que je le veux; et je le veux, parce que je le veux; et c'est là une dernière raison, parce que Dieu m'a voulu donner cette faculté; et quand même il y a quelque raison de me déterminer à l'un plutôt qu'à l'autre, si cette raison n'est pas pressante, et qu'il ne s'agisse pour moi que de quelque commodité plus ou moins grande, je puis aisément ou me la donner, ou ne me la donner pas; et je puis ou me donner ou m'ôter de grandes commodités, et si je veux, des incommodités et des peines aussi grandes. Et tout cela, parce que je le peux; et Dieu a soumis cela à ma volonté; et je puis même user de ma liberté, jusqu'à me procurer à moi-même de grandes souffrances, jusqu'à m'exposer à la mort, jusqu'à me la donner : tant je suis maître de moi-même, par ce trait de la divine ressemblance qu'on appelle le libre arbitre. Et si je rentre au dedans de moi, je puis appliquer mon intelligence à une infinité d'objets divers, et à l'un plutôt qu'à l'autre, et à tout successivement, à commencer par où je veux; et je puis cesser de le vouloir, et même vouloir le contraire, et d'une infinité d'actes de ma volonté je puis faire ou celui-ci ou celui-là, sans qu'il y en ait d'autre raison, sinon que je le veux; ou s'il y en a d'autre raison, je suis le maître de cette raison pour m'en servir ou ne m'en servir pas, ainsi que je le veux. Et par ce principe de libre arbitre, je suis capable de vertu et de mérite; et on m'impute à moi-même le bien que je fais, et la gloire m'en appartient.

Il est vrai que je puis aussi me détourner vers le mal, et mon œuvre m'est imputée à moi-même. Et je commets une faute dont je puis aussi me repentir ou ne me repentir pas; et ce repentir est une douleur bien différente des autres que je puis souffrir. Car je puis bien être fâché d'avoir la fièvre, ou d'être aveugle, mais non pas me repentir de ces maux, lorsqu'ils me viennent malgré moi. Mais si je mens, si je suis injuste ou médisant, et que j'en sois fâché, cette douleur est un repentir que je puis avoir et n'avoir pas : heureux, si je me repens du mal, et que volontairement je persévère dans le bien!

Voilà dans ma liberté un trait défectueux, qui est de pouvoir mal faire; ce trait ne me vient pas de Dieu, mais il me vient du néant dont je suis tiré. Dans ce défaut, je dégénère de Dieu qui m'a fait : car Dieu ne peut vouloir le mal; et le Psalmiste lui chante : *Vous êtes un Dieu qui ne voulez pas l'iniquité* [1]. Mon Dieu, voilà le défaut et le caractère de la créature! Je ne suis pas une image et ressemblance parfaite de Dieu, je suis seulement fait à l'image : j'en ai quelque trait, mais parce que je suis, je n'ai pas tout : et on m'a tourné à la ressemblance; mais je ne suis pas une ressemblance, puisqu'enfin je puis pécher. Je tombe dans le défaut par mille endroits, par l'imperfection, par la multiplicité, par la variabilité de mes actes; tout cela n'est pas en Dieu, et je dégénère par tous ces endroits; mais l'endroit où je dégénère le plus, le faible, et pour ainsi dire la honte de ma nature, c'est que je puisse pécher.

Dieu dans l'origine m'a donné un précepte; car il était juste que je sentisse que j'étais sujet. Je suis une créature à qui il convient d'être soumise; je suis né libre, Dieu l'a voulu; mais ma liberté n'est pas une indépendance : il me fallait une liberté sujette, ou si l'on aime mieux parler ainsi avec un

[1] *Gen.* II, 16, 17. — [2] *Gen.* III, 3. — [3] *Cor.* XIV, 35.

[1] *Ps.* V, 6.

Père de l'Église, une servitude libre sous un seigneur souverain : *Libera servitus :* et c'est pourquoi il me fallait un précepte pour me faire sentir que j'avais un maître. O Dieu! le précepte aisé que vous m'avez donné d'abord; parmi tant d'arbres et de fruits, était-ce une chose si difficile de m'abstenir d'un seul? Mais vous vouliez seulement me faire sentir par un joug aisé, et avec une main légère, que j'étais sous votre empire. O Dieu! après avoir secoué le joug, il est juste que je subisse celui des travaux, de la pénitence et de la mort que vous m'avez imposé. O Dieu! vous êtes mon roi : faites-moi ce que vous voudrez par votre justice, mais n'oubliez pas vos miséricordes.

IVe ÉLÉVATION.

Sur l'arbre de la science du bien et du mal; et sur l'arbre de vie.

On peut entendre que *Dieu avait produit de la terre, tout arbre beau à voir, et agréable au goût; et il avait mis aussi dans le milieu du paradis l'arbre de vie, et l'arbre de la science du bien et du mal* [1]. Dieu pouvait annexer aux plantes certaines vertus naturelles par rapport à nos corps : et il est aisé à croire que le fruit de l'arbre de vie avait la vertu de réparer le corps par un aliment si proportionné et si efficace, que jamais on ne serait mort en s'en servant. Mais pour l'arbre de la science du bien et du mal, comme c'était là un effet qui passait la vertu naturelle d'un arbre, on pourrait dire que cet arbre a été ainsi appelé par l'événement, à cause que l'homme, en usant de cet arbre contre le commandement de Dieu, a appris la malheureuse science qui lui fait discerner par expérience le mal que son infidélité lui attirait, d'avec le bien où il avait été créé, et qu'il devait savoir uniquement, s'il eût persévéré dans l'innocence.

On peut encore penser que la vertu de donner à l'homme la science du bien et du mal, était dans cet arbre une vertu surnaturelle semblable à celle que Dieu a mise dans les sacrements, comme dans l'eau la vertu de régénérer l'intérieur de l'homme, et d'y répandre la vie de la grâce.

Quoi qu'il en soit, sans rechercher curieusement le secret de l'œuvre de Dieu, il me suffit de savoir que Dieu avait défendu absolument et dès l'origine, l'usage de l'arbre de la science du bien et du mal, et non pas l'usage de l'arbre de vie. Voici ses paroles : *Mangez du fruit de tous les arbres du paradis; mais ne mangez point de celui de l'arbre de la science du bien et du mal* [2]. Il n'y avait donc que ce seul fruit qui fût défendu, et celui de l'arbre de vie ne le fut qu'après le péché, conformément à cette parole : *Prenons garde qu'il ne mette encore la main sur l'arbre de vie, et qu'il ne vive éternellement* [3].

O Dieu! je me soumets à vos défenses; je renonce à toute science curieuse, puisque vous m'en défendez l'usage; je ne devais savoir par expérience que le bien : je me suis trop mal trouvé d'avoir voulu savoir ce que vous n'aviez pas voulu m'apprendre; et je me contente de la science que vous me voulez donner. Pour l'arbre de vie, vous m'en aviez permis l'usage, et je pouvais être immortel avec ce secours, et maintenant vous me le rendez par la croix de mon Sauveur. Le vrai fruit de vie pend à cet arbre mystérieux, et je le mange dans l'eucharistie de dessus la croix, en célébrant ce mystère selon le précepte de Jésus-Christ, en mémoire de sa mort, conformément à cette parole : *Faites ceci en mémoire de moi* [1]; et celle-ci de saint Paul : *Toutes les fois que vous mangerez de ce pain* céleste, *et que vous boirez de cette coupe* bénite, *vous annoncerez*, vous publierez, vous célébrerez *la mort du Seigneur* [2]. C'est donc ici un fruit de mort et un fruit de vie; un fruit de vie, puisque Jésus-Christ a dit : *Vos pères ont mangé la manne, et ils sont morts : mais quiconque mangera du pain que je vous donnerai, ne mourra jamais* [3]. L'eucharistie est donc un fruit et un pain de vie. Mais en même temps c'est un fruit de mort, puisqu'il fallait pour nous vivifier que Jésus *goûtât la mort pour nous tous* [4], et que, rappelés à la vie par cette mort, *nous portassions continuellement en nos corps la mortification de* Jésus [5], par la mort de nos passions, et en mourant à nous-mêmes et à nos propres désirs, *pour ne vivre plus qu'à celui qui est mort et ressuscité pour nous* [6]. Pesons ces paroles et vivons avec Jésus-Christ, comme lui *mortifiés selon la chair, et vivifiés selon l'esprit*, ainsi que disait saint Pierre [7].

Ve ÉLÉVATION.

Dernière singularité de la création de l'homme dans son immortalité.

Nous ne comptons plus les admirables singularités de la création de l'homme, tant le nombre en est grand; mais la dernière est l'immortalité. O Dieu! quelle merveille! tout ce que je vois d'animaux autour de moi sont sujets à la mort; moi seul avec un corps composé des mêmes éléments, je suis immortel par mon origine.

Je pouvais mourir cependant, puisque je pouvais pécher; j'ai péché, et je suis mort : mais je pouvais ne pas mourir, parce que je pouvais ne pas pécher, et que c'est le péché seul qui m'a privé de l'usage de l'arbre de vie.

Quel bonheur! quelle perfection de l'homme! Fait à l'image de Dieu par un dessein particulier de sa sagesse; établi dans un paradis, dans un jardin délicieux où tous les biens abondaient, sous un ciel toujours pur et toujours benin; au milieu des riches eaux de quatre fleuves; sans avoir à craindre la mort, libre, heureux, tranquille, sans aucune difformité ou infirmité, ni du côté de l'esprit, ni du côté du corps; sans aucun besoin

[1] *Gen.* II, 9. — [2] *Ibid.* 16, 17. — [3] *Gen.* III, 22.

[1] *Luc.* XXII, 19. — [2] *I. Cor.* XI, 26. — [3] *Joan.* VI, 49, 50. — [4] *Heb.* II, 9. — [5] *II. Cor.* IV, 10. — [6] *Ibid.* V, 15. — [7] *I. Pet.* III, 18.

d'habits, avec une pure et innocente nudité; ayant mon salut et mon bonheur en ma main; le ciel ouvert devant moi pour y être transporté quand Dieu voudrait, sans passer par les ombres affreuses de la mort! Pleure sans fin, homme misérable qui as perdu tous ces biens, et ne te console qu'en Jésus-Christ qui te les a rendus; et encore dans une plus grande abondance!

VIe SEMAINE.

ÉLÉVATIONS SUR LA TENTATION ET LA CHUTE DE L'HOMME.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Le serpent.

Le serpent était le plus fin de tous les animaux [1]. Voici, dans la faiblesse apparente d'un commencement si étrange du récit de nos malheurs, la profondeur admirable de la théologie chrétienne. Tout paraît faible; osons le dire, tout a ici en apparence un air fabuleux; un serpent parle; une femme écoute; un homme si parfait et très-éclairé se laisse entraîner à une tentation grossière; tout le genre humain tombe avec lui dans le péché et dans la mort: tout cela paraît insensé. Mais c'est ici que commence la vérité de cette sublime sentence de saint Paul: *Ce qui est en Dieu une folie* (apparente) *est plus sage que la sagesse des hommes; et ce qui est en Dieu une faiblesse* apparente *est plus fort que la force de tous les hommes* [2].

Commençons par la finesse du serpent; et ne la regardons pas comme la finesse d'un animal sans raison, mais comme la finesse du diable, qui, par une permission divine, était entré dans le corps de cet animal. Comme Dieu paraissait à l'homme sous une figure sensible, il en était de même des anges. Dieu parle à Adam, Dieu lui amène les animaux, et lui amène sa femme, qu'il venait de tirer de lui-même; Dieu lui paraît comme quelque chose qui se promène dans le paradis. Il y a dans tout cela une figure extérieure, quoiqu'elle ne soit point exprimée: et il était juste, l'homme étant composé de corps et d'âme, que Dieu se fît connaître à lui selon l'un et l'autre, selon les sens comme selon l'esprit. Il en était de même des anges, qui conversaient avec l'homme en telle forme que Dieu permettait, et sous la figure des animaux. Ève donc ne fut point surprise d'entendre parler un serpent, comme elle ne le fut pas de voir Dieu même paraître sous une forme sensible; elle sentit qu'un ange lui parlait, et seulement il paraît qu'elle ne distingua pas assez si c'était un bon ou un mauvais ange, n'y ayant aucun inconvénient que dès lors *l'ange de ténèbres se transfigurât en ange de lumière* [3].

Voilà donc de quoi s'élever à quelque chose de plus haut que ce qui paraît: et il faut considérer dans cette parole du serpent une secrète permission de Dieu, par laquelle l'esprit tentateur se présente à Ève sous cette figure.

Pourquoi il détermina cet ange superbe à paraître sous cette forme, plutôt que sous une autre; quoiqu'il ne soit pas nécessaire de le savoir, l'Écriture nous l'insinue, en disant que *le serpent était le plus fin de tous les animaux;* c'est-à-dire, celui qui s'insinuait de la manière la plus souple, et la plus cachée, et qui, pour beaucoup d'autres raisons que la suite développera, représentait mieux le démon dans sa malice, dans ses embûches, et ensuite dans son supplice.

Les hommes ignorants voudraient qu'Ève, au lieu d'entendre le serpent, se fût d'abord effrayée, comme nous faisons à la vue de cet *animal;* sans songer que les animaux soumis à *l'empire* de l'homme, n'avaient rien d'affreux *pour lui* dans l'origine; au contraire, pour ainsi dire, rampaient devant lui, aussi bien que le serpent, par une marque divine comme imprimée sur sa face qui les tenait dans sa sujétion. Le démon n'avait donc garde de se servir de la forme du serpent pour effrayer Ève, non plus que pour la fléchir à ses volontés par une espèce de force: mais cet esprit cauteleux alla par adresse, et par les subtiles insinuations que nous allons voir.

Jusqu'ici il ne paraît rien que d'excellent dans la nature de l'homme, à qui tous les animaux paraissent soumis, et même ceux qui à présent nous font naturellement le plus d'horreur. Jésus-Christ a rétabli cet empire d'une manière plus haute, lorsqu'il a dit, racontant les prodiges que fera la foi dans ceux qui croient: *Ils dompteront les serpents; et les poisons qu'ils boiront ne leur nuiront pas* [1]. Ce miracle s'accomplira en nous d'une façon admirable, si parmi tant d'erreurs, tant de tentations, tant d'illusions, et, pour ainsi dire, dans un air si corrompu, nous savons, avec la grâce de Dieu, conserver notre cœur pur, notre bouche simple et sincère, nos mains innocentes.

IIe ÉLÉVATION.

La tentation: Ève est attaquée avant Adam.

Seigneur, faites-moi connaître les profondeurs de Satan, et les finesses malignes de cet esprit, à qui il vous a plu de conserver toute sa *subtilité*, toute sa pénétration, toute la supériorité naturelle du génie qu'il a sur nous, pour vous en servir aux épreuves où vous voulez mettre notre fidélité, et faire connaître magnifiquement la puissance de votre grâce.

Voici le premier ouvrage de cet esprit ténébreux. Sa malignité et sa jalousie le portent à détruire l'homme que Dieu avait fait si parfait et si heureux, et à subjuguer celui à qui il avait donné tant d'empire sur toutes les créatures corporelles.

[1] *Gen.* III, 1. — [2] *I. Cor.* I, 25. — [3] *II. Cor.* XI, 14.

[1] *Marc.* XVI, 17.

afin que, ne pouvant renverser le trône de Dieu en lui-même, il le renverse autant qu'il peut dans l'homme qu'il a élevé à une si haute puissance.

Nous avons donc à considérer par quels moyens il a réussi dans cet ouvrage, afin de connaître ceux par lesquels nous lui devons résister, et nous relever de notre chute; c'est-à-dire, relever en nous l'empire de Dieu abattu.

Nous étions à la vérité au-dessous de l'ange, mais, comme nous avons vu, *un peu au-dessous*[1]; car nous lui étions égaux dans le bonheur de posséder le souverain bien; et nous avions comme lui une intelligence et un libre arbitre aidé de la grâce, capable avec cette grâce de s'élever à cette bienheureuse jouissance. Nous pouvions donc aisément résister à Satan, qui l'avait perdue, et qui voulait nous la faire perdre. Quelque avantage qu'il eût sur nous du côté de l'intelligence, loin de pouvoir nous forcer, la grâce que nous avions, et qu'il avait rejetée et entièrement perdue par sa faute, nous rendait ses supérieurs en force et en vertu : ainsi il ne pouvait rien contre nous que par persuasion; et c'était aussi ce qui flattait son orgueil, de soumettre notre esprit au sien par adresse, de nous faire donner dans les piéges qu'il nous tendait.

Le premier effet de cet artifice est d'avoir tenté Adam par Ève, et d'avoir commencé à nous attaquer par la partie la plus faible. Quelque parfaite que fût et dans le corps et encore plus dans l'esprit la première femme immédiatement sortie des mains de Dieu, elle n'était, selon le corps, qu'une portion d'Adam, et une espèce de diminutif. Il en était à proportion à peu près de même de l'esprit : car Dieu avait fait régner dans son ouvrage une sagesse qui y rangeait tout avec une certaine convenance. Ce n'est point Ève, mais Adam qui nomma les animaux : c'était à Adam et non point à Ève qu'il les avait amenés. Si Ève, comme sa compagne chérie, participait à son empire, il demeurait à l'homme une primauté qu'il ne pouvait perdre que par sa faute et par un excès de complaisance. Il avait donné le nom à Ève comme il l'avait donné à tous les animaux, et la nature voulait qu'elle lui fût en quelque sorte sujette. C'était donc en lui que résidait la supériorité de la sagesse; et Satan le vient attaquer par l'endroit le moins fort, et pour ainsi dire le moins muni.

Si cet artifice réussit à cet esprit malicieux, il ne faut pas s'étonner qu'il le continue, et qu'il tâche encore d'abattre l'homme par les femmes, quoique d'une autre manière, parce qu'il n'avait point encore de concupiscence. Il suscita contre Job sa propre femme, et souleva contre lui cette ennemie domestique, pour pousser à bout sa patience. Tobie, qui devait être après lui le modèle de cette vertu, eut dans sa maison une semblable persécution. Les plus grands rois sont tombés par cet artifice. Qui ne sait la chute de David et de Salomon? Qui peut oublier la faiblesse d'Hérode, et la meurtrière de saint Jean-Baptiste? Le diable, en attaquant Ève, se préparait dans la femme un des instruments les plus dangereux pour perdre le genre humain : et ce n'est pas sans raison que le Sage a dit qu'*elle avait assujetti les plus puissants et donné la mort aux plus courageux*[1].

IIIe ÉLÉVATION.

Le tentateur procède par interrogation, et tâche d'abord d'introduire un doute.

Pourquoi le Seigneur vous a-t-il défendu de manger de cet arbre? Et un peu après : *Vous ne mourrez pas*[2]. La suite de ces paroles fait voir qu'il voulait induire Ève à erreur; mais s'il lui avait proposé d'abord l'erreur où il voulait la conduire, et une contradiction manifeste au commandement et à la parole de Dieu, il lui aurait inspiré plus d'horreur que de volonté de l'écouter : mais avant que de proposer l'erreur, il commence par le doute : *Pourquoi le Seigneur vous a-t-il défendu?* Il n'ose pas dire. Il vous a trompés; son précepte n'est pas juste; sa parole n'est pas véritable : il demande, il interroge, comme pour être instruit lui-même, plutôt que pour instruire celle qu'il voulait surprendre. Il ne pouvait commencer par un endroit plus insinuant ni plus délicat.

La première faute d'Ève, c'est de l'avoir écouté, et d'être entrée avec lui en raisonnement. Dès qu'on a voulu la faire douter de la vérité et de la justice de Dieu, elle devait fermer l'oreille et se retirer. Mais la subtilité de la demande l'ayant rendue curieuse, elle entra en conversation, et elle y périt. La première faute de ceux qui errent, ou par l'erreur de l'esprit, ou par la séduction et l'égarement de leurs sens, c'est de douter. Satan dit tous les jours, et aux hérétiques, et à tous ceux qui sont entraînés dans leurs voluptés et leurs passions, ce malheureux *pourquoi* : et s'il lui a réussi contre Ève avant la concupiscence et les passions, faut-il s'étonner qu'il ait des succès si prodigieux avec ce secours? Fuyons, fuyons : et dès le premier *pourquoi*, dès le premier doute qui commence à se former dans notre esprit, bouchons l'oreille; car pour peu que nous chancelions, nous périrons.

IVe ÉLÉVATION.

Réponse d'Ève, et réplique de Satan qui se découvre.

Nous mangeons de tous les fruits du paradis; mais pour l'arbre qui est au milieu, Dieu nous a défendu d'en manger le fruit, et d'y toucher, sous peine de mort[3]. Telle fut la réponse d'Ève, où il n'y a rien que de véritable, puisqu'elle ne fait que répéter le commandement et les paroles du Seigneur. Il ne s'agit donc pas de bien répondre, ni de dire de bonnes choses, mais de les dire à propos. Ève eût dû ne point parler du tout au tentateur, qui lui venait demander des raisons d'un commandement suprême, où il n'y avait qu'à obéir, et non point à raisonner. Combien de fois s'y est-on trompé? Tout en disant de bonnes choses, on s'entretient avec la tentation; mais il faut rompre com-

[1] *Ps.* VIII, 6.

[1] *Prov.* VII, 26. — [2] *Gen.* III, 1, 2, 3, 4. — [3] *Ibid.* 2.

merce à l'instant. C'était le cas, non de réciter, mais de pratiquer le commandement de Dieu, et se bien garder, sous prétexte de rendre raison au séducteur, de faire durer le temps de la séduction. Le Fils de Dieu nous a bien donné un autre exemple dans le temps de sa tentation. Les paroles de l'Écriture qu'il allègue ne sont pas un entretien pour raisonner avec le tentateur, mais un refus précis, avec cette exécration : *Va-t'en, Satan*[1]. Au lieu qu'Ève curieuse veut raisonner et entendre les raisonnements du serpent.

Aussi voit-il insensiblement augmenter ses forces. Comme il vit qu'Ève était éblouie de la nouveauté, et que déjà elle entrait dans le doute qu'il lui voulait suggérer, il ne garde plus de mesures, et lui dit sans ménagement : *Vous ne mourrez pas ; car Dieu sait qu'au jour que vous mangerez de ce fruit, vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal*[2]. Il insinuait par ces paroles que Dieu avait attaché au fruit de cet arbre une divine vertu, par où l'homme serait éclairé sur toutes les choses qui pouvaient le rendre bon ou mauvais, heureux ou malheureux. *Et alors*, dit-il, par une si belle connaissance, vous deviendrez si parfaits, que *vous serez comme des dieux*. De cette sorte, il flatte l'orgueil, il pique et excite la curiosité. Ève commence à regarder ce fruit défendu, et c'est un commencement de désobéissance : car le fruit que Dieu défendait de toucher, ne devait pas même être regardé avec complaisance. *Elle vit*, dit l'Écriture, *qu'il était beau à la vue, bon à manger, agréable à voir*[3] : elle n'oublie rien de ce qui pouvait la satisfaire. C'est vouloir être séduite, que de se rendre si attentive à la beauté et au goût de ce qui lui avait été interdit. La voilà donc occupée des beautés de cet objet défendu, et comme convaincue que Dieu était trop sévère de leur défendre l'usage d'une chose si belle, sans songer que le péché ne consiste pas à user des choses mauvaises par leur nature, puisque Dieu n'en avait point fait ni n'en pouvait faire de telles; mais à mal user des bonnes. Le tentateur ne manqua pas de joindre la suggestion, et pour ainsi dire, le sifflement intérieur à l'extérieur; et il tâcha d'allumer la concupiscence, qu'Ève jusqu'alors ne connaissait pas. Mais dès qu'elle eut commencé à écouter et à raisonner sur un commandement si précis; à ce commencement d'infidélité, on peut croire que Dieu commença aussi à retirer justement sa grâce, et que la concupiscence des sens suivit de près le désordre qu'Ève avait déjà introduit volontairement dans son esprit. Ainsi elle mangea du fruit, et le serpent demeura vainqueur. Il ne poussa pas plus loin la tentation du dehors; et, content d'avoir bien instruit et persuadé son ambassadeur, il laissa faire le reste à Ève séduite. Remarquez qu'il lui avait parlé non seulement pour elle, mais encore pour son mari, en lui disant, non point, Tu seras; et, Pourquoi Dieu t'a-t-il défendu? mais : *Vous serez comme des dieux ;* et : *Pourquoi vous a-t-on fait cette défense?* Le démon ne se trompa pas en croyant que cette parole portée par Eve à Adam aurait plus d'effet que s'il la lui eût portée lui-même. Voilà donc par un seul coup trois grandes plaies. L'orgueil entra avec ces paroles : *Vous serez comme des dieux*. Celles-ci : *Vous saurez le bien et le mal*, excitèrent la curiosité. Et ces regards attentifs sur l'agrément et sur le bon goût de ce beau fruit, firent entrer jusque dans la moelle des os l'amour du plaisir des sens. Voilà les trois maladies générales de notre nature, dont la complication fait tous les maux particuliers dont nous sommes affligés; et saint Jean les a ramassés dans ces paroles : *N'aimez pas le monde, ni tout ce qui est dans le monde, parce que tout ce qui est dans le monde est, ou la concupiscence de la chair*[1], c'est-à-dire manifestement la sensualité, *ou la concupiscence des yeux*, qui est la curiosité, *ou* enfin l'ambition *et l'orgueil répandu dans toute la vie*, qui est le nom propre du troisième vice dont la nature et la vie humaine est infectée.

¹ *Matth.* IV, 10. — ² *Gen.* III, 4, 5. — ³ *Ibid.* 6.

Ve ÉLÉVATION.

La tentation et la chute d'Adam. Réflexions de saint Paul.

Ève prit le fruit et le mangea, et en donna à son mari qui en mangea[2]. La tentation et la chute d'Adam passe en ce peu de mots. Le premier et le plus beau commentaire que nous ayons sur cette matière, est celui-ci de saint Paul : *Adam n'a pas été séduit, et Ève a été séduite dans sa prévarication*[3]. Il faut ici entendre en deux sens, qu'Adam ne fut point séduit. Il ne fut point séduit, premièrement, parce que ce n'est point à lui que s'attaqua d'abord le séducteur : secondement, il ne fut pas séduit, parce que d'abord, comme l'interprètent les saints docteurs, il céda plutôt à Ève par complaisance que convaincu par ses raisons. Les saints interprètes, et entre autres saint Augustin, disent expressément qu'il ne voulut point contrister cette seule et chère compagne : *Sociali necessitudini paruisse*[4] : ni se laisser dans son domestique et dans la mère future de tous ses enfants une éternelle contradiction. A la fin néanmoins il donna dans la séduction : prévenu par sa complaisance, il commença lui-même à goûter les raisons du serpent, et conçut les mêmes espérances que sa femme, puisque ce n'était que par lui qu'elles devaient passer à tous ses enfants, où elles ont fait tous les ravages que nous voyons encore parmi nous.

Adam crut donc qu'il saurait le bien et le mal, et que sa curiosité serait satisfaite. Adam crut qu'il serait comme un dieu, auteur par son libre arbitre de la fausse félicité qu'il affectait, ce qui contenta son orgueil; d'où tombé, dans la révolte des sens, il chercha de quoi les flatter dans le goût exquis du fruit défendu. Qui sait si alors déjà corrompu, Ève ne commença pas à lui paraître trop agréable? Malheur à l'homme qui se peut plaire en quelque autre chose qu'en Dieu! tous les plaisirs

¹ *I. Joan.* II, 16 — ² *Gen.* III, 6. — ³ *I. Tim.* II, 14. — ⁴ *Aug. de Civitate Dei, lib.* XIV, *c.* 11, *n.* 2.

l'assiégent, et tour à tour ou tous ensemble ils lui font la loi. Quoi qu'il en soit, la suite va faire paraître que les deux époux devinrent un piége l'un à l'autre ; et leur union, qui devait être toujours honnête, s'ils eussent persévéré dans leur innocence, eut quelque chose dont la pudeur et l'honnêteté fut offensée.

VIe ÉLÉVATION.

Adam et Ève s'aperçurent de leur nudité.

Et aussitôt leurs yeux furent ouverts : et s'étant aperçus qu'ils étaient nus, ils se couvrirent de feuilles de figuier cousues ensemble, et se firent une ceinture : l'original porte : *un habillement autour des reins* [1]. Hélas! nous commençons à n'oser parler de la suite de notre histoire, où il commence à nous paraître quelque chose qu'une bouche pudique ne peut exprimer, et que de chastes oreilles ne peuvent entendre. L'Écriture s'enveloppe ici elle-même, et ne nous dit qu'à demi-mot ce que sentirent en eux-mêmes nos premiers parents. Jusqu'ici leur nudité innocente ne leur faisait point de peine. Voulez-vous savoir ce qui leur en fait? Considérez comme ils se couvrent, et de quoi. Ce n'est point contre les injures de l'air qu'ils se couvrent de feuilles; Dieu leur donna dans la suite des habits de peau pour cet usage, et *les en revêtit lui-même* [2]. Ici ce n'est que des yeux et de leurs propres yeux qu'ils veulent se défendre. Ils n'ont besoin que de feuilles, seulement ils en choisissent des plus larges et des plus épaisses, que la vue puisse moins percer. Ils s'en avisent d'eux-mêmes, et c'est ainsi que *leurs yeux furent ouverts* [3] : non qu'auparavant ils fussent aveugles, comme l'ont cru quelques interprètes. S'ils l'eussent été, ni Adam n'eût vu les animaux ou Ève même qu'il nomma : ni Ève n'aurait vu ou le serpent ou le fruit. Dire donc que *les yeux leur furent ouverts*, c'est une manière honnête et modeste d'exprimer qu'ils sentirent leur nudité, et c'est par là qu'ils commencèrent en effet, mais pour leur malheur, à connaître le mal. En un mot, leur esprit, qui s'est soulevé contre Dieu, ne peut plus contenir le corps auquel il devait commander. Et voilà, incontinent après leur péché, la cause de la honte que jusqu'alors ils ne connaissaient pas. Achevons, pour ne pas revenir à ce désordre honteux. Nous en naissons tous, et c'est par là que notre naissance et notre conception, c'est-à-dire, la source même de notre être, est infectée par le péché originel. O Dieu ! où en sommes-nous, et de quel état sommes-nous déchus !

VIIe ÉLÉVATION.

Énormité du péché d'Adam.

Qui pourrait dire combien énorme a été le crime d'être tombé, en sortant tout récemment des mains de Dieu, dans une si grande félicité, dans une si grande facilité de ne pécher pas? Voilà déjà deux causes de l'énormité : la félicité de l'état d'où tout besoin était banni; la facilité de persévérer dans ce bienheureux état; d'où toute cupidité, toute ignorance, toute erreur, toute infirmité était ôtée. Le précepte, comme on a vu, n'était qu'une douce épreuve de la sujétion, un frein léger du libre arbitre, pour lui faire apercevoir qu'il avait un maître, mais le maître le plus benin, qui lui imposait par bonté le plus doux et le plus léger de tous les jougs. Il est tombé néanmoins; et Satan en a été le vainqueur. Quoiqu'on ait peine à connaître par où le péché a pu pénétrer, c'est assez que l'homme ait été tiré du néant, pour en porter la capacité dans son fonds; c'est assez qu'il ait écouté, qu'il ait hésité pour en venir à l'effet.

A ces deux causes de l'énormité du péché d'Adam, ajoutons-y l'étendue d'un si grand crime qui comprend en soi tous les crimes, en répandant dans le genre humain la concupiscence qui les produit tous; par lequel il donne la mort à tous ses enfants qui sont tous les hommes, qu'il livre tous au démon pour les égorger, et coopère avec celui dont le Fils de Dieu a dit, pour cette raison, qu'*il a été homicide dès le commencement* [1]. Mais s'il a été homicide, Adam a été le parricide de soi-même et de tous ses enfants qu'il a égorgés, non dans le berceau, mais dans le sein de leur mère, et même avant la naissance ; il a encore égorgé sa propre femme, puisqu'au lieu de la porter à la pénitence qui l'aurait sauvée, il achève de la tuer par sa complaisance. O le plus grand de tous les pécheurs, qui te donnera le moyen de te relever d'une si affreuse chute ! quel asile trouveras-tu contre ton vainqueur? A quelle bonté auras-tu recours? A la seule bonté de Dieu : mais tu ne le peux ; et c'est là le plus malheureux effet de ta chute; tu ne peux que fuir Dieu comme on va voir, et augmenter ton péché. Craignons donc du moins dans notre faiblesse le péché qui nous a vaincus dans notre force.

VIIIe ÉLÉVATION.

Présence de Dieu redoutable aux pécheurs : nos premiers parents augmentent leur crime en y cherchant des excuses.

Comme Dieu se promenait dans le paradis (car pour les raisons qui ont été dites, nous avons vu qu'il leur apparaissait sous des figures sensibles), *ils en entendirent le bruit. Adam et Ève se cachèrent de devant la face du Seigneur, dans l'épaisseur du bois du paradis. Et le Seigneur Dieu appela Adam, et lui dit : Où es-tu ? et Adam lui répondit : J'ai entendu dans le paradis le bruit de votre présence, et je l'ai redoutée, parce que j'étais nu, et je me suis caché. Et Dieu lui dit : Mais qui t'a montré que tu étais nu, si ce n'est que tu as mangé du fruit que je t'avais défendu* [2] ?

Il est dit dans l'Écriture que *Dieu se promenait à l'air durant le midi.* Ces choses en elles-mêmes si peu convenables à la majesté de Dieu, et à l'idée de perfection qu'il nous a donnée de lui-même,

[1] *Gen.* III, 7. — [2] *Ibid.* 21. — [3] *Ibid* 7.

[1] *Joan.* VIII, 44. — [2] *Gen.* III, 8, 9, 10. 11.

nous avertissent d'avoir recours au sens spirituel. Le midi, qui est le temps de la grande ardeur du jour, nous signifie l'ardeur brûlante de la justice de Dieu, lorsqu'elle vient se venger des pécheurs; et quand il est dit que Dieu dans cette ardeur se promène à l'air, c'est qu'il tempère par bonté l'ardeur intolérable de son jugement. Car c'était déjà un commencement de bonté de vouloir bien reprendre Adam; au lieu que, sans le reprendre, il pouvait le précipiter dans les enfers, comme il a fait l'ange rebelle. Adam n'avait pas encore appris à profiter de ces reproches, et comme à respirer à cet air plus doux : plein des terreurs de sa conscience, il se cache dans la forêt, et n'ose paraître devant Dieu.

Nous avons vu l'homme pécheur qui ne peut pas se souffrir lui-même; mais sa nudité ne lui est jamais plus affreuse que par rapport, non point à lui-même, mais à Dieu, *devant qui tout est à nu et à découvert* [1], jusqu'aux replis les plus intimes de sa conscience. Contre des yeux si pénétrants, des feuilles ne suffisent pas. Adam cherche l'épais des forêts, et encore n'y trouve-t-il pas de quoi s'y mettre à couvert. Il ne faut pas s'imaginer qu'il crût se soustraire aux yeux invisibles de Dieu : il tâcha du moins de se sauver de sa présence sensible qui le brûlait trop; à peu près comme feront ceux qui crieront au dernier jugement : *Montagnes, tombez sur nous : collines, enterrez-nous* [2]. Mais la voix de Dieu le poursuit. *Adam, où es-tu?* Combien loin de Dieu et de toi-même! Dans quel abîme de maux, dans quelles misères, dans quelle ignorance, dans quel déplorable égarement!

A cette voix, étonné, et ne sachant où se mettre : *Je me suis caché*, dit-il, *parce que j'étais nu. Mais qui t'a dit que tu étais nu*, dit le Seigneur, *si ce n'est que tu as mangé du fruit défendu? Adam lui répondit : La femme que vous m'avez donnée pour compagne m'a présenté du fruit, et j'en ai mangé* [3]. C'est ici que les excuses commencent; vaines excuses qui ne couvrent pas le crime, et qui découvrent l'orgueil et l'impénitence. Si Adam, si Ève avaient pu avouer humblement leur faute, qui sait jusqu'où se serait portée la miséricorde de Dieu? Mais Adam rejette la faute sur la femme, et la femme sur le serpent, au lieu de n'en accuser que leur libre arbitre. De si frivoles excuses étaient figurées par les feuilles de figuier, par l'épaisseur de la forêt dont ils pensaient se couvrir. Mais Dieu fait voir la vanité de leur excuse. Que sert à l'homme de dire : *La femme que vous m'avez donnée pour compagne?* Il semble s'en prendre à Dieu même. Mais Dieu lui avait-il donné cette femme pour compagne de sa désobéissance? Ne devait-il pas la régir, la redresser? C'est donc le comble du crime, loin de l'avouer, d'en vouloir rejeter la faute sur sa malheureuse compagne, et sur Dieu même qui la lui avait donnée.

Ne cherchons point d'excuse à nos crimes : ne les rejetons pas sur la partie faible qui est en nous; confessons que la raison devait présider et dominer à ses appétits : ne cherchons point à nous couvrir : mettons-nous devant Dieu; peut-être alors que sa bonté nous couvrira d'elle-même, et que nous serons de ceux dont il est écrit : *Bienheureux ceux dont les iniquités ont été remises, et dont les péchés ont été couverts* [1].

[1] *Heb.* IV, 13. — [2] *Luc.* XXIII, 30 — [3] *Gen.* III, 10, 11, 12.

IX[e] ÉLÉVATION.

Ordre de la justice de Dieu.

Il faut ici distinguer l'ordre du crime d'avec l'ordre de la justice divine. Le crime commence par le serpent, se continue en Ève, et se consomme en Adam; mais l'ordre de la justice divine est de s'attaquer d'abord au plus capital. C'est pourquoi il s'en prend d'abord à l'homme, en qui se trouvait, *dans la* plénitude de la force et de la grâce, *la plénitude de* la désobéissance et de l'ingratitude. *C'était* à lui qu'était attachée la totalité de la grâce originelle; c'était à lui que les grands dons avaient été communiqués; et à lui qu'avait été donné et signifié le grand précepte : c'est donc par lui que Dieu commence; l'examen passe ensuite à la femme; il se termine au serpent; et rien n'échappe à sa censure.

X[e] ÉLÉVATION.

Suite des excuses.

Et Dieu dit à Ève : Pourquoi avez-vous fait cela? Elle répondit : Le serpent m'a trompée [2]. Mais pourquoi vous laissiez-vous tromper? N'aviez-vous pas tout ensemble votre libre arbitre et ma grâce? Pourquoi avez-vous écouté? La conviction était facile; mais Dieu en laisse l'effet à la conscience d'Ève; et se tournant vers le serpent, dont l'orgueil et l'obstination ne lui permettait pas de s'excuser; sans lui demander de *Pourquoi*, ainsi qu'il avait fait à Adam et à Ève, il lui dit décisivement et tout court : *Parce que vous avez fait cela, vous serez maudit parmi tous les animaux : vous marcherez sur votre estomac, et la terre sera votre nourriture* [3]. Voilà trois caractères du serpent : d'être en exécration et en horreur plus que tous les autres animaux; c'est aussi le caractère de Satan, que tout le monde maudit : de marcher sur son estomac, de n'avoir que des pensées basses, et, ce qui revient à la même chose, de se nourrir de terre, c'est-à-dire, de pensées terrestres et corporelles, puisque *toute son* occupation est d'être notre tentateur, *et de nous* plonger dans la chair et dans le sang. *La suite* marque encore mieux le caractère du diable, qui le pousse à porter des plaies en trahison, et à attaquer par l'endroit le plus faible; c'est ce que Dieu explique par ces paroles : *Tu lui dresseras des embûches, et lui mordras le talon* [4]. Comme donc les caractères du diable doivent être représentés par ceux du serpent, Dieu, qui le prévoyait, le détermina à se servir de cet animal pour parler à Ève, afin qu'étant l'image du diable par ses embû-

[1] *Ps.* XXXI, 1. — [2] *Gen.* III, 13. — [3] *Ibid.* 14. — [4] *Ibid.* 15.

ches, il en représentât encore le juste supplice; en sorte que ces caractères que nous venons de marquer, convinssent au serpent en parabole, et au diable en vérité.

Considérez un moment comment Dieu atterre cet esprit superbe, enflé de sa victoire sur le genre humain. Quel autre en a remporté une plus entière? Par un seul coup tout le genre humain devient le captif de ce superbe vainqueur. Vantez-vous de vos conquêtes, conquérants mortels : Dieu, qui a humilié le serpent au milieu de son triomphe, saura vous abattre.

XIe ÉLÉVATION.

Le supplice d'Ève : et comment il est changé en remède.

Le Seigneur dit à la femme : Je multiplierai tes calamités et tes enfantements; tu enfanteras dans la douceur[1]. La fécondité est la gloire de la femme; c'est là que Dieu met son supplice : ce n'est qu'au péril de sa vie qu'elle est féconde. Ce supplice n'est pas particulier à la femme. La race humaine est maudite; pleine, dès la conception et dès la naissance, de confusion et de douleur, et de tous côtés environnée de tourments et de mort; l'enfant ne peut naître sans mettre sa mère en péril; ni le mari devenir père sans hasarder la plus chère moitié de sa vie. Ève est malheureuse et maudite dans tout son sexe, dont les enfants sont si souvent les meurtriers : elle était faite pour être à l'homme une douce société, sa consolation, et pour faire la douceur de sa vie; elle s'enorgueillissait de cette destination, mais Dieu y mêle la sujétion : et il change en une amère domination cette douce supériorité qu'il avait d'abord donnée à l'homme. Il était supérieur par raison; il devient un maître sévère par humeur; sa jalousie le rend un tyran; la femme est assujettie à cette fureur, et dans plus de la moitié de la terre les femmes sont dans une espèce d'esclavage. Ce dur empire des maris, et ce joug auquel la femme est soumise, est un effet du péché. Les mariages sont aussi souvent un supplice qu'une douce liaison; et on est une dure croix l'un à l'autre, et un tourment dont on ne peut se délivrer; unis et séparés, on se tourmente mutuellement. Dans le sens spirituel, on n'enfante plus qu'avec peine; toutes les productions de l'esprit lui coûtent, les soucis abrégent nos jours; tout ce qui est désirable est laborieux.

Par la rédemption du genre humain, le supplice d'Ève se change en grâce. Sa première punition lui rendait sa fécondité périlleuse; mais la grâce, comme dit saint Paul, fait qu'*elle est sauvée par la production des enfants*[2]. Si sa vie y est exposée, son salut y est assuré, pourvu qu'elle soit fidèle à ce que demande son état; c'est-à-dire, qu'elle demeure *dans la foi* conjugale, *dans un amour* chaste de son mari, *dans la sanctification* et la piété, comme naturelle à son sexe; bannissant les vanités de la parure et toute mollesse, *par la sobriété*, la modération et la tempérance, comme ajoute le même saint Paul.

[1] *Gen.* III, 16. — [2] *I. Tim.* II, 15.

XIIe ÉLÉVATION.

Le supplice d'Adam, et premièrement le travail.

Dieu dit à Adam : Parce que tu as écouté la parole de ta femme[1]. C'est par où commence l'accusation : l'homme est convaincu d'abord d'une complaisance excessive pour la femme; c'est la source de notre perte, et ce mal ne se renouvelle que trop souvent. Continuons : *Parce que tu as mangé du fruit que je t'avais interdit, la terre est maudite dans ton travail; tu ne mangeras ton pain qu'avec la sueur de ton visage;* et le reste. C'est par où commence le supplice; mais il est exprimé par des paroles terribles : *La terre est maudite dans ton travail :* la terre n'avait point péché; et si elle est maudite, c'est à cause du travail de l'homme maudit qui la cultive : on ne lui arrache aucun fruit, et surtout le fruit le plus nécessaire, que par force et parmi des travaux continuels.

Tous les jours de ta vie[2]. La culture de la terre est un soin perpétuel qui ne nous laisse en repos ni jour ni nuit, ni en aucune saison : à chaque moment l'espérance de la moisson et le fruit unique de tous nos travaux peut nous échapper : nous sommes à la merci du ciel inconstant, qui fait pleuvoir sur le tendre épi, non-seulement les eaux nourrissantes de la pluie, mais encore la rouille inhérente et consumante de la niellure.

La terre te produira des épines et des buissons[3]. Féconde dans son origine et produisant d'elle-même les meilleures plantes, maintenant si elle est laissée à son naturel, elle n'est fertile qu'en mauvaises herbes; elle se hérisse d'épines; menaçante et déchirante de tous côtés, elle semble même nous vouloir refuser la liberté du passage, et on ne peut marcher sur elle sans combat.

Tu mangeras l'herbe de la terre[4]. Il semble que, dans l'innocence des commencements, les arbres devaient d'eux-mêmes offrir et fournir à l'homme une agréable nourriture dans leurs fruits; mais depuis que l'envie du fruit défendu nous eut fait pécher, nous sommes assujettis à manger l'herbe que la terre ne produit que par force; et le blé dont se forme le pain qui est notre nourriture ordinaire, doit être arrosé de nos sueurs. C'est ce qu'insinuent ces paroles : *Tu mangeras l'herbe; et ton pain te sera donné à la sueur de ton visage*. Voilà le commencement de nos malheurs : c'est un continuel travail qui seul peut vaincre nos besoins et la faim qui nous persécute.

Jusqu'à ce que tu retournes à la terre dont tu as été formé, et que tu deviennes *poussière*[5]. Il n'y a point d'autre fin de nos travaux ni d'autre repos pour nous, que la mort et le retour à la poussière, qui est le dernier anéantissement de nos corps. Cet objet est toujours présent à nos yeux : la mort se présente de toutes parts : la terre même

[1] *Gen.* III, 17, 18, 19. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* 18. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* 19.

que nous cultivons nous la met incessamment devant la vue : c'est l'esprit de cette parole : L'homme ne cessera de *travailler la terre dont il est pris*[1], et où il retourne.

Homme, voilà donc ta vie : éternellement tourmenter la terre, ou plutôt te tourmenter toi-même en la cultivant; jusqu'à ce qu'elle te reçoive toi-même et que tu ailles pourrir dans son sein. O repos affreux! ô triste fin d'un continuel travail!

XIIIe ÉLÉVATION.

Les habits, et les injures de l'air.

Et le Seigneur Dieu fit à Adam, et à sa femme, des habits de peaux; et il les en revêtit[2]. L'homme ne devient pas seulement mortel, mais exposé par sa mortalité à toutes les injures de l'air, d'où naissent mille sortes de maladies. Voilà la source des habits que le luxe rend si superbes : la honte de la nudité les a commencés; l'infirmité les a étendus sur tout le corps; le luxe veut les enrichir, et y mêle la mollesse et l'orgueil. O homme! reviens à ton origine! pourquoi t'enorgueillir dans tes habits? Dieu ne te donne d'abord que des peaux pour te vêtir : plus pauvre que les animaux dont les fourrures leur sont naturelles, infirme et nu que tu es, tu te trouves d'abord à l'emprunt : ta disette est infinie; tu empruntes de tous côtés pour te parer. Mais allons à l'origine, et voyons le principe du luxe : après tout, il est fondé sur le besoin; on tâche en vain de déguiser cette faiblesse en accumulant le superflu sur le nécessaire.

L'homme en a usé de même dans tout le reste de ses besoins, qu'il a tâché d'oublier et de couvrir en les ornant. Les maisons qu'on décore par l'architecture, dans leur fond ne sont qu'un abri contre la neige et les orages, et les autres injures de l'air : les meubles ne sont dans leur fond qu'une couverture contre le froid : ces lits qu'on rend si superbes, ne sont après tout qu'une retraite pour soutenir la faiblesse, et soulager le travail par le sommeil : il y faut tous les jours aller mourir, et passer dans ce néant une si grande partie de notre vie.

XIVe ÉLÉVATION.

Suite du supplice d'Adam : la dérision de Dieu.

Et Dieu dit : Voyez Adam qui est devenu comme un de nous, sachant le bien et le mal; prenons donc garde qu'il ne mette encore la main sur le fruit de vie, et ne vive éternellement[3]. Cette dérision divine était due à sa présomption. Dieu dit en lui-même et aux personnes divines, et si l'on veut, aux saints anges : Voyez-moi ce nouveau Dieu, qui ne s'est pas contenté de la ressemblance divine que Dieu avait imprimée au fond de son âme; il s'est fait Dieu à sa façon : voyez comme il est savant, et qu'en effet il a bien appris le bien et le mal à ses dépens! prenons garde qu'après nous avoir si bien dérobé la science, il ne nous dérobe encore l'immortalité. Remarquons que Dieu ajoute la dérision au supplice. Le supplice est dû à la révolte; mais l'orgueil y attirait la dérision. *Je vous ai appelés, et vous avez refusé d'entendre ma voix; j'ai tendu le bras, et personne ne m'a regardé; vous avez méprisé tous mes conseils, vous avez négligé mes avis et mes reproches, et moi aussi à mon tour je rirai dans votre perte; je me moquerai de vos malheurs et de votre mort*[1]. C'est, direz-vous, pousser la vengeance jusqu'à la cruauté; je l'avoue : mais Dieu aussi deviendra cruel et impitoyable. Après que sa bonté a été méprisée, il poussera la rigueur jusqu'à tremper et laver ses mains dans le sang du pécheur. Tous les justes entreront dans cette dérision de Dieu : *Et ils riront sur l'impie, et ils s'écrieront : Voilà l'homme qui n'a pas mis son secours en Dieu; mais qui a espéré dans l'abondance de ses richesses; et il a prévalu par sa vanité*[2]. Cette vanité insensée lui offrait une flatteuse ressemblance de la divinité même. *Adam est devenu comme un de nous* : il a voulu être riche de ses propres biens; voyez qu'il est devenu puissant! Ainsi ces redoutables et saintes dérisions de la justice divine, suivies de celles des justes, ont leur origine dans celle où Dieu insulte à Adam dans son supplice. Jésus-Christ, qui nous a mis à couvert de la justice de Dieu, lorsqu'il en a porté le poids, a souffert cette dérision dans son supplice : *S'il est le fils de Dieu, qu'il descende de la croix, et nous croirons en lui; que Dieu, qu'il se vante d'avoir pour père, le délivre*[3]. C'est ainsi que lui insultaient les impies dans son supplice, mêlant à la cruauté l'amertume de la moquerie : de cette sorte il a expié la dérision qui était tombée sur Adam et sur tous les hommes.

C'est au milieu de cette amère et insultante dérision que *Dieu le chasse du paradis de délices, pour travailler à la terre d'où il a été pris*[4]. Et voilà *à la porte de ce paradis délicieux une chérubin qui roule en sa main un épée de feu*[5] : en sorte que ce même lieu, auparavant si plein d'attraits, devient un objet d'horreur et de terreur.

XVe ÉLÉVATION.

La mort, vraie peine du péché.

Au jour que vous mangerez du fruit défendu, vous mourrez de mort[6]. Dans l'instant même vous mourrez de la mort de l'âme, qui sera incontinent séparée de Dieu, qui est notre vie, et l'âme de l'âme même. Mais encore que votre âme ne soit pas actuellement séparée de votre corps à l'instant même du péché, néanmoins à cet instant elle mérite de l'être : elle en est donc séparée quant à la dette, quoique non encore par l'effet : nous devenons mortels : nous sommes dignes de mort : la mort nous domine : notre corps dès là devient un joug à notre âme, et nous accable de tout le poids de la mortalité et de l'infirmité qui l'accompagnent. Justement, Seigneur, justement : car l'âme qui a

[1] *Gen.* III, 23. — [2] *Ibid.* 21. — [3] *Ibid.* 22.

[1] *Prov.* I, 24, 25, 26. — [2] *Ps.* LI, 8, 9. — [3] *Matth.* XXVII, 40, 42, 43. — [4] *Gen.* III, 23. — [5] *Gen.* III, 24. — [6] *Ibid.* II, 17.

perdu volontairement Dieu, qui était son âme, est punie de sa défection par son inévitable séparation d'avec le corps qui lui est uni; et la perte que fait le corps par nécessité, de l'âme qui le gouverne et le perfectionne, est le juste supplice de celle que l'âme a faite volontairement de Dieu, qui la vivifiait par son union.

Justice de Dieu, je vous adore! il était juste que, composé de deux parties dont vous aviez rendu l'union immuable tant que je demeurerais uni à vous par la soumission que je vous devais, après que je me suis soulevé contre vos ordres inviolables, je visse la dissolution des deux parties de moi-même auparavant si bien assorties, et que je visse mon corps en état d'aller pourrir dans la terre, et de retourner à sa première boue. O Dieu, je subis la sentence; et toutes les fois que la maladie m'attaquera, pour petite qu'elle soit, ou que je songerai seulement que je suis mortel, je me souviendrai de cette parole : *Tu mourras de mort;* et de cette juste condamnation que vous avez prononcée contre toute la nature humaine. L'horreur que j'ai naturellement de la mort, me sera une preuve de mon abandonnement au péché : car, Seigneur, si j'étais demeuré innocent, il n'y aurait rien qui pût me faire horreur. Mais maintenant je vois la mort qui me poursuit, et je ne puis éviter ses affreuses mains. O Dieu! faites-moi la grâce que l'horreur que j'en ressens, et que votre saint fils Jésus n'a pas dédaigné de ressentir, m'inspire l'horreur du péché qui l'a introduite sur la terre. Sans le péché, nous n'aurions vu la mort que peut-être dans les animaux : encore un grand et saint docteur[1] semble-t-il dire, qu'elle ne leur serait point arrivée dans le paradis, de peur que les yeux innocents des hommes n'eussent été frappés de ce triste objet. Quoi qu'il en soit, ô Jésus! je déteste le péché plus que la mort, puisque *c'est par le péché que la mort a régné sur tout le genre humain, depuis Adam*[2] notre premier père, jusqu'à ceux qui vous verront arriver dans votre gloire.

XVIe ÉLÉVATION.

La mort éternelle.

Mais la grande peine du péché, celle qui est seule proportionnée, c'est la mort éternelle : et cette peine du péché est enfermée dans le péché même. Car le péché n'étant autre chose que la séparation volontaire de l'homme qui se retire de Dieu, il s'ensuit de là que Dieu se retire aussi de l'homme, et s'en retire pour jamais, l'homme n'ayant rien par où il puisse s'y rejoindre de lui-même : de sorte que, par ce seul coup que se donne le pécheur, il demeure éternellement séparé de Dieu, et Dieu forcé par conséquent à se retirer de lui, jusqu'à ce que, par un retour de sa pure miséricorde, il lui plaise de revenir à son infidèle créature. Ce qui n'arrivant que par une pure bonté que Dieu ne doit point au pécheur, il s'ensuit qu'il ne lui doit autre chose qu'une éternelle séparation et soustraction de sa bonté, de sa grâce, et de sa présence; mais dès-là son malheur est aussi immense qu'il est éternel.

Car que peut-il arriver à la créature privée de Dieu, c'est-à-dire de tout bien? Que lui peut-il arriver, sinon tout mal? *Allez, maudits, au feu éternel*[1]: et où iront-ils ces malheureux repoussés loin de la lumière, sinon dans les ténèbres éternelles? Où iront-ils éloignés de la paix, sinon au trouble, au désespoir, au *grincement de dents?* Où iront-ils, en un mot, éloignés de Dieu, sinon en toute l'horreur que causera l'absence et la privation de tout le bien qui est en lui, comme dans la source? *Je te montrerai tout le bien*[2], dit-il à Moïse, en me montrant moi-même. Que pourra-t-il donc arriver à ceux à qui il refusera sa face et sa présence désirable, sinon qu'il leur montrera tout le mal, et qu'il le leur montrera non-seulement pour le voir, ce qui est affreux; mais ce qui est beaucoup plus terrible, pour le sentir par une triste expérience? Et c'est là le juste supplice du pécheur qui se retire de Dieu, que Dieu aussi se retire de lui, et par cette soustraction le prive de tout le bien, et l'investisse irrémédiablement et inexorablement de tout le mal. O Dieu! ô Dieu! je tremble : je suis saisi de frayeur à cette vue. Consolez-moi par l'espérance de votre bonté : rafraîchissez mes entrailles, et soulagez mes os brisés, par Jésus-Christ votre Fils, qui a porté la mort pour me délivrer de ses terreurs et de toutes ses affreuses suites, dont la plus inévitable est l'enfer.

VIIe SEMAINE.

SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Tous les hommes dans un seul homme, premier fondement de la justice de Dieu dans le péché originel.

Il a fait que toute la race humaine venue d'un seul homme, se répande sur toute la terre[3]. C'est ici une des plus belles et des plus remarquables singularités de la création de l'homme. Nous ne lisons point que les animaux viennent de même d'un seul, ni que Dieu les ait réduits d'abord à un seul mâle et à une seule femelle; mais Dieu a voulu que tant que nous sommes d'hommes répandus par toute la terre, dans les îles comme dans le continent, nous sortissions tous d'un seul mariage, dont l'homme étant le chef, un seul homme par conséquent est la source de tout le genre humain.

Le désir de nous porter tous à l'unité est la cause de cet ordre suprême de Dieu, et les effets en sont admirables.

Premièrement, Dieu pouvait donner l'être à tous

[1] *S. Aug. contr. Jul. lib.* III, *n.* 147. — [2] *Rom.* V, 12, 14.

[1] *Matth.* XXV, 41. — [2] *Exod.* XXXIII, 19. — [3] *Act.* XVII, 26.

Cette connaissance tenait le milieu entre la foi et la vision bienheureuse. Car encore que l'homme ne vît pas Dieu *face à face*, il ne le voyait pourtant pas comme nous le faisons, *à travers une énigme, et comme par un miroir*[1]. Dieu ne lui laissait aucun doute de son auteur, des mains duquel il sortait; ni de sa perfection, qui reluisait si clairement dans ses œuvres. Si saint Paul a dit *que les merveilles invisibles de Dieu, et son éternelle puissance, et sa divinité, sont manifestes dans ses œuvres à ceux qui les contemplent; en sorte qu'ils sont inexcusables de ne le pas reconnaître et adorer*[2], combien plus Adam l'eût-il connu? L'idée que nous portons naturellement dans notre fonds de la perfection de Dieu, en sorte que nous penchons naturellement à lui attribuer ce qu'il y a de plus parfait, était si vive dans le premier homme, que rien ne la pouvait offusquer. Ce n'était pas comme à présent, que cette idée, brouillée avec les images de nos sens, se recule pour ainsi dire, quand nous la cherchons: nous n'en pouvons porter la simplicité, et nous n'y revenons qu'à peine et par mille détours. Mais alors on la sentait d'abord; et la première pensée qui venait à l'homme dans tous les ouvrages et dans tous les mouvements qu'il voyait, ou au dedans, ou au dehors, c'est que Dieu en était le parfait auteur.

Par là il connaissait son âme, comme faite à l'image de Dieu, et entièrement pour lui; et au lieu que nous avons tant de peine à la trouver, et que nous la confondons avec toutes les images que nos sens nous apportent, alors on la démêlait d'abord d'avec tout ce qui n'était pas elle.

De cette sorte on connaissait d'abord sa parfaite supériorité au-dessus du corps, et l'empire qui lui était donné sur lui: en sorte que tout y devait être dans l'obéissance envers l'âme, comme l'âme le devait être envers Dieu.

Une si grande et si droite lumière dans la raison était suivie d'une pareille droiture dans la volonté. Comme on voyait clairement et parfaitement combien Dieu est aimable, et que l'âme n'était empêchée par aucune passion ou prévention de se porter à lui, elle l'aimait parfaitement, et, unie par son amour à ce premier être, elle voyait tout au-dessous d'elle, principalement son corps, dont elle faisait sans résistance ce qu'elle voulait.

Nous éprouvons encore un reste de cet empire que nous avions sur nos corps. Nous emportons sur lui beaucoup de choses contre la disposition de la machine, par la seule force de la volonté; à force de s'appliquer, l'esprit demeure détaché des sens, et semble ne communiquer plus avec eux. Combien plus en cet heureux état, sans aucun effort, et par la seule force de la raison toujours maîtresse par elle-même, tenait-on en sujétion tout le corps?

Il n'y avait qu'une dépravation volontaire qui pût troubler cette belle économie, et faire perdre à la raison son autorité et son empire. Quand l'homme s'est retiré de Dieu, Dieu a retiré tous ses dons. La première plaie a été celle de l'ignorance; ces vives lumières nous ont été ôtées: *Nous sommes livrés aux questions*[1]; tout est mis en doute, jusqu'aux premières vérités. La raison étant devenue si faible par la faute de la volonté, à plus forte raison la volonté, qui avait commis le péché, s'affaiblit-elle elle-même. Le corps refusa l'obéissance à l'âme, qui s'était soustraite à Dieu. Dans le désordre des sens, la honte, qui n'était pas encore connue, se fit bientôt sentir: chose étrange! nous l'avons déjà remarqué; mais cette occasion demande qu'on repasse encore un moment sur ce triste objet.

Nos premiers parents ne furent pas plutôt tombés dans le péché, qu'ils connurent leur nudité; et contraints de la couvrir d'une ceinture, dont nous avons déjà montré l'usage, ils témoignèrent par là où la révolte et la sédition intérieure et extérieure s'était mise. *Comment avez-vous connu*, et qui vous a indiqué *que vous étiez nu?* D'où vient que vous vous cachiez *dans l'épaisseur de la forêt*[2], pour ne point paraître à mes yeux? Craigniez-vous que je ne trouvasse quelque chose de mal et de déshonnête dans mon ouvrage, moi qui ne puis rien faire que de bon, et qui en effet, en revoyant ce que j'avais fait, en avais loué la bonté? Étrange nouveauté dans l'homme, de trouver en soi quelque chose de honteux! Ce n'est pas l'ouvrage de Dieu, mais le sien, et celui de son péché. Et quels yeux craignait-il en se cachant? Ceux de Dieu, ceux de la compagne de son crime et de son supplice, les siens propres. O concupiscence naissante, on ne vous reconnaît que trop!

Mais quoi! disons en un mot que c'est de là que nous naissons. Tout ce qui naît d'Adam lui est uni de ce côté-là; enfants de cette révolte, cette révolte est la première chose qui passe en nous avec le sang. Ainsi, dès notre origine, nos sens sont rebelles: dès le ventre de nos mères, où la raison est plongée et dominée par la chair, notre âme en est l'esclave, et accablée de ce poids. Toutes les passions nous dominent tour à tour, et souvent toutes ensemble, et même les plus contraires. Dieu retire de nous les lumières, comme il avait fait à Adam, et encore plus. Ainsi nous sommes frappés de la plaie de l'ignorance et de celle de la concupiscence; tout le bien, jusqu'au moindre, nous est difficile; tout le mal, quelque grand qu'il soit, a des attraits pour nous.

Toutes les pensées de l'homme penchaient au mal en tout temps[3]. Pesez ces paroles: *Toutes les pensées*, et celles-ci: *En tout temps*. Nous ne faisons pas tout le mal, mais nous y penchons; il ne manque que les occasions, et les objets qui y déterminent: l'homme laissé à lui-même n'éviterait aucun mal. Ajoutez ces paroles qui précèdent: *La malice des hommes était grande sur la terre;* et celles-ci: *Mon esprit ne demeurera pas en l'homme, parcequ'il est chair*[4].

Je l'avais fait pour être spirituel même dans la chair, parce que l'esprit y dominait: et maintenant il est devenu charnel même dans l'esprit[5], que la

[1] *I. Cor.* XIII, 12. — [2] *Rom.* I, 20.

[1] *Eccle.* VII, 30. — [2] *Gen.* III, 18. — [3] *Gen.* VI, 4. — [4] *Ibid.* VI, 3. — [5] *Rom.* VII, 14, 15, *et seq.*

qui pourra pénétrer celles qui sont dans le ciel[1] ? C'est pourtant pour celles-là que je suis né. Mais que je suis malheureux! je veux me retirer en moi-même, je veux penser, je veux m'élever à la contemplation dans un doux recueillement, et aux vérités éternelles : ce corps mortel m'accable ; il émousse toutes mes pensées, toute la vivacité de mon esprit; je retombe dans mes sens; et, plongé dans les images dont ils me remplissent, je ne puis retrouver mon cœur qui s'égare, et mon esprit qui se dissipe.

C'est cet état malheureux de l'âme asservie sous la pesanteur du corps, qui a fait penser aux philosophes que le corps était à l'âme un poids accablant, une prison, un supplice semblable à celui que ce tyran faisait souffrir à ses ennemis, qu'il attachait tout vivants à des corps morts à demi pourris. Ainsi, disent ces philosophes, nos âmes vivantes sont attachées à ce corps, comme à un cadavre. Ils ne pouvaient concevoir qu'un tel supplice se pût trouver dans un monde gouverné par un Dieu juste, sans quelque péché précédent; et ils donnaient aux âmes une vie hors du corps avant la naissance, où, s'abandonnant au péché, elles fussent précipitées des cieux dans cette prison du corps. Voilà ce qu'on pouvait dire quand on ne connaissait pas la chute du genre humain dans son auteur. Les mêmes philosophes se plaignaient encore contre la nature, comme étant non pas une bonne mère, mais une marâtre injuste, qui nous avait formés avec un corps nu, fragile, infirme et mortel, et un esprit faible à porter les travaux, aisé à troubler par les terreurs, inquiet dans les douleurs, et enclin aux cupidités les plus déréglées. De dures expériences ont fait connaître à ces philosophes le joug pesant des enfants d'Adam; et, sans en savoir la cause, ils en sentaient les effets. Adorons donc ce Dieu qui nous en révèle les principes; adorons les règles sévères de sa justice, et acquiesçons en tremblant à la rigoureuse sentence du ciel.

VIe ÉLÉVATION.

Sur d'autres passages, où est expliquée la tyrannie de la mort.

Souvenez-vous que la mort ne tarde pas : connaissez la loi du sépulcre, et que rien ne vous la fasse oublier. *Elle est écrite* sur tous les tombeaux, *et dans tout le monde : Quiconque naît mourra de mort*[2].

C'est une loi établie à tous les hommes de mourir une fois; et après viendra le jugement[3].

L'empire est donné au diable sur tous les mortels durant toute leur vie : il tient *captifs sous la terreur de la mort tous ceux qui vivent asservis a cette* dure *loi*[4].

Voilà deux terribles servitudes que nous amène l'empire de la mort. On ne peut avoir de repos sous sa tyrannie : à chaque moment elle peut venir, et non-seulement renverser tous nos desseins, troubler tous nos plaisirs, nous ravir tous nos biens; mais, ce qui est encore infiniment plus terrible, nous mener au jugement de Dieu.

On est pour ces deux raisons dans une éternelle et insupportable sujétion : l'on n'en peut sortir que par Jésus-Christ. *Celui qui croit en lui ne sera point jugé : celui qui n'y croit pas est déjà jugé*[1]. Sa sentence est sur lui, et à tout moment elle est prête à s'exécuter.

Tels sont les effets de la chute d'Adam et du péché originel. Comment pouvons-nous nous en relever? C'est ce que nous avons maintenant à dire.

VIIe ÉLÉVATION.

Le genre humain enfoncé dans son ignorance et dans son péché.

Voici l'effet le plus malheureux, et tout ensemble la preuve la plus convaincante du péché originel. Le genre humain s'enfonce dans son ignorance et dans son péché. La malice se déclare dès la première génération. Le premier enfant qui rendit Ève féconde fut Caïn, malin et envieux. Dans la suite Caïn tue Abel le juste; et le vice commence à prévaloir sur la vertu. Le monde se partage entre les enfants de Dieu, qui sont ceux de Seth, et les enfants des hommes, qui sont ceux de Caïn : la race de Caïn, qui eut le monde et les plaisirs dans son partage, est la race aîné. C'est dans cette race qu'on a commencé à se faire une habitation sur la terre : *Caïn bâtit la première ville, et l'appela du nom de son fils Henoch*[2]. On commençait à vouloir s'immortaliser par les noms, et on semblait oublier l'immortalité véritable. Dans cette race, les filles commencent à se faire de nouveaux attraits : les enfants de Dieu s'y laissent prendre; le plaisir des sens l'emporte : et ce sont les filles de ceux qu'on appelait les enfants des hommes, c'est-à-dire les enfants de la chair, qui attirent dans la corruption par leur beauté, par leur mollesse, par leurs parures, par leurs caresses trompeuses, ceux qui vivaient selon Dieu et selon l'esprit. C'est dans cette race que l'on commence à avoir deux femmes : Lamec épousa Ada et Sella. Le meurtre de Caïn s'y perpétua : Lamec dit à ses deux femmes, comme en chantant : *J'ai tué un jeune homme*[3]. Cette qualité, et l'aveu qu'il avait fait à ses femmes de ce meurtre, font soupçonner que sa jalousie contre une jeunesse florissante avait donné lieu à ce meurtre. Quoi qu'il en soit, la race de Caïn continue à verser le sang humain : et non-seulement cette race prévaut, mais encore elle entraîne l'autre dans ses désordres. Tout est perdu; Dieu est contraint de noyer le monde dans le déluge.

Ainsi la piété n'eut rien de ferme. Avant que de mourir, Adam la vit périr en quelque façon dans toute sa race, et non-seulement dans la postérité de Caïn, mais encore dans celle de Seth. Il est dit d'Énos, fils de Seth, qu'*il commença à invoquer*

[1] *Sap.* x, 15, 16. — [2] *Eccli.* xiv, 12. — [3] *Heb.* ix, 27. — [4] *Ibid.* ii, 14, 15.

[1] *Joan.* iii, 18. — [2] *Gen.* iv, 17. — [3] *Ibid.*, 23.

plus fragile encore[1]. Un père affligé fait une image d'un fils qui lui a été trop tôt ravi, et, pour se consoler de cette perte, il lui fait offrir des sacrifices comme à un dieu[2]. Toute une famille entrait dans cette flatterie. Les rois de la terre faisaient adorer leurs statues; et n'osant se procurer ce culte à eux-mêmes, à cause de leur mortalité trop manifeste de près, ils croient plus aisément pouvoir passer pour dieux de plus loin. Telle a été l'illusion de la vie humaine : emportés par leurs passions et leur amour pour leurs rois, les hommes ont adoré les statues, et donné au bois et à la pierre le nom *incommunicable*[3] : ils ont immolé leurs enfants à ces faux dieux. Il n'y a plus rien eu de saint parmi les hommes. Les mariages n'ont pu conserver leur sainteté : les meurtres, les perfidies, les troubles et les parjures ont inondé sur la terre. L'oubli de Dieu a suivi : les joies publiques ont amené des fêtes impies; les périls publics ont introduit des divinations superstitieuses et fausses : on n'a plus craint de se parjurer, quand on a vu qu'on ne jurait que par un bois ou une pierre, et la justice et la bonne foi se sont éteintes parmi les hommes.

Il faut lire encore l'endroit de saint Paul[4] dont voici le précis, et où il dit : Que les invisibles grandeurs de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité paraissent visiblement dans ses créatures; et que cependant les plus sages, ceux qui en étaient les plus convaincus, lui ont refusé le culte qu'ils savaient bien qu'on lui devait, et ont suivi les erreurs d'un peuple ignorant, qui changeait la gloire d'un Dieu immuable en la figure des reptiles les plus vils, laissant évanouir toute leur sagesse, et devenus insensés, pendant qu'ils se glorifiaient du nom de sages. Ce qui aussi a obligé Dieu à les livrer à des passions et à des désordres abominables contre la nature, et à permettre qu'ils fussent remplis de tout vice, impiété, médisance, perfidie, insensibilité; en sorte qu'ils étaient sans compassion, sans affection, sans foi, parce que, connaissant la justice et la vérité de Dieu, ils n'ont pas voulu le servir, et ont préféré la créature à celui qui était le créateur, béni aux siècles des siècles.

Ce déluge d'idolâtrie s'est répandu par toute la terre. L'inclination qu'y avaient les Juifs, que tant de châtiments divins ne pouvaient en arracher, montre la pente commune et la corruption de tout le genre humain. Ce culte était devenu comme naturel aux hommes. Et c'est ce qui faisait dire au Sage que les *nations* idolâtres *étaient méchantes par leur naissance; que la semence en était maudite dès le commencement; que leur malice était naturelle, et que leurs perverses inclinations ne pouvaient jamais être changées*[5].

Un déréglement si étrange et à la fois si universel devait avoir une origine commune. Montrez-la-moi autre part que dans le péché originel, et dans la tentation, qui, disant à l'homme : *Vous serez comme des dieux*[6], posait dès lors le fondement de l'adoration des fausses divinités.

[1] *Sap.* XIV, 1. — [2] *Ibid.* 15 *et seq.* — [3] *Ibid.* 21 *et seq.* — [4] *Rom.* I, 20, 21 *et seq.* — [5] *Sap.* XII, 10, 11. — [6] *Gen.* III, 5.

VIII[e] SEMAINE.

LA DÉLIVRANCE PROMISE DEPUIS ADAM JUSQU'A LA LOI.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

La promesse du libérateur dès le jour de la perte.

Ce fut le jour même de notre chute, que Dieu dit au serpent notre corrupteur : *Je mettrai une inimitié* éternelle *entre toi et la femme, entre ta race et la sienne : elle brisera ta tête*[1].

Premièrement, on ne peut pas croire que Dieu ait voulu effectivement juger ou punir le serpent visible, qui était un animal sans connaissance : c'est donc une allégorie où le serpent est jugé en figure du diable, dont il avait été l'instrument. Secondement, il faut entendre par la race du serpent les menteurs, dont il est le père, selon cette parole du Sauveur : *Lorsqu'il dit des mensonges, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur, et père du mensonge*[2]. En troisième lieu, par *la race de la femme*, il faut entendre l'un de sa race, un fruit sorti d'elle, qui brisera la tête du serpent. Car on ne peut pas penser que toute la race de la femme soit victorieuse du serpent, puisqu'il y en a un si grand nombre qui ne se relèvent jamais de leur chute. La race de la femme est victorieuse, en tant qu'il y a quelqu'un des enfants de la femme par qui le démon et tous ses enfants seront défaits.

Il n'importe que, dans une ancienne version, cette victoire sur le serpent soit attribuée à la femme, et que ce soit elle qui en doive écraser la tête : *ipsa conteret*. Car il faut entendre que la femme remportera cette victoire, parce qu'elle mettra au monde le vainqueur. On concilie par ce moyen les deux leçons : celle qu'on trouve à présent dans l'original, qui attribue la victoire au fils de la femme; et celle de notre version, qui l'attribue à la femme même. Et, en quelque manière qu'on l'entende, on voit sortir de la femme un fruit qui écrasera la tête du serpent, et en détruira l'empire.

Si Dieu s'était contenté de dire qu'il y aurait une inimitié éternelle entre le serpent et la femme, ou avec le fruit qu'elle produirait, et que le serpent lui préparerait par derrière et à *son talon* de secrètes embûches, on ne verrait point la victoire future de la femme ou de son fruit. Mais puisqu'on voit que son fruit et elle briseraient la tête du serpent, la victoire devait demeurer à notre race. Or ce que veut dire cette race, ce fruit, pour traduire de mot à mot, cette semence bénie de la femme : il faut écouter saint Paul sur cette promesse faite à Abraham : *En* l'un de *ta race*, en ton fils, *seront bénies* et sanctifiées *toutes les nations de la terre*[3]; où le saint apôtre remarque qu'il ne dit pas : *Dans les fruits que tu produiras*, et dans tes enfants, *comme étant plusieurs; mais en ton fils, comme dans un seul*,

[1] *Gen.* III, 15. — [2] *Joan.* VIII, 44. — [3] *Gen.* XXII, 18.

son espérance renaissante; et dans la plaie du sacré côté de Jésus-Christ, la formation de l'Église, et la source de toutes les grâces. C'est pourquoi saint Paul applique à Jésus-Christ et à l'Église, ce qu'Adam dit alors à Ève : *Tu es l'os de mes os, et la chair de ma chair* [1]; et le reste que nous avons observé ailleurs.

IIIe ÉLÉVATION.

Adam et Ève figures de Jésus-Christ et de Marie : l'image du salut dans la chute même.

O Dieu ! quelle abondance de miséricorde, et que les sujets d'espérance se multiplient devant nous ! puisqu'en même temps qu'un homme et une femme perdaient le genre humain, Dieu, qui avait daigné prédestiner un autre homme et une autre femme pour les relever, a désigné cet homme et cette femme jusque dans ceux qui nous donnaient la mort. Jésus-Christ est le nouvel Adam : Marie est la nouvelle Ève. Ève est appelée *mère des vivants* [2], même après sa chute, comme l'ont remarqué les saints docteurs, et lorsque, à dire le vrai, elle devait plutôt être appelée la mère des morts. Mais elle reçoit ce nom dans la figure de la sainte Vierge, qui n'est pas moins la nouvelle Ève, que Jésus-Christ le nouvel Adam. Tout convient à ce grand dessein de la bonté divine. Un ange de ténèbres intervient dans notre chute : Dieu prédestine un ange de lumière, qui devait intervenir dans notre réparation. L'ange de ténèbres parle à Ève encore vierge : l'ange de lumières parle à Marie, qui le demeura toujours. Ève écouta le tentateur, et lui obéit; Marie écouta aussi l'ange du salut, et lui obéit. La perte du genre humain, qui se devait consommer en Adam, commença par Ève : en Marie commence aussi notre délivrance; elle y a la même part qu'Ève a eue à notre malheur, comme Jésus-Christ y a la même part qu'Adam avait eue à notre perte. Tout ce qui nous a perdu se change en mieux. Je vois paraître un nouvel Adam, une nouvelle Ève, un nouvel ange : il y a aussi un nouvel arbre, qui sera celui de la croix, et un nouveau fruit sur cet arbre, qui détruira tout le mal que le fruit défendu avait causé. Ainsi l'ordre de notre réparation est tracé dans celui de notre chute : tous les noms malheureux sont changés en bien pour nous; et tout ce qui avait été employé pour nous perdre, par un retour admirable de la divine miséricorde, se tourne en notre faveur.

IVe ÉLÉVATION.

Autre figure de notre salut dans Abel.

Dieu tourna ses yeux sur Abel, et sur ses présents, et ne regarda pas les présents de Caïn [3]. Dieu commence à écouter les hommes, et à recevoir leurs présents; il est apaisé sur le genre humain, et les enfants d'Adam ne lui sont plus odieux. Abel le juste est par sa justice une figure de Jésus-Christ, qui seul a offert pour nous une oblation que le ciel agrée, et apaise son Père sur nous.

Mais Abel fut tué par Caïn, il est vrai; et c'est par cet endroit-là qu'il devint principalement la figure de Jésus-Christ, qui, plus juste et plus innocent qu'Abel, puisqu'il était la justice même, est livré à la jalousie des Juifs, comme Abel à celle de Caïn. Car pourquoi est-ce que Caïn haïssait son frère? *Pourquoi*, dit saint Jean, *le fit-il mourir?* sinon *parce* qu'il était mauvais, malin et jaloux, et *que ses œuvres étaient mauvaises, comme celles de son frère étaient justes* [1]. De même les Juifs haïrent Jésus, et le firent mourir, comme il dit lui-même, parce qu'ils étaient mauvais, et qu'il était bon [2]. Ce fut *par envie* qu'ils *le livrèrent* à Pilate, ainsi que Pilate le reconnaît lui-même [3]. Le diable, cet esprit superbe et jaloux de l'homme, fut l'instigateur des Juifs, comme il l'avait été de Caïn : et leur ayant inspiré sa malignité, ils firent mourir celui qui avait daigné se faire leur frère, comme Caïn fit mourir le sien.

La mort d'Abel est donc pour nous un renouvellement d'espérance, parce qu'il est la figure de Jésus. Le sang d'Abel versé sur la terre cria vengeance au ciel contre Caïn : et quoique *le sang de Jésus-Christ jette un cri plus favorable* [4], comme dit saint Paul, puisqu'il crie miséricorde; toutefois, par l'ingratitude et l'impénitence des Juifs, *le sang de Jésus fut sur eux et sur leurs enfants* [5], comme ils l'avaient demandé. Abel le juste est le premier des enfants d'Adam qui subit l'arrêt de mort prononcé contre eux : la mort faite pour les pécheurs commença par un innocent à exercer son empire; et Dieu le permit ainsi, afin qu'elle eût un plus faible fondement : le diable perdit les coupables, en attaquant Jésus, en qui il ne trouvait rien qui lui appartînt. C'est ce que figura Abel; et injustement tué, il fit voir, pour ainsi parler, que la mort commençait mal, et que son empire devait être anéanti.

Prenons donc garde que *tout le sang innocent ne vienne sur nous, depuis le sang d'Abel le juste, jusqu'au sang de Zacharie, qui fut tué entre le temple et l'autel* [6]. Nous prenons un esprit meurtrier, quand nous prenons un esprit de haine et de jalousie contre nos frères innocents; et notre part est avec celui qui est *homicide dès le commencement* [7] : non-seulement parce qu'il tua d'un seul coup tout le genre humain; mais encore parce que, pour assouvir sa haine contre les hommes, il voulut d'abord verser du sang, et que la première mort fut violente; et montrer, pour ainsi dire, par ce moyen, que nul n'échapperait à la mort, puisque Abel le juste y succombait. Mais Dieu tourna sa fureur en espérance pour nous, puisqu'il voulut que le juste Abel, injustement tué par Caïn, fût la figure de Jésus-Christ qui est le juste par excellence, et dont l'injuste supplice devait être la délivrance de tous les criminels.

[1] *Ephes.* v, 29, 30, 31. *Gen.* ii, 23, 24. — [2] *Gen.* iii, 20. — [3] *Gen.* iv, 4, 5.

[1] *I. Joan.* iii, 12. — [2] *Joan.* viii, 40, 44. xv, 23, 24, 25. — [3] *Matth.* xxvii, 18. — [4] *Heb.* xii, 24. — [5] *Matth.* xxvii, 25. — [6] *Matth.* xxiii, 35. — [7] *Joan.* viii, 44.

Vᵉ ÉLÉVATION.

La bonté de Dieu dans le déluge universel.

Nous avons vu que les hommes une fois corrompus par le péché s'enfoncèrent dans leur corruption, jusqu'à forcer Dieu par leurs crimes à se repentir de les avoir faits, et à résoudre leur perte entière par le déluge universel. L'expression de l'Écriture est étonnante : *Dieu, pénétré de douleur jusqu'au fond du cœur : Je perdrai, dit-il, l'homme que j'ai créé* [1] : c'est-à-dire, que la malice des hommes était si outrée, qu'elle eût altéré, s'il eût été possible, la félicité et la joie d'une nature immuable. Quoique la justice divine fût irritée jusqu'au point que marque une expression si puissante, Dieu néanmoins suspendait l'effet d'une si juste vengeance, et ne pouvait se résoudre à frapper. Noé fabriquait lentement l'arche que Dieu avait commandée, et ne cessait d'avertir les hommes, durant tout ce temps, de l'usage auquel elle était destinée. *Ils furent incrédules*, dit saint Pierre [2]; et en présumant toujours, sans se convertir, *de la patience de Dieu qu'ils attendaient, ils mangeaient et buvaient jusqu'au jour que Noé entra dans l'arche* [3]. Dieu différa encore sept jours le déluge tout prêt à fondre sur la terre, et donna encore aux hommes ce dernier délai pour se reconnaître.

Nous avons vu que la prophétie d'Hénoch, bisaïeul de Noé, avait précédé : Dieu ne pouvait, pour ainsi parler, se résoudre à punir les hommes, et il fit durer les avertissements de ses serviteurs près de mille ans.

A la fin le déluge vint, et l'on vit alors un terrible effet de la colère de Dieu; mais il voulut en même temps y faire éclater sa miséricorde, et la figure du salut futur du genre humain. Le déluge lava le monde, le renouvela, et fut l'image du baptême. *En figure de ce sacrement qui nous devait délivrer, huit personnes furent sauvées* [4]. Noé fut une figure de Jésus-Christ, en qui toute la race humaine devait être renouvelée. En cette vue il fut appelé Noé, c'est-à-dire consolation, repos; et lorsqu'il vint au monde, son père Lamec dit prophétiquement : *Celui-ci nous consolera de tous les travaux de nos mains, et de toutes les peines que nous donne la terre que Dieu a maudite* [5]. Dieu n'envoie point de maux, qu'il n'envoie des consolations; et, résolu malgré sa colère à la fin de sauver les hommes, sa bonté reluit toujours parmi ses vengeances.

VIᵉ ÉLÉVATION.

Dieu promet de ne plus envoyer de déluge.

Mettons-nous à la place de Noé, lorsqu'il sortit de l'arche avec sa famille. Toute la terre n'était qu'une solitude; les maisons et les villes étaient renversées : il n'y avait d'animaux que ce qu'il en avait conservé; des autres il n'en voyait que les cadavres. Sa famille subsistait seule, et l'eau avait ravagé tout le reste. En cet état figurons-nous quelle fut sa reconnaissance. Son premier soin fut de *dresser un autel à Dieu*, qui l'avait délivré, et tout le genre humain en sa personne. Il le chargea *de toutes sortes d'animaux purs, oiseaux et autres; et il offrit à Dieu son holocauste* [1], pour lui et pour sa famille, et pour tout le genre humain qui en devait renaître. Il ne dit pas en son cœur, par une fausse prudence : Il nous reste peu d'animaux, il en faut ménager la race; il savait bien qu'on ne perdait pas ce que l'on consacrait à Dieu, et que c'était au contraire attirer sa bénédiction sur le reste. *Son holocauste fut en bonne odeur devant Dieu, qui lui parla en cette sorte : Je ne maudirai plus la terre à cause des hommes* [2]. Et peu après : *Je ferai un pacte avec vous et avec tous les animaux. Je ne les perdrai plus par les eaux, et jamais il n'y aura de déluge* [3]. L'arc-en-ciel parut dans les nues avec de douces couleurs; et soit qu'il parût alors pour la première fois, et que le ciel auparavant sans nuages eût commencé à s'en charger par les vapeurs que fournirent les eaux du déluge, soit qu'il eût déjà été vu, et que Dieu en fît seulement un nouveau signal de sa clémence, Dieu voulut qu'il fût dans le ciel un sacrement éternel de son alliance et de sa promesse. Au lieu de ces nuages menaçants qui faisaient craindre un nouveau déluge, Dieu choisit dans le ciel un nuage lumineux et doux, qui, tempérant et modifiant la lumière en couleurs bénignes, fût aux hommes un agréable signal pour leur ôter toute crainte. Depuis ce temps l'arc-en-ciel a été un signe de la clémence de Dieu. Lorsqu'on voit dans l'Apocalypse son trône dressé [4], l'iris fait un cercle autour de ses pieds, et étale principalement la plus douce des couleurs, qui est un vert d'émeraude. C'était quelque chose de semblable qui parut aux soixante et dix vieillards d'Israël. Et lorsqu'il se montra à eux dans le trône de sa gloire, *on vit à ses pieds une couleur de saphir, comme lorsque le ciel est serein* [5]. Quoi qu'il en soit, ce beau vert, et ce bleu céleste, sont un beau signal d'un Dieu apaisé, qui ne veut plus envoyer de déluge sur la terre. Le sacrifice de Noé, qui est celui de tout le genre humain, avait précédé, en figure du sacrifice de Jésus-Christ, qui était pareillement l'oblation de toute la nature humaine. La promesse de la clémence suivit; et ce fut le présage heureux d'une nouvelle race qui devait naître sous un visage bénin de son créateur, et sous des promesses favorables.

O Dieu! j'adore vos bontés. Accoutumez-moi à voir dans le ciel et dans toute la nature vos divins attributs. Qu'un ciel obscurci de nuages, comme courroucé, me soit une image de cette juste colère qui envoya le déluge; et qu'au contraire la sérénité, ou un reste léger de nuages, me fasse voir

[1] *Gen.* VI, 6, 7. — [2] *I. Pet.* III, 20. — [3] *Matth.* XXIV, 38. *Luc.* XVII, 26, 27. *Gen.* VII, 4, 10. — [4] *I. Pet.* III, 20, 21. — [5] *Gen.* V, 29.

[1] *Gen.* VIII, 20. — [2] *Ibid.* 21. — [3] *Gen.* IX, 9, 10, 11, 12, 13. — [4] *Apoc.* IV, 2, 31. — [5] *Exod.* XXIV, 10.

dans l'arc-en-ciel quelque chose de plus clément, et plutôt de douces rosées que de ces pluies orageuses qui pourraient encore ravager la terre, si Dieu, pour ainsi parler, n'en arrêtait la fureur.

Dieu ne veut que pardonner : c'est un bon père qui, contraint de châtier ses enfants à cause de l'excès de leur crime, s'attendrit lui-même sur eux par la rigueur de leur supplice, et leur promet de ne leur plus envoyer de semblables peines. O Dieu miséricordieux et bon, comment peut-on vous offenser! Craignons toutefois, et n'abusons pas de cette bonté paternelle. Pour nous avoir mis à couvert des eaux, sa justice n'est pas désarmée, il a encore les feux en sa main, pour venger à la fin du monde des crimes encore plus énormes que ceux qui attirèrent le déluge d'eau.

VII[e] ÉLÉVATION.

La tour de Babel : Sem et Abraham.

Voici une suite de la promesse divine. Le genre humain fut ravagé, mais non pas humilié par le déluge. La tour de Babel fut un ouvrage d'orgueil : les hommes à leur tour semblèrent vouloir menacer le ciel qui s'était vengé par le déluge, et se préparer un asile contre les inondations, dans la hauteur de ce superbe édifice. Il entra dans ce dessein un autre sentiment d'orgueil : *Signalons-nous,* disaient-ils, par un ouvrage immortel, *avant que de nous séparer par toutes les terres* [1]. Au lieu de s'humilier pendant que la mémoire d'un si grand supplice était encore récente, plus prêts à exalter leur nom que celui de Dieu, ils provoquèrent de nouveau sa colère. Dieu les punit, mais non pas par le déluge : et malgré leur ingratitude, il fut fidèle à sa promesse. La division des langues les força à se disperser; et en punition de l'union que l'orgueil avait fait entre eux dans le commun dessein de se signaler par un ouvrage superbe, les langues se multiplièrent, et ils devinrent étrangers les uns aux autres.

Au milieu de votre colère, Seigneur, vous les regardiez en pitié; et, touché de leur division, vous vous réserviez une semence bénie, où les nations divisées se devaient un jour rassembler. Incontinent après le déluge, vous aviez daigné bénir Sem, en disant : *Que le dieu de Sem soit béni, et que Chanaan en soit l'esclave* [2]. Ainsi, dans la division des nations, la trace de la vraie foi se conserva dans la race de ce patriarche, qui vit naître de cette bénie postérité Abraham, dont vous avez dit qu'*en* sa *semence toutes les nations seraient bénies* [3]. Les voilà donc de nouveau bénies, et heureusement réunies dans cette promesse. Toutes les nations qui se formèrent et se séparèrent à Babel, doivent un jour redevenir un même peuple. Vous prépariez un remède à la division des langues dans la prédication apostolique qui les devait réunir dans la profession de notre foi, et dans l'exaltation de votre saint nom. Ainsi dans l'élévation de la tour et de la ville de Babel, l'orgueil divisa les langages; et dans l'édification de votre Église naissante, l'humilité les rassembla tous : *Et chacun entendait son langage* [1], dans la bouche de vos saints apôtres.

Unissons-nous donc, et parlons tous en Jésus-Christ un même langage : n'ayons qu'une bouche et qu'un cœur, sans fraude, sans dissimulation, sans déguisement, sans mensonges : éteignons en nous tous les restes de la division de Babel. Prions pour la concorde des nations chrétiennes, et pour la conversion des nations infidèles. O Dieu! qu'il *n'y ait plus ni Juif, ni Grec, ni Barbare, ni Scythe; mais en tous un seul Jésus-Christ* [2], Dieu béni aux siècles des siècles!

VIII[e] ÉLÉVATION.

Jésus-Christ plus expressément prédit aux patriarches.

Tout le genre humain se corrompait : *Dieu laissa toutes les nations aller dans leurs voies,* comme dit saint Paul dans les Actes [3]. Chacune voulait avoir son Dieu, et le faire à sa fantaisie. Le vrai Dieu, qui avait tout fait, était devenu le *Dieu inconnu* [4]; *et quoiqu'il fût si près de nous* par son opération et par ses dons, de tous les objets que nous pouvions nous proposer, c'était le plus éloigné de notre pensée. Un si grand mal gagnait, et allait devenir universel. Mais pour l'empêcher, Dieu suscita Abraham, en qui il voulait faire un nouveau peuple, et rappeler à la fin tous les peuples du monde pour être en Dieu un seul peuple. C'est le sens de ces paroles : *Sors de ta terre, et de ta parenté, et de la maison de ton père, et viens en la terre que je te montrerai; et je ferai sortir de toi un grand peuple; et en toi seront bénies toutes les nations de la terre* [5]. Voilà donc deux choses : premièrement, *Je ferai sortir de toi un grand peuple,* qui sera le peuple hébreu; mais ma bénédiction ne se terminera pas à ce peuple : *Je bénirai,* je sanctifierai *en toi tous les peuples de la terre,* qui, participant à ta grâce comme à ta foi, seront tous ensemble un seul peuple retourné à son créateur, après l'avoir oublié durant tant de siècles.

Voilà le sens manifeste de ces paroles : *En toi seront bénies toutes les nations de la terre.* Dieu seul, interprète de soi-même, a expliqué ces paroles : *In te benedicentur : en toi seront bénis tous les peuples de la terre;* par celles-ci : *In semine tuo : dans ta semence* [6]; c'est-à-dire, comme l'explique doctement et divinement l'apôtre saint Paul, *dans un de ta race, dans un fruit sorti de toi* [7], au nombre singulier. En sorte qu'il y devait avoir un seul fruit, un seul germe, un seul fils sorti d'Abraham, en qui et par qui serait répandue sur toutes les nations de la terre la bénédiction qui leur était promise en Abraham. Ce fruit, ce germe béni, cette semence sacrée, ce fils d'Abraham, *c'était le Christ,* qui devait venir de sa race. C'est pourquoi, comme

[1] *Gen.* XI, 4, *et seq.* — [2] *Gen.* IX, 26. — [3] *Ibid.* XII, 3.

[1] *Act.* II, 6. — [2] *Coloss.* III, 11. — [3] *Act.* XIV, 15. — [4] *Ibid.* XVII, 23, 27. — [5] *Gen.* XII, 1, 2, 3. — [6] *Ibid.* 3. — [7] *Gal.* III, 16.

remarque saint Paul, l'Ecriture parle toujours *au singulier* : *Non dicit : et seminibus : sed quasi in uno : et semine tuo, qui est Christus : Non en plusieurs ; mais dans un seul de ta race*[1]. Et c'était aussi cette semence bénie, promise à la femme dès le commencement de nos malheurs, par qui la tête du serpent serait écrasée, et son empire détruit.

La même promesse a été réitérée à Isaac et à Jacob. C'est pourquoi, après cela, Dieu a voulu être caractérisé par ce titre : *le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*[2] : comme qui dirait, le Dieu des promesses, le Dieu sanctificateur de tous les peuples du monde, et non-seulement des Juifs qui sont la race charnelle de ces patriarches, mais encore de tous les fidèles qui en sont la race spirituelle, et les vrais enfants d'Abraham, *qui suivent les vestiges de sa foi*, comme dit saint Paul[3]. Et tout cela ne s'est accompli qu'en Jésus-Christ, par qui seul le Dieu véritable, auparavant oublié parmi tous les peuples du monde, sans que personne le servît, si ce n'étaient les seuls enfants d'Abraham, a été prêché aux Gentils, qu'il a ramenés à lui après tant de siècles.

C'est pourquoi, dans tous les prophètes, la vocation des Gentils est toujours marquée comme le propre caractère du Christ qui devait venir pour sanctifier tous les peuples; et voilà cette promesse faite à Abraham, qui fait tout le fondement de notre salut.

Entrons donc dans cette divine alliance faite avec Abraham, Isaac et Jacob; et soyons les véritables enfants de la promesse. Entendons toute la force de cette parole : *Être enfants de la promesse, c'est être les enfants promis à Abraham.* Dieu nous a promis à ce patriarche : s'il nous a promis, il nous a donnés : s'il nous a promis, il nous a faits; car, comme dit l'apôtre saint Paul : *Il est puissant pour faire ce qu'il a promis :* non pour le prédire, mais pour l'accomplir, pour le faire. Nous sommes donc la race qu'il a faite d'une manière particulière : enfants de promesse, enfants de grâce, enfants de bénédiction, peuple nouveau et particulier que Dieu a créé pour le servir : non pour porter seulement son nom, mais pour être un vrai peuple, agréable à Dieu, sectateur des bonnes œuvres; et comme enfants de miséricorde, choisis et bien-aimés, aimant Dieu de tout notre cœur, et notre prochain comme nous-mêmes, et étendant notre amour à toutes les nations et à tous les peuples, comme à ceux qui sont comme nous dans la destination de Dieu *enfants d'Abraham et héritiers des promesses*[4]. Voilà les richesses qui sont renfermées dans ce peu de mots : *En toi, dans un de ta race, seront bénies toutes les nations de la terre.*

IXe ÉLÉVATION.

La circoncision.

On ne peut nier que la circoncision donnée à Abraham ne soit une grande grâce[5], puisque c'est, comme dit saint Paul, *le sceau de la justice*[6] dans ce patriarche, le gage, et le sacrement de l'alliance de Dieu avec lui et toute sa race. Mais regardons toutefois ce que c'est que cette circoncision. C'est après tout une flétrissure, une marque dans la chair, telle qu'on la ferait à des esclaves. On ne marque pas ses enfants sur leur corps : on n'y marque que les esclaves, comme une espèce d'animaux nés pour servir. *Vous porterez mon alliance dans votre chair*, disait Dieu à Abraham[1]. Écoutons : *dans votre chair :* c'est une marque servile et charnelle, plus capable de faire un peuple d'esclaves que de faire un peuple d'enfants, ou, pour parler plus simplement, une famille. Sans doute Dieu destinait le genre humain à une plus haute alliance : et c'est pourquoi aussi il la commence avec Abraham avant la circoncision, quand il le tire de sa terre, et qu'il lui fait ses promesses : Abraham encore *incirconcis crut, et il lui fut imputé à justice*[2]. *Il n'était pas* encore circoncis, et cependant il *crut à Dieu*, et il fut justifié par cette foi, et la circoncision lui fut donnée *comme le sceau de la justice de la foi qu'il avait reçue incirconcis*[3]. Les enfants de la promesse lui sont aussi donnés en cet état : *Je multiplierai ta postérité : en toi seront bénies toutes les nations*, ou si l'on veut, *toutes les familles de la terre*[4], en prenant les nations pour des familles, puisqu'elles ne sont en effet que la propagation d'un même sang. Nous voilà donc tous ensemble, et tant que nous sommes de fidèles, bénis dans Abraham incirconcis. Pourquoi, sinon pour montrer qu'Abraham justifié avant sa circoncision *est le père* dans ce même état *de tous ceux qui chercheront*, comme dit saint Paul[5], *dans notre père Abraham les vestiges de la foi qui l'a justifié, lorsqu'il était encore incirconcis? vestigia fidei, quæ est in præputio patris nostri Abrahæ*, comme raisonne l'apôtre.

Mais dans l'établissement de la circoncision, que veut dire cette parole : *Si un enfant n'est pas circoncis au huitième jour, son âme périra, et sera effacée du milieu de son peuple*[6] ? Qu'a fait cet enfant de huit jours? et périrait-il sous Dieu juste, si son âme était innocente? Race damnée et maudite, nous ne saurions recevoir aucune grâce du ciel, ni aucune espérance du salut, qui ne marque et ne présuppose notre perte. Nous recevons maintenant une meilleure et plus sainte circoncision, nous qui sommes régénérés par le baptême. Mais la promesse est accompagnée de malédiction contre ceux qui n'en seront point participants. *Si un homme ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu*[7]. Confessons donc humblement que nous en étions naturellement exclus, et qu'il n'y a que la grâce qui nous y rétablisse. Reconnaissons notre perte, si nous voulons avoir part à la bénédiction du fils d'Abraham. Soyons, comme dit saint Paul[8], *la véritable circoncision, en servant Dieu selon l'esprit;* et en retranchant non *la chair,* mais les cupidités charnelles, c'est-à-dire

[1] *Gal.* III, 16. — [2] *Exod.* III, 6. — [3] *Rom.* IV, 12. — [4] *Gal.* III, 29. — [5] *Rom.* III, 2. — [6] *Ibid.* IV, 11.

[1] *Gen.* XVII, 13. — [2] *Ibid.* XV, 6. — [3] *Rom.* IV, 11. — [4] *Gen.* XII, 3. — [5] *Rom.* IV, 10, 11, 12. — [6] *Gen.* XVII, 14. — [7] *Joan.* III, 5. — [8] *Philipp.* III, 2, 3.

la sensualité, en quelque endroit de notre âme et de notre corps qu'elle se rassemble. Car il nous est défendu *de vivre selon la chair. En la suivant, nous mourrons; mais si nous en mortifions les désirs et les actes, nous vivrons*[1]. Il faut donc non pas seulement les retrancher, mais les arracher, et les déraciner à fond autant qu'il nous est possible : autrement, avec un cœur partagé entre les sens et l'esprit, nous ne pouvons aimer Dieu *de toute notre puissance, de toute notre pensée, de tout notre cœur*[2].

Xe ÉLÉVATION.

La victoire d'Adam, et le sacrifice de Melchisédech.

La figure de notre baptême a été donnée à Abraham : n'aura-t-il point celle de notre sacrifice? Il revient victorieux d'une bataille, où il a défait quatre grands rois qui avaient enlevé Lot et tout son bien[3]; et au retour du combat il trouve Melchisédech, dont l'Écriture, contre sa coutume, n'explique point l'*origine*, ni *la naissance*, ni *la mort : sans père et sans mère, et rendu semblable au fils de Dieu*[4], qui est sans mère dans le ciel, et sans père sur la terre : sans naître ni sans mourir, il paraît éternel comme Jésus-Christ; il est roi et pontife tout ensemble du Dieu très-haut, en figure du sacerdoce royal de la nouvelle alliance : son nom est Melchisédech, *roi de justice :* il est *roi de Salem, c'est-à-dire roi de paix :* et ce sont des titres de Jésus-Christ. Abraham lui paye la dîme de toute sa dépouille, et il reconnaît l'éminence de son sacerdoce : lui qui portait en lui-même Lévi et Aaron qui devaient sortir de son sang, il humilie devant ce grand sacrificateur le sacerdoce de la loi; et toute la race de Lévi, où celle d'Aaron était renfermée, paye la dîme en Abraham à cet admirable pontife. Abraham, qui se fait bénir par ses mains, se montre par là son inférieur : car *c'est une vérité sans contestation, que le moindre est béni par le supérieur*[5], et lui soumet en même temps tout le sacerdoce de la loi.

Mais quelle est la simplicité du sacrifice de ce pontife! *Du pain et du vin font son oblation*[6] : matières pures et sans aucun sang, dans lesquelles Jésus-Christ devait cacher la chair et le sang de son nouveau sacrifice. Abraham y participe avant que d'être Abraham, et sans être encore circoncis. Ainsi c'est le sacrifice du peuple non circoncis, dont l'excellence est plus grande que des sacrifices de la circoncision. Allons donc avec la foi d'Abraham à ce nouveau sacrifice qu'Abraham a vu en esprit, et dont il s'est réjoui : comme *il s'est réjoui de voir le Sauveur*[7] qui devait naître de sa race.

Mais n'est-ce point là une vérité contraire à celle qu'on vient de voir? Si Jésus-Christ sort d'Abraham comme Lévi, il était en lui lorsqu'il s'humilia devant Melchisédech, et il lui soumet Jésus-Christ même. Ce serait le soumettre à sa figure, à celui qui n'est que pour lui, et dont tout l'honneur est d'en être l'image. Mais de plus, qui ne sait que Jésus-Christ n'est pas dans Abraham, comme les autres? Fils d'une vierge, et conçu du Saint-Esprit, quoique d'un côté il sorte véritablement d'Abraham, de l'autre il est au-dessus des enfantements ordinaires, et, seul au-dessus de tous les hommes, il n'est soumis qu'à Dieu seul.

Mettons-nous tous en Abraham : soumettons-nous avec lui au véritable Melchisédech, au véritable roi de justice et de paix, au *véritable pontife, selon l'ordre de Melchisédech*[1], qui a été nommé tel par celui qui *l'a engendré de toute éternité.* Désirons avec ardeur de participer à son sacrifice, offrons-nous en lui dans ce pain et dans ce vin de son oblation, dont, sans rien changer au dehors, il fait sa chair et son sang. Simples, humbles, obéissants, purs et chastes, mangeons en simplicité ce *pain* des anges, *des élus ;* et enivrons-nous *de ce vin qui produit les vierges*[2].

XIe ÉLÉVATION.

La terre promise.

La terre de Chanaan, promise à Abraham[3], n'était pas un digne objet de son attente, ni une digne récompense de sa foi. Aussi Dieu le tient-il dans ce pays-là comme un étranger, sans *qu'il y eût un pied de terre, toujours sous des tentes*[4], et sans aucune demeure fixe[5]. Ainsi vécurent les autres patriarches, ses enfants, *en se confessant étrangers et voyageurs sur la terre, et soupirant sans cesse après leur patrie. Mais si c'eût été une patrie* mortelle, *ils eussent songé à y retourner,* et y établir leur domicile : *mais* on voit qu'*ils avaient toujours dans l'esprit le ciel,* où tendait leur pèlerinage : *et Dieu,* qui les y avait appelés, *se disait leur Dieu, parce qu'il leur avait destiné une cité* permanente[6], non point sur la terre, mais dans le siècle futur. La terre que Dieu leur promit en figure de ce céleste héritage, fut promise à Abraham avant la circoncision : par conséquent ce n'est point la terre que les Juifs charnels occupèrent, mais une autre qui était marquée pour tous les peuples du monde.

Marchons donc dans un esprit de pélerinage dans la terre où nous habitons. Notre cœur se prend aisément à tout ce qu'il voit : mais dès que nous sentons qu'il commence à s'attacher et comme à s'établir quelque part, passons outre, *car nous n'avons point en ce lieu de cité permanente, mais nous en cherchons une à venir.... dont Dieu est le fondateur et l'architecte*[7]. Il n'y a point ici d'appui ni de fondement, ni d'établissement pour nous. *Le temps est court,* dit saint Paul : *il ne nous reste plus autre chose à faire, sinon à ceux qui vivent dans le mariage, d'y vivre comme n'y vivant pas*[8], et de n'être point attachés à une femme, encore quelle nous soit chère : c'est par les personnes chéries que doit commencer le détachement. *Que ceux*

[1] *Rom.* VIII, 4, 12, 13. — [2] *Luc.* X, 27. — [3] *Gen.* XIV, 14, 15 *et seq.* — [4] *Heb.* VII, 1, 2, 3 *et seqq.* — [5] *Heb.* VII, 7. — [6] *Gen.* XIV, 18. — [7] *Joan.* VIII, 56.

[1] *Ps.* CIX, 3, 4. — [2] *Zach.* IX, 17. — [3] *Gen.* XII, 7. — [4] *Act.* VII, 5. — [5] *Heb.* XI, 9. — [6] *Heb.* XI, 13, 14, 15, 16. — [7] *Hebr.* XIII, 14. XI, 10. — [8] *I. Cor.* VII, 29.

qui pleurent vivent aussi *comme ne pleurant pas ; et ceux qui se rejouissent, comme ne se réjouissant pas* [1] : car ni la douleur, ni la joie n'ont rien de fixe sur la terre. De même, *que ceux qui achètent* ne croient pas avoir acquis la possession d'une chose, sous prétexte qu'ils en auront fait une acquisition légitime ; *qu'ils soient comme n'ayant point acheté ;* car on ne possède rien, et ce mot de possession n'a rien de solide. Enfin, *que ceux qui usent de ce monde et de ses biens, soient comme n'en usant pas, parce que la figure de ce monde passe* [2]. Premièrement le monde, pour ainsi parler, n'est rien de réel ; c'est une figure creuse ; et secondement c'est une figure qui passe, une ombre qui se dissipe. Je ne courrai plus après vous, honneurs fugitifs, biens que je vais perdre, plaisirs où il n'y a que de l'illusion. *Vanité des vanités, et tout est vanité.... Craignez Dieu, et observez ses commandements ; car c'est là tout l'homme* [3].

XIIe ÉLÉVATION.

Le sabbat.

Après le péché, il ne devait plus y avoir de sabbat, ni de jour de repos pour l'homme : nuit et jour, hiver et été, dans la semaille et dans la moisson, dans le chaud et dans le froid, il devait être accablé de travail. Cependant Dieu laissa au genre humain l'observance du sabbat établi dès l'origine du monde, en mémoire de la création de l'univers : et nous le voyons observé à l'occasion de la manne [4], comme une chose connue du peuple avant que la loi fût donnée, où l'observance en est instituée plus expressément. Car dès lors on connaissait la distinction du jour, ou les semaines établies : le sixième jour était marqué ; le septième l'était aussi comme le jour du repos : et tout cela paraît comme une pratique connue, et non pas nouvellement établie : ce qui montre qu'elle venait de plus haut, et dès l'origine du monde. Dieu donc eut pitié dès lors du genre humain, et en lui donnant un jour de relâche, il montre en quelque façon que, touché de compassion, il modérait la sentence du perpétuel travail qu'il nous avait imposé.

Mais il ne faut pas se persuader que ce soit là tout le mystère du sabbat : Dieu y figurait le repos futur qu'il préparait dans le ciel à ses serviteurs. Car, comme Dieu, qui n'a point besoin de repos, avait voulu néanmoins célébrer lui-même un repos mystérieux au septième jour ; il est clair qu'il le faisait de la sorte pour annoncer de même à ses serviteurs, qu'un jour, et dans un repos éternel, il ferait cesser tous les ouvrages.

C'est la doctrine de saint Paul, qui nous fait voir dans l'ancien peuple, et dès l'origine du monde, dans une excellente figure, la promesse d'un bienheureux repos [5]. L'apôtre appelle David en confirmation de cette vérité, lorsqu'il remarque que ce grand prophète promet aux enfants de Dieu un nouveau repos, où *Dieu jure que les rebelles n'entreront pas* [1] : *Si introibunt in requiem meam :* et en même temps un jour d'épreuve où nous apprendrons à obéir à sa voix, selon ce qui est dit dans le même psaume : *Aujourd'hui, si vous écoutez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs* [2] : autrement il n'y aura point de repos pour vous. Voilà donc deux jours mystérieusement marqués par le Seigneur, l'un pour obéir à sa voix, et l'autre pour se reposer éternellement avec lui : et c'est là *le* vrai *sabbat*, et le vrai repos qui *est laissé au peuple de Dieu* [3].

Célébrons donc en foi et en espérance le jour du repos. Remontons à l'origine du monde, et aux anciens hommes qui le célébraient en mémoire de la création. Et encore que dorénavant, et dans la nouvelle alliance, ce jour soit changé, parce qu'il y faut célébrer avec la résurrection de notre Seigneur, et dans le renouvellement du genre humain, une création plus excellente que la première, apprenons que ce repos n'en est que plus saint. Car nous y voyons le vrai repos de notre Seigneur ressuscité, qui est entré dans sa gloire par les travaux de sa vie et de sa douloureuse passion, et en même temps le nôtre, par la vertu de sa vivifiante résurrection, où nos corps seront conformés au sien glorieux. Passons donc en espérance et en paix les jours du travail : souffrons et travaillons avec Jésus-Christ, pour régner aussi avec lui, et nous asseoir dans son trône, où il nous appelle. *Ces jours de travaux sont courts ; et la gloire* qui nous en revient *sera éternelle* [4]. Nous pouvons même par avance goûter ce repos par le moyen de l'espérance : *laquelle*, dit saint Paul [5], *sert à notre âme*, et à notre foi, *comme d'une ancre ferme et assurée*. Et de même qu'au milieu des eaux et dans la navigation, l'ancre soutient un vaisseau, et lui fait trouver une espèce de sûreté et de port : ainsi parmi les agitations de cette vie, *assurés sur la promesse de Dieu confirmée par son inviolable serment* [6], nous goûtons le vrai repos de nos âmes. Soutenons donc avec foi et avec courage les troubles de cette vie : jouissons, en espérance du sacré repos qui nous attend : reposons-nous cependant en la sainte volonté de Dieu, et, attachés à ce rocher immuable, disons hardiment avec saint Paul [7] : *Qui pourra nous séparer de l'amour de Jésus-Christ? .... Je suis assuré*, avec sa grâce, *que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les futures, ni la violence, ni tout ce qu'il y a, ou de plus haut dans les cieux, ou de plus profond dans les enfers, ni aucune autre créature quelle qu'elle soit, ne sera capable de nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ notre Seigneur*.

N'est-ce pas là le repos que le même apôtre nous a promis ; et ne le goûtons-nous pas dès cette vie ? Livrons-nous à Dieu en Jésus-Christ ; et par une sainte soumission à celui qui seul nous peut tirer de tous nos maux, vivons en paix et en joie par le Saint-Esprit.

[1] *I. Cor.* VII, 30. — [2] *Ibid.* 31. — [3] *Eccle.* XII, 8, 13. — [4] *Exod.* XVI, 23, 26. — [5] *Heb.* III et IV.

[1] *Hebr.* IV, 3, 7. *Ps.* XCIV, 11. — [2] *Ibid.* 8. — [3] *Ibid.* IV, 9. — [4] *II. Cor.* IV, 17, *etc.* — [5] *Heb.* VI, 19. — [6] *Ibid.* VI, 17. — [7] *Rom.* VIII, 35, 36, 39.

IXe SEMAINE.

ÉLÉVATIONS SUR LA LOI ET LES PROPHÉTIES QUI PROMETTENT LE LIBÉRATEUR, ET LUI PRÉPARENT LA VOIE.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Le peuple captif : Moïse lui est montré comme son libérateur.

Avant que le peuple saint fût introduit à la terre promise, il fallait qu'il éprouvât un long exil, une longue captivité, une longue persécution, en figure de la sainte Église, qui est le vrai peuple et le vrai Israël de Dieu, qui ne peut être introduit à la céleste patrie que par la persécution, la captivité, et les larmes de l'exil.

L'Église, dans sa plus profonde paix, n'est guère sans son Pharaon, du moins en quelques endroits. Il vient quelque *nouveau roi sur la terre, qui ne connaît point Joseph* [1], ni les gens pieux : et en général il est vrai, comme dit saint Paul, que *tous ceux qui veulent vivre pieusement en Jésus-Christ doivent souffrir persécution* [2], en quelque sorte que ce soit; et, comme dit saint Augustin, que *celui qui n'aura point gémi comme voyageur et étranger, n'entrera pas dans la joie des citoyens.*

Il y a deux sortes de persécutions : l'une est ouverte et déclarée, quand on attaque ouvertement la religion : l'autre, cachée et artificieuse, comme celle de ce Pharaon, qui, jaloux de l'abondance du peuple de Dieu, en inspirait la haine à ses sujets, et cherchait des moyens secrets de le détruire : *Venez*, dit-il, *opprimons-le sagement* [3], c'est-à-dire secrètement et finement. On ne forçait pas les Israélites à quitter leur religion, ni à sacrifier aux dieux étrangers : on les laissait vivre, et on ne leur ôtait pas absolument ce qui était nécessaire; mais on leur rendait la vie insupportable, en les accablant de travaux, et leur proposant des gouverneurs qui les opprimaient. On en vint à la fin pourtant à la persécution à découvert, et *on condamna leurs enfants mâles à être noyés dans le Nil* [4] : ce qui signifie en figure qu'on ne laisse rien de fort ni de vigoureux à un peuple qui n'a rien de libre, et dont on abat le courage en le faisant languir dans l'oppression.

Malgré cette oppression, Dieu ne laisse pas de conserver les gens vertueux dans son peuple, comme il fit les mâles parmi les Israélites : et, contre toute espérance, il leur naît même des libérateurs du sein des eaux, où ils devaient être noyés, à l'exemple de Moïse; de sorte qu'ils ne doivent jamais perdre l'espérance.

[1] *Exod.* I, 8. — [2] *II. Tim.* III, 12. — [3] *Exod.* 10, 11 *et seq.* — [4] *Ibid.* 22.

IIe ÉLÉVATION.

Deux moyens avec lesquels Moïse est montré au peuple.

La première chose que Dieu fit pour faire connaître à son peuple qu'il leur préparait un libérateur en la personne de Moïse, fut en permettant qu'il fût exposé au même supplice que les autres, et comme eux jeté dans le Nil pour y périr [1] : il en fut néanmoins délivré comme Jonas, qui sortit des abîmes de la mer, et du ventre de la baleine qui l'avait englouti; et comme le Fils de Dieu, dont la résurrection ne put pas être empêchée par la profondeur du sépulcre, ni par les horreurs de la mort.

Dieu fait une seconde chose dans Moïse. Après lui avoir inspiré de quitter la cour de Pharaon et de la princesse sa fille, qui l'élevait comme son enfant dans les espérances du monde : *Quand Moïse fut crû*, dit l'Écriture [2], *il alla s'unir à ses frères;* c'est-à-dire, selon le Commentaire de saint Paul [3], qu'*étant devenu grand, il nia qu'il fût le fils de la fille de Pharaon; aimant mieux être affligé avec le peuple de Dieu, que de goûter le plaisir temporel et passager du péché; et, trouvant de plus précieuses richesses dans l'ignominie de Jésus-Christ que dans les trésors de l'Égypte...., il abandonna l'Égypte avec foi, sans craindre la haine du roi* mortel, qui, au lieu d'être son père, comme auparavant, *ne songeait plus qu'à le faire mourir* [4]. Il prit en main la défense des Israélites par un instinct divin; il les vengea d'un Égyptien qui les maltraitait : et, comme remarque saint Étienne : *il crut que ses frères entendraient que Dieu les devait sauver par sa main; mais ils ne l'entendirent pas* [5] : et il fallait, pour les sauver, qu'il en souffrît les contradictions, qui allèrent si avant, qu'elles le forcèrent à prendre la fuite. Ainsi la persécution vint de ceux qu'il devait sauver; et Dieu par ce moyen le montra au peuple comme leur sauveur, et l'image de Jésus-Christ.

Pasteurs, conducteurs des âmes, qui que vous soyez, ne croyez pas les sauver sans qu'il vous en coûte : admirez en Moïse les persécutions de Jésus, et buvez le calice de sa passion.

IIIe ÉLÉVATION.

Moïse figure de la divinité de Jésus-Christ

Le Seigneur dit à Moïse : Je t'ai fait le Dieu de Pharaon, et Aaron sera ton prophète [6]. Le sauveur du peuple fidèle devait être un Dieu : Dieu même lui en donne le nom en singulier, ce qui n'a que cet

[1] *Exod.* II, 3 *et seq.* — [2] *Ibid.* 11. — [3] *Heb.* XI, 24, 25, 26, 27. — [4] *Exod.* II, 15. — [5] *Act.* VII, 25. — [6] *Ex.* VII, 1.

exemple. Il dit ailleurs : *Vous êtes des Dieux* [1] : ici, *Je t'ai fait* un *Dieu*. Une marque de divinité, c'est d'avoir des prophètes, qui pour cela sont appelés les prophètes du Seigneur : Aaron est le prophète de Moïse. Moïse est revêtu de la toute-puissance de Dieu : il a en main la foudre, c'est-à-dire cette baguette toute-puissante qui frappe les fleuves, et en change les eaux en sang : qui les frappe de nouveau, et les fait retourner à leur nature : qu'il étend vers le ciel, et répand partout des ténèbres épaisses et palpables; mais qui, comme un autre Dieu, les sépare d'avec la lumière, puisque le peuple juif demeure éclairé, pendant que les Égyptiens, enveloppés d'une ombre affreuse et profonde, ne sauraient faire un pas. Cette puissante baguette fait bouillonner des grenouilles et des sauterelles; change en mouches insupportables toute la poussière de la terre; envoie une peste inévitable sur les animaux de l'Égypte, et opère les autres prodiges qui sont écrits dans l'Exode [2].

Voilà donc Moïse comme un Dieu qui fait ce qu'il veut dans le ciel et dans la terre, et tient toute la nature en sa puissance. Il est vrai que Dieu limite son pouvoir : *Je t'ai fait*, dit-il, *le Dieu de Pharaon;* ce n'est pas un Dieu absolument, mais le Dieu de Pharaon; c'est sur Pharaon et sur son royaume que tu pourras exercer cette puissance divine. Il n'en est pas ainsi du Sauveur du nouveau peuple, qui est appelé absolument *Dieu; par qui tout a été fait* [3]; qui est appelé *au-dessus de tout Dieu béni aux siècles des siècles* [4]; et ainsi du reste. Mais aussi ne fallait-il pas que le serviteur fût égal au maître? *Moïse était*, dit saint Paul [5], *comme un fidèle serviteur dans la maison de Dieu; mais Jésus était comme le fils dans sa propre maison, qui est nous.*

Mais s'il y a eu dans Moïse, qui devait sauver le peuple fidèle, une lumière si manifeste de la divinité, et une si haute participation du titre de Dieu; faut-il s'étonner si la substance et *la plénitude de la divinité habite corporellement en Jésus-Christ* [6], qui en nous sauvant du péché devait nous sauver de tout mal? Pour achever la figure, Moïse, qui était le Dieu de Pharaon, en était en même temps le médiateur. Pharaon lui disait : *Priez pour moi* [7]. Et à la prière de Moïse, Dieu détournait ses fléaux, et faisait cesser les plaies de l'Égypte. Ainsi Jésus, qui est *notre Dieu*, est en même temps *notre médiateur* [8], notre intercesseur tout-puissant, à qui Dieu ne refuse rien : *et il n'y a point d'autre nom par lequel nous devions être sauvés* [9]. Mettons donc notre confiance en Jésus, qui est tout ensemble et Dieu et médiateur, d'autant plus grand, et au-dessus de Moïse, que Moïse n'est Dieu que pour envoyer des plaies temporelles; et qu'il n'est médiateur que pour les détourner : mais *Jésus passe en bienfaisant et guérissant tous les malades* [10]. Il ne déploie sa puissance que pour montrer ses bontés : et les plaies qu'il détourne de nous sont les plaies de l'esprit. Mettons-nous entre ses mains salutaires; il ne demande autre chose, sinon qu'on le laisse faire : dès lors il nous sauvera, et *le salut est son œuvre* [1].

[1] *Ps.* LXXXI, 6. — [2] *Exod.* IV, V, VI, VII *et seq.* — [3] *Joan.* I, 3. — [4] *Rom.* IX, 5. — [5] *Heb.* III, 5, 6. — [6] *Coloss.* II, 9. — [7] *Exod.* VIII, 8. — [8] *I. Tim.* II, 5. *Heb.* IX, 13, 24. — [9] *Act.* IV, 12. — [10] *Ibid.* X, 38.

IVe ÉLÉVATION.

La Pâque, et la délivrance du peuple.

Dieu établit en même temps deux monuments immortels de la délivrance de son peuple, dont l'un fut la cérémonie de la Pâque, et l'autre la sanctification des premiers-nés qu'il voulut qu'on lui consacrât [2].

C'est qu'il devait envoyer la nuit son ange exterminateur, qui devait remplir toutes *les familles* des Égyptiens de carnage et de deuil, *en frappant de mort tous les premiers-nés, depuis celui du roi qui était assis sur le trône, jusqu'à* celui de l'esclave enfermé dans une prison, *et de tous les animaux* [3]. Après cette dernière plaie, les Égyptiens, qui craignirent leur dernière désolation, n'attendirent plus les prières des Israélites, mais les contraignirent à sortir. Pendant cette désolation des familles égyptiennes, auxquelles l'ange vengeur coupait la tête comme d'un seul coup, les Israélites furent conservés, mais par le sang de l'agneau pascal. *Prenez*, dit le Seigneur [4], *un agneau qui soit sans tache*, en figure de la justice parfaite de Jésus. Il faut que, comme Jésus, cet agneau soit immolé, soit mangé : *Trempez un bouquet d'hysope dans le sang de cet agneau* immolé : *frottez-en les poteaux et le chapiteau avec le seuil de vos portes. Le Seigneur passera la nuit pour exterminer les Égyptiens; mais il passera outre, quand il verra à la porte des maisons la marque du sang.* Dieu n'avait pas besoin de cette marque sensible, pour discerner les victimes de sa colère : *elle n'était* pas pour lui, mais pour nous : et il voulait nous marquer que le sang du véritable agneau sans tache serait le caractère sacré qui ferait la séparation entre les enfants de l'Égypte, à qui Dieu devait donner la mort, et les enfants d'Israël, à qui il devait sauver la vie.

Portons sur nos corps, avec saint Paul, la mortification de Jésus [5], et l'impression de son sang, si nous voulons que la colère divine nous épargne. Tout est prophétique et mystérieux dans l'agneau pascal. On n'en doit point briser les os, en figure de Jésus-Christ, dont les os furent épargnés sur la croix, pendant qu'on les cassait à ceux qu'on avait crucifiés avec lui. Il le faut manger en habit de voyageur, comme gens qui passent, qui ne s'arrêtent à rien, toujours prêts à partir au premier ordre : c'est la posture et l'état du disciple de Jésus; de celui qui mange sa chair; qui se nourrit de sa substance; dont il est la vie, et selon le corps et selon l'esprit. *Mangez-le vite, car c'est la vic-*

[1] *Ps.* III, 9. — [2] *Ex.* XII et XIII. — [3] *Ibid.* XII, 29. — [4] *Ibid.* 5, 7 *et seq.* — [5] *II. Cor.* IV, 10.

time du passage du Seigneur [1] ; il ne doit y avoir rien de lent ni de paresseux dans ceux qui se nourrissent de la viande que Jésus nous a donnée. Il en faut dévorer la tête, les pieds et les intestins : il n'en faut rien laisser ; tout y est bon et succulent ; et non-seulement la tête et les intestins, qui signifient ce qu'il y a en Jésus de plus intérieur et de plus sublime, mais encore les pieds, c'est-à-dire ce qui paraît de plus bas et de plus infirme, ses souffrances, ses tristesses, ses frayeurs, les troubles de sa sainte âme, sa sueur de sang, son agonie : car tout cela lui est arrivé pour notre salut et pour notre exemple. N'ayez donc aucun doute sur sa faiblesse, ne rougissez d'aucune de ses humiliations : une ferme et vive foi dévore tout. Au reste, n'y cherchez point des douceurs sensibles ; cet agneau doit être mangé avec des herbes amères et sauvages, avec un dégoût du monde et de ses plaisirs ; et même, si Dieu le veut, sans ce goût sensible de dévotion, qui est encore impur et charnel. Tel est le mystère de la Pâque.

Faites encore, en mémoire de votre éternelle délivrance, une autre sainte cérémonie : *consacrez au Seigneur vos premiers-nés* [2], qu'il vous a sauvés. Offrez-lui les vœux, les prémices de votre jeunesse ; chaque jour vos premiers désirs et vos premières pensées : car c'est lui qui les préserve de la corruption, et qui les conserve pures et entières. N'attendez pas à la fin de l'âge, ni de la force, pour lui offrir de malheureux restes de votre vie, et les fruits d'une pénitence stérile et tardive. C'est ce que demande le Seigneur : l'Éternel, le Tout-Puissant ne veut rien de faible, ni de vieux.

Ve ÉLÉVATION.

La mer Rouge.

Le passage de la mer Rouge[3] nous fait voir des oppositions à notre salut, qui ne peuvent être vaincues que par des miracles. On passerait aussitôt la mer à pieds secs, qu'on surmonterait ses mauvais désirs et son amour-propre : mer orageuse et profonde, où il y a autant de gouffres que de passions, qui ne disent jamais : *C'est assez* [4]. L'Égyptien périt où l'Israélite se sauve. L'Évangile est *aux uns une odeur de vie à vie, et aux autres une odeur de mort à mort* [5]. L'Église se sauve à travers la mer Rouge, quand elle arrive à la paix par les persécutions, qui, loin de l'abattre, l'affermissent. Les méchants périssent sous les châtiments de Dieu, et les bons s'y épurent, comme dit saint Paul : pour les saints, la mer Rouge est un baptême ; pour les méchants, la mer Rouge est un abîme et un sépulcre.

Délivrés des maux de cette vie, et passés comme à travers d'une mer immense à la céleste patrie, nous chanterons avec les saints le *cantique de Moïse, serviteur de Dieu* [6] ; c'est-à-dire le cantique de la délivrance, semblable à celui que Moïse et tout

[1] *Exod.* XII, 11. — [2] *Ib.* XIII, 2. — [3] *Ibid.* XIV, 21, 22, 23. — [4] *Prov.* XXX, 15, 16. — [5] *II. Cor.* II, 16. — [6] *Apoc.* XV, 3.

Israël chantèrent après le passage de la mer Rouge [1] ; *et le cantique de l'agneau* qui nous a sauvés par son sang, *en disant*, comme il est écrit dans l'Apocalypse [2] : *Vos œuvres sont grandes et admirables, Seigneur Dieu tout-puissant, vos voies sont justes et véritables, Roi des siècles. Qui ne vous craindra, Seigneur, et qui ne glorifiera votre nom? parce que vous êtes le seul saint et le seul miséricordieux : toutes les nations viendront, et vous rendront leurs adorations, parce que vos jugements sont manifestés* dans la paix de votre Église, dans la punition exemplaire des tyrans ses ennemis, dans le salut de vos saints.

VIe ÉLÉVATION.

Le désert : durant le cours de cette vie on va de péril en péril, et de mal en mal.

En sortant de la mer Rouge, le peuple entra dans un désert affreux [3], qui représente tout l'état de cette vie, où il n'y a ni nourriture, ni rafraîchissement, ni route assurée ; dans un sable immense, aride et brûlant, dont l'ardente sécheresse produit des serpents, qui tuent les malheureux voyageurs par des morsures mortelles. Tout cela se trouve dans cette vie : on y meurt de faim et de soif, parce qu'il n'y a rien ici-bas qui nous sustente et nous rassasie : on s'y perd, on s'y déroute ; comme dans une plaine vaste et inhabitée, où il n'y a ni vallon ni coteau, et où les pas des hommes n'ont point marqué de sentier. Ainsi, dans notre ignorance, nous allons errants en cette vie, sans rien avoir qui guide nos pas : nous y entrons sans expérience, et nous ne sentons notre égarement que lorsque, entièrement déroutés, nous ne savons plus par où nous redresser ; nous tombons dans le pays *des serpents brûlants* [4], comme les appelle Moïse ; c'est-à-dire dans nos brûlantes cupidités, dont le venin est un feu qui se glisse de veine en veine, et nous consume.

A ces quatre maux du désert, Dieu a opposé quatre remèdes. Il oppose la manne [5], à la faim ; l'eau découlée de la pierre [6], à la soif ; aux erreurs durant le voyage, la colonne de nuée, lumineuse pendant la nuit [7] ; et aux serpents brûlants, le serpent d'airain [8] : toutes choses qui nous figurent Jésus.

Nous nous trouvons comme le prodigue dans une région où nous périssons faute de nourriture : les viandes de ce pays n'ont rien de solide [9]. Dieu nous envoie la manne, qui est Jésus-Christ qui nous *donne la manne cachée.... que personne ne connaît que celui qui en goûte* [10]. La manne cachée sont les consolations spirituelles ; la manne cachée, c'est la vérité ; la manne cachée, c'est le sacré corps de Jésus. Cette divine nourriture paraît *mince et légère* [11] à ceux qui n'ont pas la foi, et à qui rien ne paraît solide que ce qui est palpable, sensible et corporel ; en sorte qu'ils croient ne rien

[1] *Exod.* XV, 1. — [2] *Apoc.* XV, 3. — [3] *Ex.* XV, 22. — [4] *Num.* XXI, 6. — [5] *Ex.* XVI, 14, 15, 16. — [6] *Num.* XX, 10, 11, 12. — [7] *Ex.* XIII, 21, 22. — [8] *Num.* XXI, 6, 8, 9. — [9] *Ex.* XVI, 3, 14, 15. — [10] *Apoc.* II, 17. — [11] *Num.* XXI, 5.

avoir quand ils ne voient devant eux que les biens spirituels et invisibles : mais pour ceux qui ont le goût de la vérité, cette nourriture leur paraît la seule solide et substantielle : c'est *le pain du ciel*[1], *le pain dont se nourrissent les anges*[2] : *pain céleste*, qui n'est autre chose que Jésus-Christ qui est le Verbe du Père, sa raison, sa vérité, sa sagesse.

Outre la faim, nous avons la soif : et quoique, par rapport à l'esprit, la faim et la soif, qui ne sont autre chose que l'amour de la justice, semblent n'être qu'une même disposition, on y peut pourtant faire quelque distinction de la nourriture solide qui nous sustente, et de la liquide qui nous rafraîchit, et tempère nos désirs ardents. Quoi qu'il en soit, nous trouvons ce doux rafraîchissement en Jésus-Christ, qui promet à la Samaritaine *une fontaine jaillissante à la vie éternelle*[3], et à tout le peuple, *des sources*, ou plutôt *des fleuves d'eau vive. Si on les boit, on n'a plus de soif*[4], et tous les désirs sont contents. Ces sources intarissables, c'est la vérité, la félicité, l'amour divin, la vie éternelle qui se commence par la foi, et s'achève par la jouissance. Ces sources sont en Jésus-Christ; ces sources sortent de la pierre, du rocher frappé par la baguette de Moïse, c'est-à-dire d'un cœur sec et dur, touché de l'impulsion de la grâce. En un autre sens, ces sources sortent d'un rocher, qui est un des noms qu'on donne à Dieu, en lui disant : *Mon Dieu, mon rocher, mon soutien, mon refuge*[5], la pierre solide sur laquelle je m'appuie. *Je mettrai dans Sion*, dit le prophète[6], *une pierre inébranlable; et celui qui s'y appuiera par la foi ne sera point ébranlé*. Cette pierre, c'est Jésus-Christ : en s'appuyant sur lui on se soutient : en se heurtant contre lui, en s'opposant à sa volonté, à sa doctrine, à sa grâce, à ses inspirations aussi puissantes que douces, on se rompt, on se met en pièces, on tombe d'une grande chute, et on se brise. De cette pierre qui est Jésus-Christ, sortent les eaux de la grâce, les célestes consolations; et dans un amour chaste et pur, les divins rafraîchissements de la foi et de l'espérance. Moïse ne frappa qu'un seul rocher qui demeurait immobile[7]; mais les ondes qui en découlèrent suivaient partout un peuple qui jamais ne demeurait dans le même lieu. D'où vient cela? C'est, dit saint Paul[8], qu'il y avait *une pierre* invisible *et spirituelle*, dont la corporelle était la figure, qui les suivait, les accompagnait, leur fournissait des eaux en abondance; *et cette pierre* invisible, *c'était Jésus-Christ*. Appuyons-nous sur cette pierre fondamentale, sur ce roc immobile; n'ayons de volonté que la sienne, ni de soutien que ses préceptes : un éternel rafraîchissement suivra notre foi.

Dans nos erreurs, nous avons pour guide cette colonne de lumière, ce Jésus qui dit : *Je suis la lumière du monde; qui me suit ne marche point dans les ténèbres*[9]. Dans toutes nos actions, ayons

[1] *Joan.* VI, 31, 32 *et seq.* — [2] *Ps.* LXXVII, 25. — [3] *Joan.* IV, 13, 14. — [4] *Ibid.* VII, 38. — [5] *Ps.* XVII, 3. — [6] *Is.* XXVIII, 16. *Rom.* IX, 33. — [7] *Exod.* XVII, 6. *Num.* XX, 10, 11. — [8] *I. Cor.* X, 4. — [9] *Joan.* VIII, 12.

toujours Jésus-Christ en vue : songeons tou
à ce qu'il a fait, à ce qu'il a enseigné, à ce
nous enseignerait à chaque pas, s'il était en
au monde pour y être consulté; à ce qu'il ense
à chaque moment par ses inspirations, par de
proches secrets, par les remords de la conscie
par je ne sais quoi qui nous montre secrètemen
voie. Prends garde aux sens trompeurs; ma
dans la voie nouvelle, qui est Jésus-Christ.

Contre les serpents brûlants, Dieu a élevé
le désert le serpent d'airain, qui est Jésus-C
en croix, comme il l'explique lui-même[1]; Jé
Christ, qui se présente à nous *dans la res
blance de la chair de péché*[2]. Qui le regarde
croix pour y croire, pour s'y appuyer, pour l'i
ter et le suivre, ne doit craindre aucune mor
du péché. *Et élevé* de cette sorte, *il tire à lui
le monde*[3]. O Jésus exalté à la croix! tous les
gards sont sur vous : le monde entier met en vo
son espérance, le monde qui croit en vous, et q
vous avez attiré.

Outre la céleste nourriture de la manne,
trouve encore dans le désert une autre sorte
nourriture. Le peuple charnel se dégoûtait d
manne[4], et ne se contentait pas de ce pain
ciel : Dieu pouvait par une juste punition l
soustraire tout aliment, et les laisser dans la fa
mais il a une autre manière de punir les dé
charnels, en y abandonnant ceux qui les suiv
conformément à cette parole : Dieu les *livra
désirs de leurs cœurs*[5], à leur concupiscence d
glée. *Ainsi il fit souffler un vent impétueux,
d'au delà de la mer porta des cailles au dés
et les fit comme pleuvoir dans le camp*[6]. C
Dieu qui envoie les biens temporels comme
autres; car il est l'auteur de tout : mais sou
les biens temporels sont un fléau qu'il envoie d
sa colère. C'est ce qui est écrit de ces cailles, no
riture agréable aux sens, mais dont il est dit :
*chairs en étaient encore dans leurs bouches
entre leurs dents; et voilà que la colère de Dieu
leva contre eux, et frappa le peuple d'une gran
plaie*[7]. Qu'avait-il fait pour être puni de cette s
te? Il n'avait fait que se rassasier d'un bien
Dieu même avait envoyé : mais c'était un de
biens corporels qu'il accorde aux désirs aveug
des hommes charnels, pour les punir. Il punit
suite cette jouissance déréglée; on ne voit de t
côtés que des sépulcres érigés à ceux *qui ont sa
fait leur concupiscence : ils en tirent leur nom,
les appelle *des sépulcres de concupiscence*[8], par
qu'on y a été enterré en punition des concupiscen
ces qu'on avait voulu contenter, en les rassasian
des biens que Dieu donne, à la vérité, aux sen
avides : car tout bien, et petit et grand, et sensib
et spirituel, vient de lui; mais dont il ne veut p
qu'on s'assouvisse.

Ne nous laissons pas repaître à ces biens trom
peurs : vrais en eux-mêmes, bons en eux-même

[1] *Joan.* III, 14. — [2] *Rom.* VIII, 3. — [3] *Joan.* XII, 32. — [4] *E
XVI, 12, 13. *Num.* XI, 4, 5, 6. — [5] *Ps.* LXXX, 13. — [6] *Num
XI, 31, 32. — [7] *Ibid.* XI, 33. — [8] *Ibid.* 34.

puisque tout ce que Dieu fait est vrai et bon; mais trompeurs et empoisonnés par le mauvais usage que nous en faisons. Nourrissons-nous de la manne. Si toutefois il nous arrive de perdre durant quelque temps le goût de cette céleste nourriture (car Dieu le permet souvent pour nous exercer et éprouver notre foi), n'en revenons pourtant pas aux désirs charnels : mais en attendant que Dieu réveille ce goût céleste, demeurons en humilité et en patience.

VIIe ÉLÉVATION.

La loi sur le mont Sinaï.

Quand Dieu voulut donner la loi à Moïse sur le mont de Sinaï, il fit quatre choses importantes. Il descendit au bruit du tonnerre et des trompettes. Toute la montagne parut en feu, et on y vit éclater la flamme dans un tourbillon de fumée. Dieu grava le Décalogue sur deux tables de pierre. Il prononça les autres articles de la loi d'une voix haute et intelligible, qui fut entendue de tout le peuple [1].

Pour publier la loi évangélique, il renouvela ces quatre choses, mais d'une manière bien plus excellente. L'ouvrage commença par *un grand bruit :* mais ce ne fut ni la violence du tonnerre, ni le son aigu des trompettes, comme on l'entend dans un combat : le bruit que Dieu envoya *fut semblable à celui d'un vent impétueux,* qui figurait le Saint-Esprit, et qui, sans être terrible, ni menaçant, *remplit toute la maison* [2], et appela tout Jérusalem au beau spectacle que Dieu allait lui donner. *On vit un feu*, mais pur et sans fumée, qui ne parut pas de loin pour effrayer les disciples, mais dont la flamme innocente, sans les brûler ni entamer leurs cheveux, *se reposa sur leur tête* [3]. Ce feu pénétra le dedans, et par ce moyen la loi de l'Évangile fut doucement imprimée, non pas dans des pierres insensibles, mais dans un cœur composé de chair, et ramolli par la grâce. Il y eut une parole, mais qui se multipliait d'une manière admirable. Au lieu que sur la montagne de Sinaï Dieu ne parla qu'une seule langue, et à un seul peuple : dans la publication évangélique, qui devait réunir en un tous les peuples de l'univers dans la foi de Jésus-Christ et la connaissance de Dieu; dans un seul discours on entendait toutes les langues, et « chaque « peuple entendit la sienne [4]. » Ainsi Jésus établit sa loi bien autrement que Moïse. Croyons, espérons, aimons; et la loi sera dans notre cœur. Préparons-lui des oreilles intérieures, une attention simple, une crainte douce qui se termine en amour.

De dessus du mont Sinaï, Dieu criait : « N'ap- « prochez pas ni hommes, ni animaux; » il y va de la vie : « et tout ce qui approchera mourra de « mort [5]. » Sur la sainte montagne de Sion, Dieu n'approche pas seulement sous la figure d'une flamme lumineuse, mais il entre au dedans du cœur; ce beau feu prend la figure d'une langue; le Saint-Esprit vient parler au cœur des apôtres; et de leur cœur doit sortir la parole qui convertira tout l'univers.

[1] *Ex.* XIX, XX, XXIV, XXXI. — [2] *Act.* II, 1, 2. — [3] *Ibid.* 3. [4] *Act.* II, 4, 5, 6, 7, 8, *etc.* — [5] *Ex.* XIX, 12, 13, 20, 21.

VIIIe ÉLÉVATION.

L'arche d'alliance.

« Il n'y a point de nation qui ait des dieux s'ap- « prochant d'elle, comme notre Dieu s'approche de « nous [1]. Je serai au milieu d'eux, et j'y habiterai, « et je m'y promènerai [2] » allant et venant, pour ainsi dire, et ne les quittant jamais. Ainsi le fruit de notre alliance avec Dieu, et de notre union avec lui, est qu'il soit et qu'il habite au milieu de nous : et j'ajoute qu'il y habite d'une manière sensible. Ainsi habitait-il dans le paradis terrestre, allant et venant, et comme se promenant dans ce saint et délicieux jardin. Ainsi a-t-il paru visiblement à nos pères, Abraham, Isaac, et Jacob; ainsi a-t-il paru à Moïse dans le feu du buisson ardent. Mais depuis qu'il s'est fait un peuple particulier, à qui il a donné une loi et prescrit un culte, sa présence s'est tournée en chose ordinaire, dont il a établi la marque sensible et perpétuelle dans l'arche d'alliance.

Par sa figure elle est le siége de Dieu : Dieu repose sur les chérubins et dans les natures intelligentes, comme dans son trône. Aussi y a-t-il dans l'arche deux chérubins d'or qui couvrent de leurs ailes le propitiatoire [3], c'est-à-dire la plaque d'or fin qui est regardée comme le trône de Dieu. Il n'y paraissait dessus aucune figure, marque de l'invisible majesté de Dieu, pur esprit, qui n'a ni forme ni figure, mais qui est une vérité purement intellectuelle, où le sens n'a aucune prise. La présence de Dieu se rendait sensible par les oracles qui sortaient intelligiblement du milieu de l'arche entre les deux chérubins; l'arche en cet état était appelée « l'escabeau des pieds du Seigneur [4]. » On lui rendait l'adoration qui était due à Dieu, conformément à cette parole : « Adorez l'escabeau de « ses pieds [5] : » parce que Dieu y habitait, et y prenait sa séance. C'était sur l'arche qu'on le regardait, quand on lui faisait cette prière : « Écoutez-nous, « vous qui gouvernez Israël, qui conduisez tout « Joseph comme une brebis, qui êtes assis sur les « chérubins [6]. » Quand le peuple se mettait en marche, on élevait l'arche en disant : « Que le Seigneur, « s'élève, et que ses ennemis soient dissipés; et « que ceux qui le haïssent prennent la fuite de- « vant sa face [7]. » Quand on allait camper, on descendait l'arche, et on la reposait en disant : « Descen- « dez, Seigneur, à la multitude de votre peuple « d'Israël [8]. » Dieu donc s'élève avec l'arche, et il descend avec elle : l'arche est appelée le Seigneur parce qu'elle le représentait, et en attirait la présence. C'est pourquoi on disait aux anges, en introduisant l'arche en son lieu : « O princes, élevez « vos portes! élevez-vous, portes éternelles, et le « Seigneur de gloire entrera [9]; » et encore : « Entrez,

[1] *Deut.* IV, 7. — [2] *Lev.* XXVI, 11, 12. — [3] *Ex.* XXV, 10, 11, 18, 22. — [4] *I. Par.* XXVIII, 2. *Thren.* II, 1. — [5] *Ps.* XCVIII, 5. — [6] *Ps.* LXXIX, 2. — [7] *Num.* X, 35. *Ps.* LXVII, 2. — [8] *Num.* X, 36. — [9] *Ps.* XXIII, 7, 9.

« Seigneur, dans votre repos, vous et l'arche de « votre sanctification[1]. »

Et tout cela en figure du Seigneur Jésus, dont saint Paul a dit : *Qui est celui qui est monté dans les cieux, sinon celui qui auparavant est descendu dans les plus basses parties de la terre*[2] ? Le même Seigneur Jésus, en montant aux cieux, laisse parmi nous son corps et son sang, et toute son humanité sainte, dans laquelle sa divinité réside corporellement : et ce que l'ancien peuple disait en énigme, et comme en ombre, nous le disons véritablement, en regardant avec la foi le Seigneur Jésus : *Vraiment il n'y a point de nation dont ses dieux s'approchent d'elle, comme notre Dieu s'approche de nous*[3].

C'est donc le caractère de la vraie Église et du vrai peuple de Dieu, d'avoir Dieu en soi. Aimons l'Église catholique, vraie Église de Jésus-Christ, et disons-lui avec le prophète : *Il n'y a que vous où Dieu est*[4] : vous êtes la seule qui se glorifie de sa présence. Rendons-nous dignes de son approche, et pratiquons ce que dit saint Jacques : *Approchons-nous de Dieu, et Dieu s'approchera de nous*[5]. Approchons-nous-en par amour, et il s'approchera de nous par la jouissance qui se commence en cette vie, et se consomme dans l'autre. Amen, amen.

IXe ÉLÉVATION.

Les sacrifices sanglants, et le sang employé partout.

Tout est en sang dans la loi, en figure de Jésus-Christ et de son sang qui purifie les consciences. *Si le sang des boucs et des taureaux sanctifie les hommes, et les purge selon la chair* (des immondices légales), *combien plus le sang de Jésus-Christ, qui s'est offert lui-même par le Saint-Esprit, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, pour faire que nous servions au Dieu vivant*[6] !

L'apôtre conclut de là que *Jésus est établi médiateur du nouveau Testament par le moyen de sa mort*[7]. Ce qui prouve que la nouvelle alliance est un vrai testament : *A cause que comme le testament n'a de force que par la mort du testateur*, ainsi la loi et l'alliance de l'Évangile n'a de force que par le sang de Jésus-Christ.

De là vient aussi que l'ancien Testament a été consacré par le sang des victimes, dont l'aspersion, après la lecture de la loi, fut faite sur le livre même, sur le tabernacle, sur tous les vaisseaux sacrés, et sur tout le peuple, en disant : C'est ici le sang du Testament que Dieu a établi pour vous. Ainsi toute la loi ancienne porte le caractère de sang et de mort, en figure de la loi nouvelle établie et confirmée par le sang de Jésus-Christ. C'est pourquoi, continue saint Paul, *dans l'ancienne loi tout est presque purifié par le sang, sans lequel il n'y a point de rémission de péchés*[8].

Nous devons donc regarder les mystères de Jésus-Christ avec une sainte et religieuse horreur, en y respectant le caractère de mort, et encore d'une mort sanglante, en témoignage de la violence qu'il se faut faire à soi-même, à l'exemple de Jésus-Christ, pour avoir part à la grâce de la nouvelle alliance, et à l'héritage des enfants de Dieu.

Personne que le seul pontife ne pouvait entrer dans le Saint des saints où était l'arche, *et il n'y entrait qu'une fois l'année* : mais c'était en vertu du sang de la victime égorgée, *dans lequel il trempait ses doigts pour en jeter contre le propitiatoire, et expier le sanctuaire des impuretés qu'il contractait au milieu d'un peuple prévaricateur*[1]. Ainsi ce qu'il y avait de plus saint dans la loi, qui était l'arche et le sanctuaire, contractait quelque immondice au milieu du peuple, et il fallait le purifier une fois l'année, mais le purifier par le sang. Purifions donc par le sang de Jésus-Christ le vrai sanctuaire, qui n'est pas fait de main d'homme, c'est-à-dire notre conscience ; la vraie arche du Testament, et le vrai temple de Dieu, c'est-à-dire notre corps et notre âme : et ne croyons point pouvoir avoir part au sang de Jésus, si nous-mêmes nous ne répandons en quelque sorte notre sang par la mortification, et par les larmes de la pénitence.

Jésus, à qui le ciel était dû comme son héritage par le titre de sa naissance, *étant établi*, comme dit saint Paul, *l'héritier de toutes choses*[2], il y a voulu entrer pour nous comme pour lui. S'il n'avait à y entrer que pour lui-même, il n'aurait pas eu besoin d'y entrer par le sang d'un sacrifice : mais afin d'y entrer pour nous qui étions pécheurs, il a fallu nous purifier, et expier nos péchés par une victime innocente, qui était lui-même.

Il était donc tout ensemble *le pontife* qui nous devait introduire dans le sanctuaire, et *la victime* qui devait expier nos fautes : c'est pourquoi il n'est pas entré dans le sanctuaire par un sang étranger, mais *par son propre sang*[3]. *Pontife saint qui n'avait point à prier, comme celui de la loi, pour lui-même, pour ses ignorances et pour ses péchés, mais* seulement *pour* les nôtres et *ceux du peuple*[4] ; il nous a ouvert la porte : victime innocente et pure, *il a pacifié par son sang le ciel et la terre*[5] ; *et pénétrant dans le ciel*[6], il nous en a laissé l'entrée libre.

Entrons donc avec confiance dans cet héritage céleste : et nous souvenant de ce qu'il *en a coûté* à Jésus pour nous en ouvrir la porte, que nos péchés nous avaient fermée, ne nous plaignons pas de ce qu'il nous en doit coûter à nous-mêmes.

C'était à ce jour solennel où le pontife entrait dans le sanctuaire, qu'on offrait ces deux boucs, dont l'un était immolé pour le péché, et l'autre qu'on appelait *le bouc émissaire*. *Après que le pontife avait mis les mains sur lui, et en même temps confessé avec exécration et imprécation sur la tête de cet animal les péchés de tout le peuple, il était*

[1] *II. Par.* VI, 41. *Ps.* CXXXI, 8. — [2] *Eph.* IV, 9, 10. — [3] *Deut.* IV, 7. — [4] *Is.* XLV, 14. — [5] *Jac.* IV, 8. — [6] *Heb.* IX, 13, 14, 22. — [7] *Ibid.* 15, 16, 17. — [8] *Heb.* IX, 18, 19, 20, 21, 22. *Exod.* XXIV, 8.

[1] *Ex.* XXX, 10. *Levit.* XVI, 2, 3, 14, 16. *Heb.* IX, 7. — [2] *Heb.* I, 2. — [3] *Ibid.* IX, 11, 12, 14, 24, 25. — [4] *Heb.* VII, 26, 27. — [5] *Coloss.* I, 20. — [6] *Heb.* IV, 14.

envoyé dans le désert[1], comme pour y être la proie des bêtes sauvages. Ces deux figures représentaient notre Seigneur, *en qui Dieu a mis les iniquités de nous tous*[2]. Chargé donc de tant d'abominations, il a été séquestré du peuple, et, comme remarque saint Paul, *il a souffert hors de la porte de Jérusalem*[3], comme excommunié de la cité sainte à cause de nos péchés qu'il portait. Mais c'était nous qui étions les véritables excommuniés, et l'anathème de Dieu. Sortons en humilité de la société sainte ; et, pour nous délivrer de la malédiction qui nous poursuit, unissons-nous à celle de Jésus-Christ, *qui a été fait anathème et malédiction pour nous ;* comme dit saint Paul[4], *conformément à cette parole : Maudit celui qui a été pendu à une croix*[5] ! Reconnaissons-nous exclus de tout bien et de toute la société humaine par nos péchés : la croix, une mort douloureuse, et l'ignominie d'un honteux supplice, est notre partage. Quoi ! en cet état nous pourrions nous plaindre d'être pauvres, méprisés, outragés, sans songer de quoi nos péchés nous ont rendus dignes ? Nous sommes dignes de tout opprobre, de toute misère, pour avoir péché contre le ciel, et avoir été rebelles contre Dieu. Ne nous plaignons donc jamais des misères que Dieu nous envoie : mais *sortons hors du camp avec Jésus ;* et allons nous unir à lui *portant ses opprobres*[6] : assurés que ce n'est qu'en nous unissant à ses peines, à ses ignominies, à son anathème, à sa malédiction, que nous serons délivrés de la nôtre.

Xe ÉLÉVATION.

Le campement et la patrie.

Une des plus belles circonstances de la délivrance des Israélites, c'est qu'on ne logeait point dans les déserts où ils furent conduits ; on y campait, on y était sous des pavillons[7] ; et sans cesse on enveloppait et on transportait ces maisons branlantes. Figure du christianisme, où tout fidèle est voyageur. Gardons-nous bien de nous arrêter à quoi que ce soit : passons par dessus : et toujours prêts à partir, toujours aussi prêts à combattre, veillons comme dans un camp. Qu'on y soit toujours en sentinelle. Dans les camps vulgaires il y a plusieurs sentinelles disposées, afin que, toujours prêts à s'éveiller au premier signal, les soldats dorment un court somme, sans se plonger tout à fait dans le sommeil. Il y a plus, dans le campement de la vie chrétienne, chacun doit toujours veiller : chacun, en sentinelle sur soi-même, doit toujours être sur ses gardes contre un ennemi qui ne clôt point l'œil, *et qui toujours rôde autour de nous pour nous dévorer*[8]. Ne nous fions point au repos qu'il semble quelquefois nous donner : avec lui il n'y a ni paix, ni trêve, ni aucune sûreté que dans une veille perpétuelle.

Ainsi donc campait Israël. Il supportait ce travail, pour enfin arriver à cette terre *coulante de miel et de lait*[9], tant de fois promise à leurs pères.

[1] *Lev.* XVI, 2, 5, 7. — [2] *Is.* LIII, 6. — [3] *Heb.* XIII, 12. — [4] *Gal.* III, 13. — [5] *Deut.* XXI, 23. — [6] *Heb.* XIII, 13. — [7] *Num.* I, 52. II, 34. — [8] *I. Pet.* V, 8. — [9] *Num.* XIII, 28.

C'était pour y introduire ce peuple que Moïse l'avait tiré de l'Égypte, et lui avait fait passer la mer Rouge. Mais, ô merveille de la divine sagesse ! aucun de ceux qui s'étaient mis en marche sous Moïse pour arriver à cette terre, n'y entra, excepté deux[1]. Moïse même ne la salua que de loin, et Dieu lui dit : *Tu l'as vue de tes yeux, et tu n'y entreras pas : et Moïse mourut* à l'instant, *par le commandement du Seigneur*[2]. Afin qu'on entre dans la terre promise, il faut que Moïse expire, et que la loi soit enterrée avec lui dans un *sépulcre inconnu aux hommes ;* afin qu'on n'y retourne jamais, et que jamais on ne se soumette à ses ordonnances. L'ancien peuple qui a passé la mer Rouge, et qui a vécu sous la loi, n'entre pas dans la céleste patrie : la loi est trop faible pour y introduire les hommes.

Ce n'est point Moïse, c'est Josué, c'est *Jésus* (car ces deux noms n'en sont qu'un) qui doit entrer dans la terre, et y assigner l'héritage au peuple de Dieu[3]. Qu'avait Josué de si excellent, pour introduire le peuple à cette terre bénie, plutôt que Moïse ? Ce n'était que son disciple, son serviteur, son inférieur, en toutes manières : il n'a pour lui que le nom de *Jésus ;* et c'est en la figure de *Jésus* qu'il nous introduit dans la patrie. Entrons donc, puisque nous avons Jésus à notre tête ; entrons à la faveur de son nom dans la bienheureuse terre des vivants : *Je vais,* dit-il[4], *vous préparer le lieu :* j'assignerai à chacun le partage qui lui a été destiné : *il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père*. Jésus, *notre avant-coureur, est entré pour nous*[5] ; et l'entrée nous est ouverte par son sang. *Dépêchons-nous donc d'entrer dans ce repos éternel*[6] : dépêchons-nous, n'ayons rien de lent. *La voie qui nous est ouverte*, dit saint Augustin, *ne souffre point de gens qui reculent, ne souffre point de gens qui se détournent, ne souffre point de gens qui s'arrêtent ;* et si l'on n'avance toujours dans un si roide sentier sans faire de continuels efforts, on retombe de son propre poids.

Xe SEMAINE.

ÉLÉVATIONS SUR LES PROPHÉTIES.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Les prophéties sous les patriarches.

Encore que les prophéties éclatent principalement depuis le temps de David, elles ont une plus haute origine. Nous les avons vues sous Adam, nous les avons vues sous Abraham, Isaac et Jacob, *dans cette bénie semence en qui la bénédiction se devait répandre sur toutes les nations de la terre*[7]. Mais de ces trois patriarches avec qui l'al-

[1] *Num.* XIV, 22, 23, 30. — [2] *Deut.* XXXIV, 4, 5. — [3] *Ibid.* 9. *Josu.* I, 2, 5, 6, 7 *et seq.* — [4] *Joan.* XIV, 2. — [5] *Heb.* IX, 24. IV, 11. — [6] *Ibid.* IV. 11. — [7] *Gen.* XII, 3. XXII, 18.

liance avait été faite, le dernier était réservé pour en développer tout le secret par ces paroles : *Le sceptre,* le gouvernement, la magistrature, *ne sera point ôté de Juda* [1] : sa tribu, qui sera un jour le seul royaume où la loi et les promesses seront accomplies, ne cessera point de vivre selon ses lois, et d'avoir ses *gouverneurs* et ses magistrats légitimes, qui sortiront *de sa race, jusqu'à ce que vienne celui qui doit être envoyé ;* selon une autre leçon qui revient au même sens : *en qui l'accomplissement des promesses est réservé ; et il sera l'attente,* l'espérance, le libérateur *de tous les peuples :* quatre lignes, où est renfermée toute l'histoire du peuple de Dieu, jusqu'à Jésus-Christ. Le caractère particulier qui en devait marquer le temps était la chute du royaume judaïque, destitué de son propre gouvernement : et la suite nécessaire de la venue du Christ était marquée par la concurrence de la réprobation des Juifs, avec l'établissement de son empire parmi tous les peuples de l'univers.

Il adresse la prophétie à Juda. C'est à lui qu'il se restreint quand il veut parler du Christ futur ; et ce Christ, que nous savions déjà qui devait sortir d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, nous est désigné comme devant être le fruit de la tribu de Juda. Nous verrons ensuite que, dans la tribu de Juda, David est choisi pour en être le père, afin que Jésus, fils de David, auteur de la famille royale ; fils de Juda, qui est toujours à la tête du peuple de Dieu ; fils d'Abraham, en qui avait commencé l'alliance ; pour encore remonter plus haut, fils de Sem, béni au-dessus de ses deux autres frères, recueillît en lui, par la plus belle de toutes les successions, tous les titres de distinction et de bénédiction qui avaient jamais été, et sortît du plus pur et du plus beau sang qui fût au monde.

O Jésus ! que Jacob a vu en mourant, dans l'extrémité de sa vieillesse, avec une vue défaillante, puisse venir votre règne : et puissions-nous augmenter le nombre de vos sujets véritables par notre sincère obéissance !

IIe ÉLÉVATION.

La prophétie de Moïse.

Quoique tout l'état de Moïse et de la loi soit prophétique dans son fond, comme on a vu, il y a encore sur Jésus-Christ une prophétie spéciale de Moïse ; et la voici : *Dieu vous suscitera un prophète comme moi, de votre nation, et du milieu de vos frères : vous l'écouterez* [2]. C'est un prophète particulier que Dieu promet à son peuple : un prophète *comme moi,* dit Moïse : un prophète *semblable à moi,* comme il ajoute dans la suite ; c'est-à-dire un prophète législateur. Car au reste il est écrit des autres prophètes : qu'*il ne s'en est jamais élevé comme Moïse* [3]. Josué, qui lui succéda dans le gouvernement du peuple de Dieu, était beaucoup au-dessous de lui, non-seulement en prodiges et en puissance, mais encore en dignité : *ayant reçu l'esprit de sagesse, parce que Moïse avait mis les mains sur lui* [1]. On lui obéissait donc, non pas comme à un législateur, mais sur des faits particuliers. Il n'en est pas ainsi de ce prophète que Moïse annonce comme devant lui être semblable. Il dit de lui : *Vous l'écouterez :* qui est aussi la même chose que le Père éternel a dit de son Christ : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé : écoutez-le* [2].

Il y a donc deux prophètes d'un caractère particulier : le ministère de l'un devait succéder à celui de l'autre ; et il est dit singulièrement de chacun d'eux : *Écoutez-le :* l'un médiateur de la loi ancienne ; et l'autre, médiateur de la nouvelle : autant différents entre eux que les deux lois qu'ils ont établies. Toutefois il y a entre eux quelque chose de commun : c'est qu'à la tête de chaque loi qui devait, pour ainsi dire, régner, il y a un prophète par excellence pour chacune : mais le dernier l'est, *d'autant plus qu'il est le fils ;* au lieu que l'autre *était le serviteur* [3]. Celui dont le ministère était passager, montre l'autre dont le ministère était éternel : aussi ne lui nomme-t-il point de successeur, et il lui remet pour toujours l'autorité et la prophétie. Que si l'on a écouté Moïse avec une crainte si religieuse, et si ceux *qui ont violé sa loi ont été punis de mort sans miséricorde, de quels supplices seront dignes ceux qui auront foulé aux pieds le Fils de Dieu* [4], et qui n'auront pas obéi à Jésus ?

IIIe ÉLÉVATION.

La prophétie de David.

Béni soit le nom et le règne de notre père David [5] ! *Béni soit le fils de ce* saint *roi* [6], par qui nous vient la vie et le salut ! Les psaumes de David sont un évangile de Jésus-Christ tourné en chant, en affections, en actions de grâces, en pieux désirs. *C'est ici,* disait Jésus-Christ, *la vie éternelle : de vous connaître, ô Père céleste ! qui êtes le vrai Dieu, et Jésus-Christ, que vous avez envoyé* [7]. C'est par où commencent les psaumes. Le premier montre la félicité de celui qui garde la loi de *Dieu* [8] : et ensuite, dès le second, on voit paraître Jésus-Christ : toutes les puissances du monde conjurées contre lui : Dieu qui s'en rit du plus haut des cieux, et qui, adressant la parole à Jésus-Christ *même,* le déclare *son fils qu'il engendre dans l'éternité* [9]. C'est, dès le commencement, l'argument de tous les psaumes.

David l'a vu *dans le sein de son Père engendré avant l'aurore,* avant tous les temps : *il* a vu qu'il serait *son fils,* et en même temps *son seigneur* [10]. Il l'a vu roi souverain : *régnant par sa beauté, par sa bonne grâce, par sa douceur, et par sa justice : perçant le cœur de ses ennemis* par une juste vengeance, ou celui de ses amis par un saint amour.

[1] *Gen.* XLIX, 10. — [2] *Deut.* XVIII, 15, 18, 20. — [3] *Deut.* XXXIV, 10.

[1] *Deut.* XXXIV, 9. — [2] *Matth.* XVII, 15. — [3] *Heb.* III, 2, 5, 6. — [4] *Ibid.* X, 28, 29. — [5] *Marc.* XI, 10. — [6] *Math.* XXI, 9. *Ps.* CXVII, 25. — [7] *Joan.* XVII, 3. — [8] *Ps.* I, 1 *et seq.* — [9] *Ps.* II, 7. — [10] *Ps.* CIX, 1, 3, 4, 6, 7. *Matth.* XXII, 44, 4.

Il l'a adoré dans *son trône éternel, comme un Dieu, que son Dieu a sacré par une divine onction* [1]; père et protecteur des pauvres, *dont le nom sera honorable devant lui;* puissant auteur *de la bénédiction des Gentils consacrés et sanctifiés en son nom* [2]; *prédicateur d'un* nouveau *précepte dans la sainte montagne de Sion* [3].

Il a vu toutes les merveilles de sa vie, et toutes les circonstances de sa mort : il en a médité tout le mystère [4]. Il a maudit en esprit son disciple qui le devait vendre; et il en a vu l'*apostolat passé en d'autres mains* [5].

Ses pieds et ses mains percés, avec son corps violemment étendu et suspendu, ont été le cher objet de sa tendresse [6]. David s'est jeté par la foi entre ses bras amoureusement étendus à un peuple contredisant. *Il a goûté le fiel et le vinaigre* [7] qu'on lui a donnés dans sa soif. Il voit tout, jusqu'à l'histoire *de ses habits divisés, et de sa robe jetée au sort* [8]. Il est touché des moindres circonstances de sa mort, et n'en peut oublier aucune. Il se réjouit en esprit de lui voir, après sa mort, *annoncer la vérité aux Gentils dans la grande Église* [9], où tous les peuples de l'univers devaient se réunir, où les pauvres comme les riches devaient être assis à sa table. Enfin il l'a suivi *au plus haut des cieux avec des captifs attachés à son char victorieux* [10]. Il l'a adoré, *assis à la droite du Seigneur* [11], où il a été prendre sa place.

O Jésus, les chères délices, l'unique espérance, et l'amour de notre père David! C'est principalement par cet endroit-là qu'il a *été l'homme selon le cœur de Dieu* [12]. Sa tendresse pour ce cher fils, qui est le Fils de Dieu comme le sien, lui a gagné le cœur du Père éternel. S'il a tant pensé à Jésus souffrant dans toute sa vie, à plus forte raison y a-t-il pensé lorsqu'il a été sa figure en souffrant lui-même. S'il est si doux à ceux qui l'outragent, s'il est muet, sans réplique et sans défense; si, loin de rendre le mal pour le mal, il rend à ses ennemis des prières pour leurs imprécations; si ce bon roi s'offre à être la seule victime pour tout son peuple désolé par la main d'un ange, il en voyait l'exemple en Jésus. Faut-il s'étonner s'il a été si humble et si patient dans sa fuite devant Absalon? Ce fils obéissant le consolait des emportements et des fureurs de son fils ingrat et rebelle.

O Jésus! je viens avec David m'unir à vos plaies, vous rendre hommage dans le trône de votre gloire, me soumettre à votre puissance. Je me réjouis, Fils de David, de toute votre grandeur. Non, *vous n'avez point connu la corruption* [13], vous qui étiez par excellence *le saint du Seigneur* [14]. *Vous avez su le chemin de la vie, la gloire et la joie vous accompagnent* [15]. *Vous régnez aux siècles des siècles* [1], *et votre empire n'aura point de fin* [2].

IVe ÉLÉVATION.

Les autres prophètes.

Nous avons expliqué ailleurs les oracles sacrés des prophètes sur notre Seigneur Jésus-Christ [3]. Je dirai ici en abrégé qu'ils ont tout vu : ses deux naissances; la première toute divine, *dès le jour de l'éternité :* le lieu marqué pour la seconde, dans *Bethléem* [4] : *une vierge qui le conçoit et qui l'enfante : un enfant qui nous est né : un fils qui nous est donné* [5]. *Enfant, homme* dès le premier jour; et tout ensemble *Dieu fort et tout-puissant* [6]. Reconnaissons avec Zacharie l'humble monture de ce *Roi juste*, clément et *doux* [7], lorsqu'il fait son entrée dans sa ville royale. Considérons avec lui *les trente deniers pour lesquels il a été vendu;* et l'emploi de cet argent pour acheter *le champ d'un potier* [8]. Tout s'accomplit en son temps. *Le pasteur est frappé, et le troupeau se dissipe. Les disciples se retirent chacun chez eux, et Jésus demeure seul* [9]. On crache sur son visage, *et il ne se détourne pas pour éviter les coups et les infamies qu'on lui fait* [10]. *On le perce; et tout Israël voit les ouvertures des plaies qu'il lui a faites* [11]. Comme un autre Jonas, on le jette dans la mer pour sauver tout le vaisseau; et comme lui *il en sort au bout de trois jours* [12].

A mesure que le temps approche, ses mystères se découvrent de plus en plus. Daniel compte les années où se devait accomplir son onction, ses souffrances, sa mort, suivie d'une juste vengeance, et de l'éternelle désolation de l'ancien peuple qui a méprisé le *Saint des saints* [13]. Il voit en esprit *le Fils de l'homme à qui est donné un empire*, à qui nuls lieux, nuls temps ne donnent des bornes. Cet empire, le plus auguste qui eût été et sera jamais, *sera l'empire des saints du Très-Haut* [14]. Daniel, étonné de sa grandeur, se trouble dans ses pensées, et conserve cette parole dans son cœur. Mais il faut que ce Fils de l'homme souffre une mort violente.

Isaïe nous apprend à goûter ses souffrances; il doit *porter nos péchés*, et par là s'acquérir l'empire, *et partager les dépouilles des forts;* et la cause de ses victoires, c'est qu'il s'est livré à la mort. *Il a été mis au rang des scélérats*, crucifié entre deux larrons : c'est le *dernier des hommes*, et tout ensemble le plus grand. Ce n'est point par force qu'il souffre la mort. *Il s'y est offert, parce qu'il l'a voulu. Il n'a point ouvert la bouche* pour se défendre; *il est muet comme l'agneau sous la main qui le tond.* Le silence du Fils de Dieu parmi tant d'outrages et tant d'injustices, qui est le plus

[1] *Ps.* XLIV, 3, 4, 5, 6, 7, 8. — [2] *Ps.* LXXI, 1, 4, 14, 19. — [3] *Ps.* II, 6. — [4] *Ps.* XXI *et* LXVIII. — [5] *Ps.* CVIII, 8. *Joan.* XIII, 18. *Act.* I, 16, 20. — [6] *Ps.* XXI, 16, 17, 18, 19. — [7] *Ps.* LXVIII, 22. *Joan.* XIX, 28, 29, 30. — [8] *Ps.* XXI, 19 *et seq.* — [9] *Ibid.* 22. — [10] *Ps.* LXVII, 18, 19. *Ephes.* IV, 8. — [11] *Ps.* CIX, 1, 5. — [12] *I. Reg.* XIII, 14. — [13] *Ps.* XV, 10. *Act.* II, 31. XIII, 35. — [14] *Marc.* I, 24. *Luc.* I, 35. — [15] *Ps.* XV, 10.

[1] *Apoc.* XI, 15, 17. — [2] *Luc.* I, 32, 33. — [3] *Disc. sur l'Hist. Univ.* IIe *partie. La suite de la Religion.* — [4] *Mich.* V, 2. *Matt.* II, 6. — [5] *Is.* VII, 14. *Matth.* I, 21, 22, 23. — [6] *Is.* IX, 6. — [7] *Zach.* IX, 9. *Matth.* XXI, 5. — [8] *Zach.* XI, 12, 13. *Matth.* XXVII, 9, 10. — [9] *Zach.* XIII, 7. *Matth.* XXVI, 31, 56. — [10] *Is.* L, 6. — [11] *Zach.* XII, 10. *Joan.* XIX, 37. — [12] *Jon.* II, 2. *Matth.* XII, 40. XVI, 4. — [13] *Dan.* IX, 24 *et seq.* *Matt.* XXIV 15. — [14] *Dan.* VII, 13, 14, 15, 27, 28.

remarquable caractère du Fils de Dieu, a fait l'admiration de ce prophète. On le croit frappé de Dieu pour ses péchés, lui qui est l'innocence même; *mais c'est pour les nôtres qu'il souffre, et nous sommes guéris par ses blessures*[1]. Les prières qu'il pousse vers le ciel, dans cet état de souffrance, sont le salut *des pécheurs* pour qui il *prie*. Une *longue postérité* sortira de lui, parce qu'il a volontairement souffert la mort: *et son sépulcre*, d'où il sortira vainqueur et immortel, *sera glorieux*[2].

Ce seul passage si précis et si étendu, où les souffrances du Sauveur futur sont inculquées en tant de manières, suffisait pour animer tous les sacrifices et le culte de la loi, et mettre continuellement devant les yeux des vrais Israélites, qu'elle contenait sous ses ombres, la rémission des péchés par une mort volontaire, un sang salutaire qui les expiait, des plaies qui rétablissaient la santé de l'homme; et dans tout cela un Sauveur aussi juste que souffrant, qui nous guérissait par ses blessures.

Combien plus doit-on se nourrir de ces plaies sacrées, de cette mort, et de ce sang innocent versé pour les pécheurs, depuis, comme dit saint Paul, que Jésus-Christ *a été crucifié à nos yeux? O Galates insensés, comment vous laissez-vous fasciner les yeux*[3] après un tel spectacle! Accourez, peuples, à la croix de Jésus-Christ. Et puisque c'est vous qui lui avez tous donné la mort, venez, comme dit l'évangéliste après le prophète, venez, dis-je, *contempler celui que vous avez percé*[4].

Ve ÉLÉVATION.

Réflexions sur les prophéties.

Les choses étant en cet état, la venue de Jésus-Christ étant préparée dès l'origine du monde, toute la loi, pour ainsi dire, en étant enceinte et toute prête à l'enfanter, Dieu laissa le peuple saint quatre à cinq cents ans sans prophètes et sans prophéties: voulant leur donner ce temps pour les méditer, et pour soupirer après le Sauveur. A la veille de faire cesser les prophéties, c'est-à-dire dans les temps de Daniel, d'Aggée, de Zacharie et de Malachie, il déclare les secrets divins plus clairement que jamais. C'est de quoi font foi principalement les Semaines de Daniel, où les temps de la venue et de la mort du Christ étaient exactement supputés. Aggée avait dit ces mémorables paroles à la gloire du second temple: *Encore un peu de temps*. Car, qu'était-ce que quatre cents ans et un peu plus, à comparaison de tant de milliers de siècles où le Sauveur avait été attendu? *Encore* donc *un peu de temps, et je remuerai le ciel et la terre; et le Désiré de toutes les nations viendra; et je remplirai de gloire cette maison nouvellement rebâtie;* c'est-à-dire le second temple, *dit le Seigneur des armées, le Dieu tout-puissant*[5]. *L'argent est à moi, et l'or est à moi:* tout est en ma puissance; et si je voulais faire éclater cette maison en richesses même temporelles, je le ferais; mais je lui prépare un autre éclat par la venue du *Désiré des nations. La gloire de cette seconde maison sera plus grande que celle de la première; et j'établirai la paix dans ce lieu, dit le Seigneur des armées*[1].

S'il faut regarder le temple par un éclat extérieur; la gloire du premier temple, sous le riche empire de Salomon, de Josaphat, d'Ézéchias et des autres rois, sera sans contestation la plus grande. Loin que le second temple eût le même éclat, ceux qui le rebâtissaient, et qui avaient vu le premier, ne pouvaient retenir leurs larmes en voyant combien il lui était inférieur. Il est vrai que, dans la suite des temps, la gloire du second temple fut grande dans l'Orient. On y vit porter les présents des rois[2]; et je ne sais si Hérode, qui le rebâtit, n'en égala pas la magnificence à celle de Salomon. Mais après tout, et quoi qu'il en soit, ce n'est pas là de quoi *remuer le ciel et la terre;* et un si grand mouvement se doit terminer à quelque chose de plus grand que les richesses terrestres. Voici donc *le grand mouvement du ciel et de la terre:* c'est que *le Désiré des nations,* le Christ qui en est l'attente, *paraîtra* sous ce second temple. Il *viendra,* dit le saint prophète Aggée[3]; et où viendra-t-il? Un autre prophète l'explique dans le même temps: *J'envoie mon ange*, dit Malachie[4], *au nom du Seigneur; et il préparera la voie devant ma face: et en ce temps viendra dans son temple le Seigneur que vous cherchez, et l'ange du testament* ou de l'alliance, *que vous désirez. Le voilà qui vient, dit le Seigneur.* Il n'y a plus rien entre deux: il n'y a plus de nouvel ouvrage, ni de nouvelles figures du Christ à venir, ni de nouvelles prophéties. Voici le dernier état du peuple de Dieu; et après cela il n'y a rien à attendre que le Christ qui entrera dans le second temple.

Ce n'est donc pas sans raison que le saint vieillard *Siméon*[5], *qui attendait* avec tant de foi la venue du Christ et *la rédemption d'Israël,* fut amené *en esprit*, c'est-à-dire par inspiration, avec Anne la prophétesse, cette sainte veuve, dans le temple où le Seigneur allait entrer. C'est qu'alors s'allait accomplir la gloire du second temple, lorsque Jésus y devait venir pour y *établir la paix,* comme Aggée l'avait prédit.

Aux approches de ce temps heureux toute la nature était en attente, tout le peuple vivait en espérance. S'il n'avait plus de prophètes, il vivait en la foi et dans les lumières des prophéties précédentes. Ceux qui étaient éclairés d'en haut appelaient celui qui les devait sauver de leurs péchés. Le Christ, à la vérité, leur était souvent montré comme un conquérant, qui les devait délivrer des mains de leurs ennemis, qui les tenaient en captivité. Mais cette captivité et ces ennemis n'étaient d'un côté qu'une figure d'une captivité spirituelle, et de l'autre une punition de leurs péchés, qui leur attiraient tous ces maux, et mettaient ce joug de fer sur leur tête; et enfin les frayeurs de leur conscience leur

[1] *Is.* LIII, 7 *et seq.* — [2] *Is.* XI, 10. — [3] *Galat.* III, 1. — [4] *Zach.* XII, 10. *Apoc.* I, 7. — [5] *Agg.* II, 7, 8, 9.

[1] *Agg.* II, 10. — [2] *II. Mach.* III, 1, 2, 3. — [3] *Agg.* II, 8. — [4] *Mal.* III, 1. — [5] *Luc.* II, 25, 26, 27.

faisaient sentir que le grand mal dont ils devaient être délivrés était leurs péchés. C'est pourquoi ils reconnaissaient qu'ils avaient besoin *d'un Sauveur* qui les expiât : il leur fallait *un juste et un innocent*, qui fût la sainte victime qui les effaçât. *O ciel, envoyez votre rosée, et que les nues pleuvent le juste ; que la terre s'ouvre, et qu'elle germe le Sauveur*[1] ! Pour être Sauveur, il faut qu'il soit juste, d'une justice qui vienne du ciel, qui soit divine, infinie, et celle de Dieu même; afin que nous puissions l'appeler, après le prophète, *le Seigneur notre justice*[2]. Ce juste qui devait venir du ciel doit aussi sortir de la terre; il faut qu'il joigne en sa personne le ciel et la terre, qu'il soit Dieu et homme tout ensemble : que, par une double naissance, il vienne tout ensemble, et du ciel *dans les jours de l'éternité*, et *de Bethléem*[3] dans le temps, comme l'avait dit le prophète; et c'est ainsi que *dans peu de temps*, dans le dernier période du peuple de Dieu, ce grand Dieu *devait remuer le ciel et la terre*[4].

Cependant tout se préparait à son arrivée. Le royaume de Juda vivait sous ses lois dans une parfaite liberté : peu à peu il se dégradait ; et quand le temps approcha qu'il devait être détruit, il tombe entre les mains des étrangers. Un nouveau peuple se prépare au Christ futur; et on va voir toutes les nations venir en foule composer ce nouveau royaume, qui était sous *le Fils de l'homme, le royaume des saints du Très-Haut, qui ne devait point avoir de fin*[5]. Nous touchons au dénoûment des mystères; et le Dieu homme va paraître.

Purifions nos cœurs pour le recevoir : songeons au malheur de ceux pour qui il était venu, et qui cependant n'ont pas voulu le connaître. Charnels, ambitieux, avares, quand Jésus est venu à eux, ils l'ont méconnu : ils l'ont mis à mort, parce que ses saintes paroles n'entraient point dans leurs cœurs. Purifions-nous donc, pour le recevoir, de tous les désirs du siècle, en attendant son glorieux avénement : autrement tout est à craindre pour nous : sa venue nous sera funeste, et nous le crucifierons comme les Juifs.

VI[e] ÉLÉVATION.

L'apparition de Dieu d'une nouvelle manière; et ce que fait la venue du Christ promis.

De si haut qu'on reprenne l'histoire sacrée, on y trouve que Dieu apparaît en figure humaine aux patriarches, aux prophètes. Un des hommes que voit Abraham, et qu'il reçoit en sa maison, se trouve être le *Seigneur* même, Dieu même, *à qui rien n'est difficile ;* qui donne un fils à Sara, quoique stérile; qui pardonne aux hommes; qui les punit selon les règles de sa bonté et de sa justice ; à qui Abraham adresse ses prières comme à Dieu ; qui parle lui-même comme Dieu ; qui dispose de toutes choses avec une suprême autorité[6]. Ce Dieu qui apparaît à Abraham est souvent appelé ange, c'est-à-dire *envoyé*[7]. C'est un *envoyé*, pour l'amour de qui Abraham avait voulu immoler son fils unique; qui en accepte le sacrifice ; qui renouvelle toutes les promesses à Abraham : c'est donc un ange, c'est un *envoyé* qui est Dieu. C'est *l'ange du Testament*[1], *l'ange du grand conseil*, et le Fils de Dieu lui-même, qui dès lors se plaisait à la forme d'homme qu'il devait prendre personnellement au temps marqué.

Le même apparaît à Isaac et à Jacob. Jacob le voit au haut d'une échelle; et il appelle le lieu où il est *la maison de Dieu, et la porte du ciel*[2]. Il y dresse un autel à celui qu'il avait vu, et lui rend ses adorations. Jacob combat avec lui, comme avec un homme, et se glorifie d'*avoir vu Dieu face à face*[3]. Il reçoit l'ordre de lui dresser un autel ; il l'invoque et il le loue, comme celui *qui l'a regardé dans son affliction*[4]. Combat mystérieux, où Dieu veut bien s'égaler à l'homme, et que l'homme, aidé de Dieu, l'emporte contre Dieu même, et lui arrache, pour ainsi dire, sa bénédiction par une espèce de violence[5]. Il apparaît de nouveau à Jacob, et se nomme le Dieu tout puissant; et confirme toutes les promesses qu'il avait faites à Abraham et à Isaac. Tout cela en figure de celui qui s'est incarné pour nous, qui dès lors nous préparait ce grand mystère, le commençait en quelque façon, en faisait voir comme une espèce d'apprentissage et comme un essai : qui enfin a voulu, en la forme humaine, faire les délices de nos pères; qui par un amour extrême, et, si l'on peut l'appeler ainsi, par une tendre passion pour notre nature, a fait aussi de son côté ses délices des enfants des hommes, et a voulu montrer par là qu'il est celui qui, *conçu et engendré dans le sein de Dieu comme sa sagesse éternelle, a mis son plaisir à être avec eux*[6].

Parcourons ici en esprit tous les endroits où le Dieu *trois fois saint* paraît avec une face et avec des pieds[7], où la gloire du Dieu d'Israël s'élève au dessus du chariot[8], et se rend sensible; *où l'Ancien des jours* apparaît avec *sa tête et ses cheveux blancs comme neige*[9] : et croyons que toutes ces apparitions ou du Fils de Dieu, ou du Père même, étaient aux hommes un gage certain que Dieu ne regardait pas la nature humaine comme étrangère à la sienne, depuis qu'il avait été résolu que le Fils de Dieu, égal à son Père, se ferait homme comme nous.

Toutes ces apparitions préparaient et commençaient l'incarnation du Fils de Dieu : l'incarnation n'étant autre chose qu'*une apparition de Dieu*[10] au milieu des hommes, plus réelle et plus authentique que toutes les autres : pour accomplir ce qu'avait vu le saint prophète Baruc, que « Dieu même, après « avoir enseigné la sagesse à Jacob et à ses enfants, « avait été vu sur la terre, et avait conversé parmi « les hommes :[11] » qu'en cet état on lui dirait, comme faisait Isaïe : « C'est dans vous seul que Dieu est,

[1] *Is.* XLV, 8. — [2] *Jerem.* XXIII, 5, 6. — [3] *Mich.* V, 2. — [4] *Agg.* II, 7. — [5] *Dan.* VII, 13, 14, 27. — [6] *Gen.* XVIII, 2, 3, 14, *etc.* — [7] *Ibid.* XXII, 11, 12, 15, 16. *etc.*

[1] *Mal.* III, 1. — [2] *Gen.* XXVI, XXVIII, 12, 13, 16, 17, 18. — [3] *Ibid.* XXXII, 24, *etc.* — [4] *Ibid.* XXXV, 1, 3. — [5] *Ibid.* 11, 12. — [6] *Prov.* VIII, 22, 23, 31. — [7] *Is.* VI, 1, 2, 3. — [8] *Ezech.* I, 1 *et seq.* — [9] *Dan.* VII, 1, 9, 13. — [10] *I. Tim.* III, 16. — [11] *Bar.* III, 37, 38.

« et il n'est en aucun homme comme en vous : Dieu « n'est point sans vous : vous êtes vraiment un Dieu « caché, le Dieu d'Israël, le Sauveur[1]. Le voilà, » nous disait Malachie[2], « ce Seigneur que vous at« tendiez, » cet ange qui a apparu à Abraham et aux patriarches : « le voilà qui vient en personne, « qui apparaît dans son temple. » Et remarquez qu'un autre ange le précède, « et lui prépare la « voie : » mais cet ange n'est point appelé le maître, le dominateur, « ni celui qui vient dans le temple, » comme dans un lieu qui est à lui : *ad templum sanctum suum*. C'est Jean-Baptiste, le saint précurseur de Jésus-Christ; c'est, comme l'appelle le même prophète, un autre Élie, qui vient préparer les hommes à recevoir Jésus-Christ, « de peur qu'à « son arrivée le genre humain ne soit frappé d'ana« thème[3]. »

C'est par ces mots que finit le prophète Malachie. La prophétie finit avec lui : et en voilà le dernier mot. Ainsi le dernier des prophètes termine sa prophétie en nous désignant le premier prophète qui devait paraître après lui, et lui remet, pour ainsi parler, la prophétie et la parole.

Entrons ici dans l'esprit des Israëlites spirituels, des Juifs cachés qui désiraient le Sauveur, et se consolaient, dans cette attente, de tous les maux de cette vie. O Jésus, vous êtes celui qui deviez venir! O Jésus, vous êtes venu! O Jésus, vous devez encore venir au dernier jour, pour recueillir vos élus dans votre repos éternel! O Jésus, vous allez et venez sans cesse! Vous venez dans nos cœurs, et vous y faites sentir votre présence par je ne sais quoi de doux, de tendre et de souverain. Que l'esprit et l'épouse disent : *Venez : que celui qui a soif vienne*. Car Jésus vient en nous, quand aussi nous venons à lui. *Oui*, dit Jésus, *je viendrai bientôt. Ah! venez, venez, Seigneur* Jésus[4]! Venez, le Désiré des nations, venez, notre amour et notre espérance, notre force et notre refuge, notre consolation dans le voyage, notre gloire et notre repos éternel dans la patrie!

XIe SEMAINE.

L'AVÉNEMENT DE SAINT JEAN-BAPTISTE, PRÉCURSEUR DE JÉSUS-CHRIST.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Les hommes avaient besoin d'être préparés à la venue du Sauveur.

Quelle merveille, dit saint Augustin[5]! saint Jean n'était pas la lumière : *non erat ille lux;* mais il était envoyé pour rendre témoignage à la lumière : *Sed ut testimonium perhiberet de lumine*[6]. La lumière a-t-elle besoin qu'on lui rende témoignage? Faut-il que quelqu'un nous dise : Voilà le soleil? Ce bel astre n'attire-t-il pas assez les regards, sans qu'on nous le montre au doigt? Il est ainsi toutefois, dit saint Augustin. *Jésus-Christ était le soleil, et saint Jean un petit flambeau ardent et luisant*[1], comme l'appelle le Sauveur; et voilà que nous allons chercher le Sauveur par le ministère de Jean, et nous cherchons le jour avec un flambeau. La faiblesse de notre vue en est la cause. Le grand jour nous éblouirait, si nous n'y étions préparés et accoutumés par une lumière plus proportionnée à notre infirmité : *Tam infirmi sumus; per lucernam quærimus diem*[2]. Le monde est trop affaibli par son péché, pour soutenir dans toute sa force le bonheur que Dieu lui envoie. Confessons notre faiblesse et notre impuissance : c'est là le commencement de notre salut. Abaissons-nous vers saint Jean, et apprenons à élever peu à peu nos yeux faibles et tremblants à Jésus-Christ.

IIe ÉLÉVATION.

Quatre circonstances de la vie et de la mort de saint Jean, préparatoires à la vie et à la mort de Jésus-Christ.

Je découvre quatre choses dans saint Jean, par où il me prépare à Jésus-Christ : premièrement, sa conception et sa nativité : secondement, sa vie étonnante dans le désert, dès son enfance : troisièmement, sa prédication avec son baptême : quatrièmement, la persécution qu'on lui fait souffrir, sa prison et sa mort. Quatre mémorables circonstances de l'histoire de saint Jean-Baptiste, que nous remarquerons chacune à sa place, pour nous préparer à voir la gloire du Sauveur.

Suivons donc le saint précurseur, et voyons-le devancer en tout et partout le Fils de Dieu, tant dans sa vie que dans sa mort. Il va être conçu et paraître au monde. Marchez devant lui, saint précurseur, et prévenez les merveilles de la conception et de la naissance de votre maître. Mon âme, sois attentive au grand spectacle que Dieu prépare à ta foi! Seigneur, soyez loué à jamais pour les admirables préparations par lesquelles vous nous disposez à recevoir votre Christ!

IIIe ÉLÉVATION.

Première circonstance préparatoire de la vie de saint Jean-Baptiste : sa conception.

Mon Sauveur devait naître d'une vierge. Quelle plus belle préparation à ce mystère, que de faire naître saint Jean-Baptiste d'une *stérile?* Jésus-Christ ne devait avoir de Père que Dieu. Après Dieu, et sous sa puissance, que pouvait-on donner à saint Jean-Baptiste qui en approchât davantage, qu'un sacrificateur qui fût en même temps un saint? Ce fut le caractère de saint Zacharie, père de saint Jean-Baptiste. Il est dit de lui qu'il était *sacrificateur*, et encore sacrificateur *de la race d'Abia*,

[1] *Is.* XLV, 14, 15. — [2] *Malac.* III, 1. — [3] *Malac.* IV, 5, 6. — [4] *Apoc.* XXII, 17, 20. — [5] *S. Aug. in Joan. Tract.* II, n. 7 *et seq.* — [6] *Joan.* I, 8.

[1] *Joan.* V, 35. — [2] *S. Aug. in Joan. Tract.* II, n. 8.

qui était la plus excellente. Sa sainteté répondait à celle de son ministère; et afin que tout se ressente ici de l'esprit de sainteté, ce fut durant l'exercice de sa fonction que Dieu lui envoya son ange, pour lui annoncer la conception de saint Jean-Baptiste[1].

Jésus-Christ devait avoir une mère vierge : c'était là sa prérogative. Et qu'y avait-il qui approchât davantage de cet honneur, que de naître d'une stérile, comme un autre Isaac, comme un Samson, comme un Samuel? ces enfants miraculeux de femmes stériles sont des enfants de grâce et de prières. Et c'est par là que fut consacrée la naissance de saint Jean-Baptiste, pour être l'avant-courrière de celle du Fils de Dieu.

Sainte Élisabeth était, comme son mari, d'une vie sainte et irréprochable devant Dieu et devant les hommes[2]. Comme lui, elle était aussi fille d'Aaron et de la race sacerdotale, qui était, dans la tribu de Lévi, aussi distinguée que la tribu de Lévi était élevée parmi les tribus d'Israël. Tout relève la naissance de saint Jean-Baptiste; et rien ne pouvait mieux préparer les voies au Messie qui devait venir.

Outre la stérilité d'Élisabeth, elle était, comme Zacharie, avancée en âge : tout s'opposait au fruit qu'elle devait porter. Seigneur, nous sommes stériles : accablées de la vieillesse d'Adam et des anciennes habitudes de la corruption, nous ne pourrons produire aucun fruit. Mais Dieu se plaît à tout tirer du néant.

La vertu ne vient jamais parmi les hommes que des lieux naturellement stériles : *Et où le péché abonde, c'est là que la grâce veut surabonder*[3] : c'est à l'humilité à l'attirer. Confessons notre impuissance; et Jean, c'est-à-dire *la grâce et la colombe*, ou *le Saint-Esprit*, nous sera donné.

IV[e] ÉLÉVATION.

La conception de saint Jean-Baptiste, comme celle de Jésus-Christ, est annoncée par l'ange saint Gabriel.

Je suis Gabriel, un des esprits assistants devant Dieu, que le Seigneur vous a envoyé pour vous parler, et vous annoncer ces heureuses nouvelles[4]. Dieu destinait à ce saint archange une bien plus haute ambassade, puisqu'il devait annoncer l'enfantement d'une vierge; mais afin de tout préparer, et donner foi aux paroles de son ange, Dieu lui fit auparavant annoncer l'enfantement d'une stérile; et avant que de promettre le Christ, il le chargea de promettre son saint précurseur.

Un des caractères des œuvres de Dieu est de prendre le temps convenable; et c'est là un des traits des plus remarquables de sa sagesse. Zacharie était dans l'exercice le plus pur de la fonction sacerdotale, qui était celui d'offrir les parfums au dedans du temple, sur l'autel destiné à cette fonction; et tout le peuple était au dehors, en attente du saint sacrificateur qui devait sortir du temple, après avoir accompli le ministère sacré. Ce fut à ce moment que l'ange du Seigneur lui apparut du côté droit de l'autel où il officiait[1].

Le trouble dont il fut saisi à la vue de l'ange, est l'effet de cette crainte religieuse dont l'âme est occupée, lorsque Dieu se rend présent par quelques moyens que ce soit. L'impression des choses divines fait rentrer l'âme dans son néant; elle sent plus que jamais son indignité : la frayeur qui accompagne ce qui est divin la dispose à l'obéissance.

Ne craignez point, lui dit cet ange. Comme le premier effet de la présence divine est la frayeur dans le fond de l'âme, le premier effet de la parole portée de la part de Dieu est de rassurer celui à qui elle est adressée. *Votre prière est exaucée, et votre femme concevra un fils*[2]. Il l'avait donc demandé à Dieu; et Jean, comme Samuel, fut le fruit de la prière. Mon âme, prie avec foi et persévérance; l'ange du Seigneur viendra; une douce confiance se formera; quelque lumière céleste apparaîtra dans le cœur, et *Jean*, qui est la grâce, en sera le fruit. Il faut demander; c'est un acte nécessaire de la soumission qu'on doit à Dieu; c'est une reconnaissance de sa puissance et de sa bonté : la confiance, qui est le fruit d'un pur et fidèle amour, s'y fait ressentir; c'est-à-dire qu'elle fait ressentir Dieu.

Vous lui donnerez le nom de Jean. Le même ange dit à Marie : *Vous aurez un fils, et vous lui donnerez le nom de* Jésus[3] : et l'imposition du nom de Jean, qui est ordonnée par l'ange, est la préparation à un plus grand nom.

Cet enfant vous mettra dans la joie et dans le ravissement; et la multitude se réjouira à sa naissance[4]. C'est ce que l'ange promet, c'est ce que nous verrons bientôt accompli.

Il sera grand devant le Seigneur[5]. Le même ange, en annonçant Jésus-Christ, répète la même parole: *Il sera grand;* mais il ajoute : *et il sera nommé le Fils du Très-Haut*[6]. Jésus sera grand comme le fils; Jean sera grand comme un serviteur, comme un héraut qui marche devant son maître, et inspire le respect à tout le monde. Jésus est grand par essence; et Jean sera grand par un éclat et un rejaillissement de la grandeur de Jésus. *Il ne boira point de vin, ni de tout ce qui peut enivrer; et il sera rempli du Saint-Esprit dès le ventre de sa mère*[7]. Commençons à voir dans Jean le caractère de la pénitence et de l'abstinence. Seigneur, je le reconnais : c'est lui qui prépare les voies à Jésus, et la pénitence est sa vraie avant-courrière.

C'est aussi un caractère de Nazaréen, c'est-à-dire un caractère de saint, de s'abstenir du vin et de tout ce qui enivre. Tout ce qui flatte les sens et les transporte, est un obstacle à la sainteté : si vous évitez l'ivresse et la joie des sens, une autre ivresse vous sera donnée; comme Jean, vous serez rempli du Saint-Esprit, et transporté d'une joie céleste. Ne vous laissez donc point enivrer aux charmes des sens; n'attendez pas que le vin, que la joie du monde vous renverse entièrement la raison : dès

[1] *Luc*. I, 5, 6 *et seq*. — [2] *Ibid*. — [3] *Rom*. V, 20. — [4] *Luc*. I, 19.

[1] *Luc*. I, 9. — [2] *Ibid*. 13. — [3] *Ibid*. 31. — [4] *Ibid*. 14. — [5] *Ibid*. 15. — [6] *Ibid*. 32. — [7] *Ib*. 15.

que vous la goûtez, vous commencez à perdre le goût de la grâce, et vous êtes déjà tout troublé : une épaisse vapeur vous offusque les sens ; elle est douce, il est vrai ; mais c'est par là qu'elle est pernicieuse ; tout se brouille dans notre cerveau ; et c'est hasard si nous ne tombons dans quelque étrange désordre. Fuyons, fuyons : *dès que le vin commence à briller et à petiller dans la coupe, il nous trompe en flattant nos sens ; mais à la fin il nous mordra comme une couleuvre, et son poison se portera jusqu'à notre cœur*[1].

Ve ÉLÉVATION.

Suite des paroles de l'ange : l'effet de la prédication de saint Jean-Baptiste est prédit.

Il convertira plusieurs des enfants d'Israël au Seigneur leur Dieu[2]. Hélas ! étant déjà enfants d'Israël, avons-nous besoin d'être convertis ? Ne devons-nous pas avoir conservé la grâce ? Gémissons d'avoir besoin qu'on nous convertisse. Mais, hélas ! notre état est bien pire, puisque même nous résistons à la grâce qui veut nous changer ; et, plus durs que des pierres, nous ne voulons pas nous laisser convertir.

Le monde était dans un excès de corruption incompréhensible. La loi de Dieu n'était pas seulement méprisée ; mais encore on répandait dans le peuple des maximes opposées. Il fallait un nouvel Élie pour émouvoir les pécheurs ; il fallait le feu d'Élie pour purifier ces consciences gangrenées. Il y fallait *l'esprit et la vertu d'Élie* [3], l'efficace de ses discours et la merveille de ses exemples. Qui nous donnera un Élie pour nous convertir au Sauveur ; *pour lui préparer les* cœurs par la pénitence ; pour ramener l'ancienne discipline, et faire *que les pères* reconnaissent *leurs enfants*, par le soin qu'ils leur verront prendre de les imiter ! Faisons revivre nos pères ; ressuscitons la foi d'Abraham ; réveillons cette vigueur apostolique de l'ancienne Église. Venez, Élie ; venez, prédicateurs de l'Évangile, avec une céleste ferveur ; remuez, ébranlez les cœurs ; excitez l'esprit de pénitence ; remplissez-nous de terreur à la vue du juge qui doit venir. Qu'on le craigne, afin qu'on l'aime.

O Dieu ! l'incrédulité règne sur la terre. On n'est plus méchant par faiblesse ; on l'est de dessein, on l'est par principes, par maximes. Envoyez-nous quelque Jean-Baptiste qui confonde l'erreur ; qui fasse voir que les incrédules sont des insensés. *Ramenez-les à la véritable prudence, ces incrédules*[4], et ces libertins de profession. La véritable prudence est de ne pas se croire soi-même, et de pratiquer ce que dit le Sage : *Ne vous fiez pas à votre prudence*[5]. Mais, Seigneur, confondez aussi l'imprudence de ceux qui disent qu'ils croient, encore qu'ils ne fassent rien de ce qu'ils croient. *Ramenez donc les incrédules* de toutes les sortes *à la prudence des justes*. Les *justes* sont les seuls prudents, les seuls prévoyants, les seuls sages : ils ont la règle, ils la conservent ; ils ne sont pas humbles en parole, et orgueilleux en effet ; dévots par contenance, et en effet intéressés, vindicatifs, téméraires censeurs des autres, sans connaître, sans guérir leurs vices cachés.

[1] *Prov.* XXIII, 31, 32. — [2] *Luc.* I. 16. — [3] *Ibid.* 17. — [4] *Ibid.* — [5] *Prov.* III, 6.

VIe ÉLÉVATION.

Sur l'incrédulité de Zacharie.

Zacharie répondit : Comment saurai-je la vérité de ces paroles ? Je suis vieux, et ma femme est déjà avancée en âge[1]. Stérile dans son meilleur temps, comment pourra-t-elle devenir féconde dans sa vieillesse ?

L'incrédulité de Zacharie fut suivie d'une punition manifeste. L'ange lui déclara *qu'il serait muet*[2]. C'est un des endroits par où la prédiction de la conception du précurseur est inférieure à celle du maître, où il ne paraît que foi et obéissance. Dieu fit servir la faute et le châtiment du saint sacrificateur à la déclaration de son ouvrage : tout le peuple s'aperçut qu'il avait eu une vision dans le temple, et par le long temps qu'il y demeura contre la coutume, et parce que pour s'excuser, et aussi pour faire connaître l'œuvre de Dieu, il faisait signe, comme il pouvait, qu'il était devenu muet, pour avoir été incrédule à une céleste vision.

Profitons de cet exemple. Quand vous opérerez en moi pour me convertir, Seigneur, j'espérerai en votre grâce : je ne dirai pas, Je suis stérile, je ne puis entreprendre un aussi grand ouvrage ; je ne serai pas de ceux dont parle saint Paul, *qui, désespérant d'eux-mêmes, se livrent à toutes sortes de désordres*[3] ; mais je dirai au contraire avec cet apôtre : *Je puis tout en celui qui me fortifie*[4].

Dieu est fidèle et véritable, quoique les hommes soient incrédules ; et leur incrédulité n'anéantit pas la promesse de Dieu. Celle qu'il fit faire à Zacharie eut un prompt accomplissement : Élisabeth devint grosse miraculeusement, et il est dit qu'*elle se cacha cinq mois ; parce que c'est la*, disait-elle[5], *ce que le Seigneur a fait en moi, lorsqu'il a voulu me tirer de l'opprobre où j'étais devant les hommes* à cause de ma stérilité. Les grandes grâces demandent un grand recueillement pour être goûtées à loisir et dans le silence, et pour en renvoyer au ciel ses remercîments du fond de sa retraite. On ne laisse pas d'entrevoir qu'il entre dans celle d'Élisabeth durant cinq mois, et jusqu'à ce que sa grossesse parût, un secret dessein d'éviter les discours des hommes. Malgré le miracle qui rend féconde une stérile, la conception humaine a dans son fond quelque chose qu'il faut cacher, surtout dans un grand âge ; et l'on sait ce que dit Sara dans une occasion semblable[6]. Mais nous allons voir une conception où il n'y a rien que de saint, et à la fois de miraculeux. Il fallait que le maître fût conçu d'une manière plus haute

[1] *Luc.* I, 18. — [2] *Ibid.* 20, 21, 22. — [3] *Ephes.* IV, 19. — [4] *Philip.* IV, 13. — [5] *Luc.* I, 24, 25. — [6] *Gen.* XVIII, 10, 11, 12, 14.

que celle du précurseur ; et que le même ambassadeur, qui fut l'ange saint Gabriel, en portant à la sainte Vierge une parole plus excellente et plus relevée, eût aussi un succès plus sublime et plus merveilleux.

XIIe SEMAINE.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

L'annonciation de la sainte Vierge : salut de l'ange.

Au sixième mois de la grossesse d'Élisabeth, l'ange Gabriel fut envoyé dans une ville de Galilée, nommée Nazareth, à une vierge qu'un homme appelé Joseph, de la maison de David, avait épousée ; et le nom de la vierge était Marie[1].

Dès que nous voyons l'ange saint Gabriel envoyé, nous devons attendre quelque excellente nouvelle sur la venue du Messie. Lorsque Dieu voulut apprendre à Daniel, *homme de désirs*, l'arrivée prochaine du *Saint des saints*, qui devait être *oint et immolé*[2], le même ange fut envoyé à ce saint prophète. Nous venons encore de le voir envoyé à Zacharie ; et à son seul nom nos désirs pour le Christ du Seigneur doivent se renouveler par de saints transports.

Ce n'est pas dans Jérusalem, la ville royale, ni dans le temple qui en faisait la grandeur, ni dans le sanctuaire qui en est la partie la plus sacrée, ni parmi les exercices les plus saints d'une fonction toute divine, ni à un homme aussi célèbre par sa vertu que par la dignité de sa charge et par l'éclat d'une race sacerdotale, que ce saint ange est envoyé à cette fois. C'est dans une ville de Galilée, province des moins estimées, dans une petite ville dont il faut dire le nom, à peine connu. C'est à la femme d'un homme qui, comme elle, était à la vérité de la famille royale, mais réduit à un métier mécanique. Ce n'était pas une Élisabeth, dont la considération de son mari faisait éclater la vertu. Il n'en était pas ainsi de la femme de Joseph, qui était choisie pour être la mère de Jésus : femme d'un artisan inconnu, d'un pauvre menuisier. L'ancienne tradition nous apprend qu'elle gagnait elle-même sa vie par son travail ; ce qui fait que Jésus-Christ est appelé par les Pères les plus anciens : *fabri et quæstuariæ Filius*.

Ce n'est point la femme d'un homme célèbre, et dont le nom fût connu : *elle avait épousé un homme nommé Joseph ; et on l'appelait Marie*. Ainsi, à l'extérieur, cette seconde ambassade de l'ange est bien moins illustre que l'autre. Mais voyons le fond, et nous y découvrirons quelque chose de bien plus élevé.

L'ange commence par ces mots d'une humble salutation : *Je vous salue, pleine de grâces*, très-agréable à Dieu, remplie de ses dons : *le Seigneur est avec vous, et vous êtes bénie par-dessus toutes les femmes*[1]. Ce discours est d'un ton beaucoup plus haut que celui qui fut adressé à Zacharie. On commence par lui dire : *Ne craignez point*, comme à un homme qu'on sait qui a sujet de craindre ; et *vos prières*, lui dit-on, *sont exaucées*. Mais ce qu'on annonce à Marie, elle ne pouvait pas même l'avoir demandé, tant il y avait de sublimité et d'excellence. Marie, humble, retirée, petite à ses yeux, ne pensait pas seulement qu'un ange la pût saluer, et surtout par de si hautes paroles : c'est son humilité qui la jeta *dans le trouble*. Mais l'ange reprit aussitôt : *Ne craignez point, Marie*[2]. Il n'avait point commencé par là, comme on a vu qu'il fit à Zacharie : mais quand Marie eut montré son trouble causé par sa seule humilité, il fallut bien lui répondre : *Ne craignez point, Marie, vous avez trouvé grâce devant le Seigneur : vous concevrez dans votre sein, et vous enfanterez un fils*[3]. Votre conception miraculeuse sera suivie d'un enfantement aussi admirable. Il y en a qui conçoivent, mais qui n'enfantent jamais ; qui n'ont que de stériles et infructueuses pensées. Mon Dieu, à l'exemple de Marie, faites que je conçoive et que j'enfante ! Et que dois-je enfanter, sinon Jésus-Christ ? *Je vous enfante*, disait saint Paul [4], *jusqu'à ce que Jésus-Christ soit formé dans vous*. Tant que Jésus-Christ, c'est-à-dire une vertu consommée, n'est pas en nous, ce n'est encore qu'une faible et imparfaite conception : il faut que Jésus-Christ naisse dans nos âmes par de véritables vertus, et accomplies selon la règle de l'Évangile.

Cet homme que *Jésus aima*[5], quand il le vit si bien parler du précepte de l'amour divin, n'avait encore pourtant qu'une simple et faible conception : et dès qu'il lui fallut quitter ses richesses qu'il aimait, il se retira avec larmes, et abandonna l'ouvrage où Jésus l'avait appelé : *Celui qui voulait encore aller ensevelir son père, avant que de suivre le Sauveur* [6], ne l'avait conçu qu'à demi : et quand on l'a enfanté, on ne connaît ni d'excuse, ni de retardement. On ne se laisse non plus rebuter par aucune difficulté. Et quand Jésus-Christ nous dit : *Les renards ont leurs tanières et les oiseaux leurs nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête* [7] ; ceux qui cherchent encore un chevet et le moindre repos dans les sens, n'ont pas enfanté Jésus. Ce qu'ils regardent comme grand n'est qu'une imparfaite conception, un avorton qui ne voit jamais le jour.

IIe ÉLEVATION.

La conception et l'enfantement de Marie : le règne de son fils et sa divinité.

Vous concevrez et enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus, de Sauveur. Il sera grand[8] ; non pas à la manière de Jean, qui était grand comme le peut être un serviteur : mais

[1] *Luc.* I, 26, 27. — [2] *Dan.* IX, 21 *et seq.*

[1] *Luc.* I, 28, 29. — [2] *Ibid.* 30. — [3] *Ibid.* 31. — [4] *Gal.* IV. 19. — [5] *Marc.* X, 21 *et seq.* — [6] *Matth.* VIII, 21. — [7] *Ibid.* 20. — [8] *Luc.* I, 31, 32.

celui-ci sera grand de la grandeur qui convient au Fils. Aussi l'appellera-t-on *le Fils du Très-Haut*. Et ce ne sera pas par une simple dénomination ou par adoption, comme les autres qui sont appelés *enfants de Dieu*. Il sera le Fils de Dieu effectivement, le Fils unique, le Fils par nature : c'est pourquoi on lui en donnera le nom avec une force particulière [1]. Il ne faut pas croire que ce soit un terme diminutif, de dire que Jésus *sera appelé le Fils de Dieu* [2] ; autrement on pourrait dire de même que ce que dit l'ange, qu'Élisabeth *est appelée stérile* [3], est une espèce de diminution de la stérilité : au contraire, il faut entendre une véritable et entière stérilité.

Croyons donc que Jésus *est appelé Fils*, parce qu'il l'est proprement, effectivement, naturellement, par conséquent uniquement; Dieu, en qui tout est parfait, devant avoir un Fils parfait, et par conséquent unique. Et c'est pourquoi, « Dieu lui « donnera le trône de David, son père selon la chair. Ce trône que David même voyait en esprit, lorsqu'il disait : « Le Seigneur a dit à mon Sei« gneur : Soyez assis à ma droite [4]; » c'est « son « Fils et son Seigneur « tout ensemble. Ce trône de David son père n'est que la figure de celui que Dieu, qui l'a « engendré avant l'aurore [5], » lui prépare. *Il aura* donc « le trône de David son père, et il « régnera éternellement dans la maison de Jacob [6]. » Quel autre peut régner éternellement, qu'un Dieu à qui il est dit : « Votre trône, ô Dieu, sera éternel [7]? » « Et c'est pourquoi on ne verra point la fin de son règne.

O Jésus! dont le règne est éternel, en verra-t-on la fin dans mon cœur? Cesserai-je de vous obéir? Après avoir commencé selon l'esprit, finirai-je selon la chair? Me repentirai-je d'avoir bien fait? Me livrerai-je de nouveau au tentateur, après tant de saints efforts pour me retirer de ses mains? L'orgueil ravagera-t-il la moisson si prête à être recueillie? Non; il faut être de ceux dont il est écrit : *Ne cessez point de travailler, parce que la moisson que vous avez à recueillir ne doit point souffrir de défaillance* [8].

IIIe ÉLÉVATION.

La virginité de Marie : le Saint-Esprit survenu en elle : son Fils saint par son origine.

Dieu, qui avait prédestiné la sainte Vierge Marie pour l'associer à sa très-pure génération, lui inspira l'amour de la virginité dans un degré si éminent, que non-seulement elle en fit vœu, mais que même après que l'ange lui eut déclaré quel fils elle devait concevoir, elle ne voulut point acheter l'honneur d'en être la mère au prix de sa virginité.

Elle répond donc à l'ange : *Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme* [9]? c'est-à-dire, j'ai résolu de tout temps de n'en point naître. Cette résolution marque dans Marie un goût exquis de la chasteté, et dans un degré si éminent qu'elle est à l'épreuve, non-seulement de toutes les promesses des hommes, mais encore de toutes celles de Dieu. Que pouvait-il promettre de plus grand que son Fils, en la même qualité qu'il le possède lui-même; c'est-à-dire en la qualité de Fils? Elle est prête à le refuser, s'il lui faut perdre sa virginité pour l'acquérir. Mais Dieu, à qui cet amour acheva, pour ainsi dire, de gagner le cœur, lui fit dire par son ange : *Le Saint-Esprit surviendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira* [1]. Dieu même vous tiendra lieu d'époux; il s'unira à votre corps; mais il faut pour cela qu'il soit plus pur que les rayons du soleil. Le très-pur ne s'unit qu'à la pureté; il conçoit son Fils seul dans son sein paternel, sans partager sa conception avec un autre : il ne veut, quand il le fait naître dans le temps, le partager qu'avec une vierge, ni souffrir qu'il ait deux pères.

Virginité, quel est votre prix? Vous seule pouvez faire une mère de Dieu; mais on vous estime encore plus qu'une si haute dignité.

Le Saint-Esprit surviendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira; et c'est pourquoi la chose sainte qui naîtra en vous sera nommée le Fils de Dieu [2]. *Qui nous racontera sa génération* [3]? Elle est inexplicable et inénarrable. Écoutons néanmoins ce que l'ange nous en raconte par ordre de Dieu : *La vertu du Très-Haut vous couvrira*. Le Très-Haut, le Père céleste, étendra en vous sa génération éternelle : il produira son Fils dans votre sein, et y composera de votre sang un corps si pur, que le Saint-Esprit sera seul capable de le former. En même temps ce divin esprit y inspirera une âme qui n'ayant que lui pour auteur, sans le concours d'aucune autre cause, ne peut être que sainte. Cette âme et ce corps, par l'extension de la vertu générative de Dieu, seront unis à la personne du Fils de Dieu; et dorénavant ce qu'on appellera le Fils de Dieu sera ce tout composé du Fils de Dieu et de l'homme. Ainsi, *ce qui sortira de votre sein sera* proprement et véritablement *appelé le Fils de Dieu*. Ce sera aussi *une chose sainte* par sa nature : *sainte*, non d'une sainteté dérivée et accidentelle, mais substantivement : *sanctum* : ce qui ne peut convenir qu'à Dieu, qui seul est une chose sainte par nature. Et comme cette chose sainte, qui est le Verbe et le Fils de Dieu, s'unira personnellement à *ce qui sera* formé de votre sang, à l'âme qui y sera unie, selon les lois éternelles imposées à toute la nature par son Créateur; ce tout, ce composé divin, sera tout ensemble le Fils de Dieu et le vôtre.

Voilà donc une nouvelle dignité créée sur la terre : c'est la dignité de mère de Dieu, qui enferme de si grandes grâces, qu'il ne faut ni tenter ni espérer de les comprendre par sa pensée. La parfaite virginité de corps et d'esprit fait partie d'une dignité si éminente. Car si la concupiscence, qui depuis le péché originel est inséparablement attachée à la concep-

[1] *Luc.* I, 32. — [2] *Ibid.* 35. — [3] *Ibid.* 36. — [4] *Ps.* CIX, 1. *Matth.* XXII, 43, 44. — [5] *Ps.* CIX, 3. — [6] *Luc.* I, 33. — [7] *Ps.* XLIV, 7. *Heb.* I, 3. — [8] *Gal.* VI, 9. — [9] *Luc.* I, 34.

[1] *Ibid.* I, 35. — [2] *Luc.* I, 35. — [3] *Is.* LIII, 8.

tion des hommes, lorsqu'elle se fait à la manière ordinaire, s'était trouvée en celle-ci, Jésus-Christ aurait dû naturellement contracter cette souillure primitive, lui qui venait pour l'effacer. Il fallait donc que Jésus-Christ fût fils d'une vierge, et qu'il fût conçu du Saint-Esprit. Ainsi donc Marie demeure vierge, et devient mère : Jésus-Christ n'appellera de père que Dieu; mais Dieu veut qu'il ait une mère sur la terre.

Chastes mystères du christianisme, qu'il faut être pur pour vous entendre ! Mais combien plus le faut-il être, pour vous exprimer dans sa vie par la sincère pratique des vérités chrétiennes !

Nous ne sommes plus de la terre, nous dont la foi est si haute; *et notre conversation est dans les cieux* [1].

IVe ÉLÉVATION.

La conception de saint Jean-Baptiste prépare à croire la conception de Jésus-Christ.

L'ange continue : *Et voilà que votre cousine Élisabeth a elle-même conçu un fils dans sa vieillesse ; et c'est ici le sixième mois de celle qui était appelée stérile*, et qui par-dessus la stérilité naturelle avait encore celle de l'âge et de la vieillesse, *parce que rien n'est impossible à Dieu* [2]. Marie n'avait pas besoin qu'on lui alléguât des exemples de la toute-puissance divine; et c'est pour nous, à qui le mystère de son annonciation devait être révélé, que l'ange apporte cet exemple. Dieu voulait néanmoins que la sainte Vierge connût la conception de saint Jean-Baptiste, à cause du grand mystère qu'il nous préparait par la connaissance qu'on lui donne de ce miracle.

Marie fut transportée en admiration de la puissance divine dans tous ses degrés. Elle vit que, par le miracle souvent répété de rendre fécondes les stériles, il avait voulu préparer le monde au miracle unique et nouveau de l'enfantement d'une vierge; et, transportée en esprit d'une sainte joie par la merveille que Dieu voulait opérer en elle, elle dit d'une voix soumise : *Voici la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon votre parole* [3].

Ve ÉLÉVATION.

Sur ces paroles : *Je suis la servante du Seigneur.*

Dieu n'avait pas besoin du consentement et de l'obéissance de la sainte Vierge, pour faire d'elle ce qu'il voulait, ni pour en faire naître Jésus-Christ, et en former dans ses entrailles le corps qu'il voulait unir à la personne de son Fils : mais il voulait donner au monde de grands exemples, et que le grand mystère de l'incarnation fût accompagné de toutes sortes de vertus dans tous ceux qui y avaient part. C'est ce qui a mis dans la sainte Vierge, et dans Joseph son chaste époux, les vertus que l'Évangile nous fait admirer.

Il y a encore ici un plus haut mystère. La désobéissance d'Ève notre mère; son incrédulité envers Dieu ; sa malheureuse crédulité à l'ange trompeur était entrée dans l'ouvrage de notre perte : et Dieu a voulu aussi, par une sainte opposition, que l'obéissance de Marie, et son humble foi, entrât dans l'ouvrage de notre rédemption. En sorte que notre nature fût réparée par tout ce qui avait concouru à sa perte; et que nous eussions une nouvelle Ève en Marie, comme nous avons en Jésus-Christ un nouvel Adam, afin que nous pussions dire à cette vierge avec de saints gémissements : Nous crions à vous, misérables bannis, enfants d'Ève, en gémissant et pleurant dans cette vallée de larmes : offrez-les à votre cher Fils, et nous montrez à la fin ce béni fruit de vos entrailles que nous avons reçu par votre moyen.

C'est ici le solide fondement de la grande dévotion que l'Église a toujours eue pour la sainte Vierge. Elle a la même part à notre salut, qu'Ève a eue à notre perte. C'est une doctrine reçue dans toute l'Église catholique par une tradition qui remonte jusqu'à l'origine du christianisme. Elle se développera dans toute la suite des mystères de l'Évangile. Entrons donc dans la profondeur de ce dessein : imitons l'obéissance de Marie : c'est par elle que le genre humain est sauvé, et que, selon l'ancienne promesse, *la tête du serpent est écrasée* [1].

VIe ÉLÉVATION.

Trois vertus principales de la sainte Vierge dans son annonciation.

La sainte virginité devait être la première disposition pour faire une mère de Dieu. Car il fallait une pureté au-dessus de celle des anges, pour être unie au Père éternel, pour produire le même Fils que lui. Il fallait aussi être disposée par la même pureté à recevoir la vertu d'en haut, et le Saint-Esprit survenant. Cette haute résolution de renoncer à jamais à toute la joie des sens, comme si on était sans corps; c'est ce qui fait une vierge, et qui préparait sur la terre une mère au Fils de Dieu. Mais tout cela, ce n'était rien sans l'humilité. Les mauvais anges étaient chastes ; mais avec toute leur chasteté, parce qu'ils étaient superbes, Dieu les a repoussés jusqu'aux enfers. Il fallait donc que Marie fût humble, autant que ces rebelles ont été superbes : et c'est ce qui lui a fait dire : *Je suis la servante du Seigneur* [2]. Il ne fallait rien moins pour la faire mère. Mais la dernière disposition était la foi. Car il fallait concevoir le Fils de Dieu dans son esprit avant que de le concevoir dans son corps; et cette conception dans l'esprit était l'ouvrage de la seule foi : *Qu'il me soit fait selon votre parole*. Par là donc cette parole entra dans la sainte Vierge comme une semence céleste : et la recevoir en soi, qu'était-ce autre chose que de concevoir le Verbe en esprit?

Ayons donc une ferme foi, et espérons tout de

[1] *Philip.* III, 20. — [2] *Luc.* I, 36, 37. — [3] *Ibid.* I, 38.

[1] *Gen.* III, 15. — [2] *Luc.* I, 38.

Au commencement, avant tout ce qui a pris commencement, *hoc erat*. Il était seul, en son Père, auprès de son Père, au sein de son Père. *Il était*, et qu'était-il ? qui le pourrait dire ? *qui nous racontera*, qui nous expliquera *sa génération*[1] ? *Il était* : car, comme son Père, il est *celui qui est*[2] ; il est le parfait ; il est l'existant, le subsistant, et l'être même. Mais qu'était-il ? qui le sait ? On ne sait rien autre chose, sinon qu'*il était* ; c'est-à-dire qu'*il était* ; mais qu'il était engendré de Dieu, subsistant en Dieu ; c'est-à-dire qu'il était Dieu, et qu'il était Fils.

Où voyez-vous qu'il était ? *Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait de tout ce qui a été fait*. Concevons, si nous pouvons, la différence de celui qui était, d'avec tout ce qui a été fait. Être celui qui était, et par qui tout a été fait, et être fait : quelle immense distance de ces deux choses ! Être et faire, c'est ce qui convient au Verbe : *être fait*, c'est ce qui convient à la créature. Il était donc comme celui par qui devait être fait tout ce qui a été fait, et sans qui rien n'a été fait de tout ce qui a été fait ? Quelle force, quelle netteté pour exprimer clairement que tout est fait par le Verbe ! Tout par lui, rien sans lui : que reste-t-il au langage humain pour exprimer que le Verbe est le créateur de tout, ou, ce qui est la même chose, que Dieu est le créateur de tout par le Verbe ? Car il est créateur de tout, non point par effort, mais par un simple commandement et par sa parole, comme il est écrit dans la Genèse[3], et conformément à ce verset de David : *Il a dit, et tout a été fait. Il a commandé, et tout a été créé*[4].

N'entendons donc point par ce *par* quelque chose de matériel et de ministériel. *Tout a été fait par le Verbe*, comme tout être intelligent agit et fait ce qu'il fait par sa raison, par sa pensée, par sa sagesse. C'est pourquoi s'il est dit ici que *Dieu fait tout par son Verbe*, qui est sa sagesse et sa pensée, il est dit ailleurs que *la sagesse éternelle qu'il a engendrée en son sein, et qui a été conçue et enfantée avant les collines, est avec lui, avec lui ordonne et arrange tout, se joue en sa présence, et se délecte par la facilité et variété de ses desseins et de ses ouvrages*[5]. Ce qui a fait dire à Moïse que *Dieu vit ce qu'il avait fait* par son commandement qui est son Verbe, qu'il en fut content, et *vit qu'il était bon et très-bon*[6]. Où vit-il cette bonté des choses qu'il avait faites, si ce n'est dans la bonté même de la sagesse et de la pensée où il les avait destinées et ordonnées ? C'est pourquoi aussi il est dit *qu'il a possédé*, c'est-à-dire qu'il a engendré, qu'il a conçu, qu'il a enfanté *sa sagesse*, en laquelle il a vu et ordonné *le commencement de ses voies*[7]. *Il s'est délecté en elle ; il en a fait son plaisir* ; et cette éternelle sagesse, pleine de bonté, et infiniment bienfaisante, a fait son plaisir, ses délices d'être, de converser avec les hommes. Ce qui s'est accompli parfaitement lorsque le Verbe s'est fait homme, *s'est fait chair*, s'est incarné, *et qu'il a fait sa demeure au milieu de nous*[1].

Délectons-nous donc aussi dans le Verbe, dans la pensée, dans la sagesse de Dieu. Écoutons la parole qui nous parle dans un profond et admirable silence. Prêtons-lui l'oreille du cœur. Disons-lui comme Samuel : *Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute*[2]. Aimons la prière, la communication, la familiarité avec Dieu. Qui sera celui qui, s'imposant silence à soi-même, et à tout ce qui n'est pas Dieu, laissera doucement écouler son cœur vers le Verbe, vers la sagesse éternelle, surtout depuis qu'*il s'est fait homme*, qu'*il a établi sa demeure au milieu de nous* ? En nous-mêmes, *in nobis*, dans ce qu'il y a de plus intime en nous, selon ce qui est écrit : *Il a enseigné la sagesse à Jacob son serviteur, et à Israël son bien-aimé. Après il a été vu sur la terre, et a conversé avec les hommes*[3].

Que de vertus doivent naître de ce commerce avec Dieu et avec son Verbe ! Quelle humilité, quelle abnégation de soi-même ! quel dévouement ! quel amour envers la vérité ! quelle cordialité ! quelle candeur ! Que notre discours soit en simplicité et sans faste : *cela est, cela n'est pas*[4] ; et que nous soyons vrais en tout, puisque *la vérité a établi sa demeure en nous*[5].

IXe ÉLÉVATION.

La vie dans le Verbe : l'illumination de tous les hommes.

En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes[6]. On appelle vie dans les plantes, croître, pousser des feuilles, des boutons, des fruits. Que cette vie est grossière ! qu'elle est morte ! On appelle vie, voir, goûter, sentir, aller deçà et delà, comme on est poussé. Que cette vie est animale et muette ! On appelle vie, entendre, connaître, se connaître soi-même, connaître Dieu, le vouloir, l'aimer, vouloir être heureux en lui, l'être par sa jouissance : c'est la véritable vie. Mais quelle en est la source ? Qui est-ce qui se connaît, qui s'aime soi-même, et qui jouit de soi-même, si ce n'est le Verbe ? En lui donc était la vie. Mais d'où vient-elle, si ce n'est de son éternelle et vive génération ? Sorti vivant d'un Père vivant, dont il a lui-même prononcé : *Comme le Père a la vie en soi, il a aussi donné à son Fils d'avoir la vie en soi*[7]. Il ne lui a pas donné la vie comme tirée du néant ; il lui a donné la vie de sa vive et propre substance : et comme il est source de vie, il a donné à son Fils d'être une source de vie. Aussi cette vie de l'intelligence est *la lumière qui éclaire tous les hommes*. C'est de la vie de l'intelligence, de la lumière du Verbe, qu'est sortie toute intelligence et toute lumière.

Cette lumière de vie a lui dans le ciel, dans la splendeur des saints, sur les montagnes, sur les esprits élevés, sur les anges ; mais elle a voulu aussi luire parmi les hommes, qui s'en étaient retirés. Elle s'en est approchée : et, afin de les éclairer,

[1] *Is.* LIII, 8. — [2] *Exod.* III, 14. — [3] *Gen.* I, 3, 6 *et seq.* — [4] *Ps.* XXXII, 9. — [5] *Prov.* VIII, 22, 23 *et seq.* — [6] *Gen.* I, 18, 21, 23, 31. — [7] *Prov.* VIII, 22.

[1] *Joan.* I, 14. — [2] *I. Reg.* III, 10. — [3] *Baruc.* III, 37, 38. — [4] *Matth.* V, 37. — [5] *I. Joan.* IV, 12. — [6] *Joan.* I, 4. — [7] *Joan.* V, 26.

elle leur a porté le flambeau jusqu'aux yeux par la prédication de l'Évangile. Ainsi *la lumière luit parmi les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise*[1]. *Un peuple qui habitait dans les ténèbres a vu une grande lumière. La lumière s'est levée sur ceux qui étaient assis dans les ténèbres, et dans l'ombre de la mort*[2].

La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise. Les âmes superbes n'ont pas compris l'humilité de Jésus-Christ. Les âmes aveuglées par leurs passions n'ont pas compris Jésus-Christ, qui n'avait en vue que la volonté de son Père. Les âmes curieuses, qui veulent voir pour le plaisir de voir et de connaître, et non pas pour régler leurs mœurs et mortifier leurs cupidités, n'ont rien compris en Jésus-Christ, *qui a commencé par faire*, et qui après *a enseigné*[3]. Les malheureux mortels *ont voulu se réjouir par la lumière*[4], et non pas laisser embraser leurs cœurs *du feu que Jésus-Christ venait allumer*[5]. Les âmes intéressées, tout enveloppées dans elles-mêmes, n'ont pas compris Jésus-Christ, ni le précepte céleste de se renoncer soi-même. *La lumière est venue, et les ténèbres n'y ont rien compris.* Mais la lumière du moins l'a-t-elle compris? Ceux qui disaient : *Nous voyons*[6], et qui s'aveuglaient eux-mêmes par leur présomption, ont-ils mieux compris Jésus-Christ? Non; les prêtres ne l'ont pas compris; les pharisiens ne l'ont pas compris; les docteurs de la loi ne l'ont pas compris. Jésus-Christ leur a été une énigme. Ils n'ont pu souffrir la vérité, qui les humiliait, les reprenait, les condamnait; et à leur tour ils ont condamné, ils ont tourmenté, contredit, crucifié la vérité même.

Le comprenons-nous, nous qui nous disons ses disciples, et qui cependant voulons plaire aux hommes, nous plaire à nous-mêmes, qui sommes des hommes, et des hommes si corrompus? Humilions-nous, et disons : La lumière luit encore tous les jours dans les ténèbres par la foi et par l'Évangile; mais les ténèbres n'y ont rien compris; et Jésus-Christ ne trouve point d'imitateurs.

Xe ÉLÉVATION.

Comment de toute éternité *tout était vie dans le Verbe.*

Il y a dans ce verset de saint Jean une variété de ponctuation qui se trouve non-seulement dans nos exemplaires, mais encore dans ceux des Pères. Plusieurs d'eux ont lu : *Ce qui a été fait était vie en lui : Quod factum est in ipso vita erat*[7]. Recevons toutes les lumières que l'Évangile nous présente. Nous voyons ici que tout, et même les choses inanimées qui n'ont point de vie en elles-mêmes, étaient vie dans le Verbe divin, par son idée et par sa pensée éternelle.

Ainsi un temple, un palais, qui ne sont qu'un amas de bois et de pierres, où rien n'est vivant, ont quelque chose de vivant dans l'idée et dans le dessein de leur architecte. Tout est donc vie dans le Verbe, qui est l'idée sur laquelle le grand architecte a fait le monde. Tout y est vie, parce que tout y est sagesse. Tout y est sagesse, parce que tout y est ordonné et mis en son rang. L'ordre est une espèce de vie de l'univers. Cette vie est répandue sur toutes ses parties; et leur correspondance mutuelle entre elles et dans tout leur tout est comme l'âme et la vie du monde matériel, qui porte l'empreinte de la vie et de la sagesse de Dieu.

Apprenons à regarder toutes choses en ce bel endroit, où *tout est vie*. Accoutumons-nous à rapporter tout ce qui arrive à sa source. Tout est ordonné de Dieu. Tout est vie, tout est sagesse de ce côté-là. Dans tous les biens et dans tous les maux qui nous arrivent, disons : Tout est animé par la sagesse de Dieu; rien ne vient au hasard. Le péché même, qui en soi est incapable de règle, puisqu'il est le déréglement essentiel, et qui par cette raison ne peut venir de l'ordre de Dieu ni de sa sagesse, par sa sagesse est réduit à l'ordre, quand il est joint avec le supplice; et quand Dieu, malgré le péché et son énorme et infinie laideur, en tire le bien qu'il veut.

Régnez, ô Verbe, *en qui tout est vie*, régnez sur nous! Tout aussi est vie en nous à notre manière. Les choses inanimées que nous voyons, lorsque nous les concevons, deviennent vie dans notre intelligence. C'est vous qui l'avez imprimée en nous, et c'est un des traits de votre divine ressemblance, de votre image à laquelle vous nous avez faits. Élevons-nous à notre modèle; croyons que tout ce que Dieu fait, et tout ce qu'il permet, c'est par sagesse et par raison qu'il le fait et qu'il le permet. Agissons aussi en tout avec sagesse, et croyons que notre sagesse est d'être soumis à la sienne.

XIe ÉLÉVATION.

Pourquoi il est fait mention de saint Jean-Baptiste au commencement de cet évangile.

Il y eut un homme envoyé de Dieu, de qui le nom était Jean[1]. Ce commencement de l'évangile de saint Jean est comme une préface de cet évangile, et un abrégé mystérieux de toute son économie. Toute l'économie de l'évangile est que le Verbe est Dieu éternellement : que dans le temps il s'est fait homme : que les uns ont cru en lui, et les autres non : que ceux qui y ont cru sont enfants de Dieu par la foi, et que ceux qui ne croient pas, n'ont à imputer qu'à eux-mêmes leur propre malheur. Car Jésus-Christ, qui est venu parmi les ténèbres, y a apporté avec lui dans ses exemples, dans ses miracles et dans sa doctrine, une lumière capable de dissiper cette nuit. Non content de cette lumière; comme les hommes, avec leur infirmité, n'auraient pu envisager cette lumière en elle-même, Dieu, pour ne rien omettre, et afin que rien ne manquât à leurs faibles yeux, pour les préparer à profiter de la lumière qu'il leur offrait, et les y rendre attentifs, a envoyé Jean-Baptiste, qui n'étant pas la lumière l'a montrée aux hommes, en

[1] *Joan.* I, 5. — [2] *Matth.* IV, 16. — [3] *Act.* I, 1. — [4] *Joan.* V, 35. — [5] *Luc.* XII, 49. — [6] *Joan.* IX, 39, 40, 41. — [7] *Joan.* I, 3, 4.

[1] *Joan.* I, 6.

disant : *Voilà l'agneau de Dieu*, voilà *celui qui est avant moi, et dont je prépare les voies :* voilà *celui qui est plus grand que moi, et de qui je ne suis pas digne de délier les souliers* [1]. Toute bonne pensée qui nous sauve a toujours son précurseur. Ce n'est point une maladie, une perte, une affliction qui nous sauve par elle-même : c'est un précurseur de quelque chose de mieux. Le monde me méprisera, on ne m'honorera pas autant que mon orgueil le désire. Je le méprise à mon tour; je m'en dégoûte. Ce dégoût est le précurseur de l'attrait céleste qui m'unit à Dieu. Cette profonde mélancolie où je suis jeté, je ne sais comment, dans les détresses de cette vie, est un précurseur qui me prépare à la lumière. Viendra tout à coup le trait divin, qui, préparé de cette manière, fera son effet. Les terreurs des jugements de Dieu, qui ne me laissent de repos ni nuit ni jour, sont un autre précurseur; c'est Jean qui crie dans le désert : Venez, Jésus, venez dans mon âme, et tirez-la après vous par un chaste et fidèle amour.

XII[e] ÉLÉVATION.

La lumière de Jésus-Christ s'étend à tout le monde.

La véritable lumière qui éclaire tout homme venant au monde était au milieu de nous, mais sans y être aperçue. *Il était au milieu du monde*, celui qui était cette lumière; *et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez soi*, dans son propre bien, *et les siens ne l'ont pas reçu* [2]. Les siens ne l'ont pas reçu : en un autre sens, les siens l'ont reçu : les siens, qu'il avait touchés d'un certain instinct de grâce, l'ont reçu. Les pêcheurs qu'il appela, quittèrent tout pour le suivre. Un publicain le suivit à la première parole. Tous les humbles l'ont suivi; et ce sont là vraiment les siens. Les superbes, les faux sages, les pharisiens, qui sont à lui par la création, sont aussi les siens; car il les a faits; et il a fait comme créateur ce monde incrédule qui n'a pas voulu le connaître. O Jésus! je serais comme eux si vous ne m'aviez converti. Achevez; tirez-moi du monde que vous avez fait, mais dont vous n'avez point fait la corruption. Tout y est curiosité, avarice, *concupiscence des yeux*, impureté et *concupiscence de la chair*, et *orgueil de la vie* [3] : orgueil dont toute la vie est infectée. O Jésus! envoyez-moi un de vos célestes *pêcheurs* [4], qui me tire de cette mer de corruption, et me prenne dans vos filets par votre parole.

XIII[e] ÉLÉVATION.

Jésus-Christ de qui reçu, et comment.

Il a donné à tous ceux qui l'ont reçu le pouvoir d'être faits enfants de Dieu à ceux qui croient en son nom [5]. Croire au nom de Jésus-Christ, c'est le reconnaître pour le Christ, pour le Fils de Dieu, pour son Verbe qui était avant tous les temps, et qui s'est fait homme. Être prêt à son seul nom, et pour la seule gloire de ce nom sacré, à tout faire, à tout entreprendre, à tout souffrir; voilà ce que c'est que croire au nom de Jésus-Christ. *Il a donné le pouvoir à ceux qui y croient d'être faits enfants de Dieu.* Admirable pouvoir qui nous est donné! il faut que nous concourions à cette glorieuse qualité d'enfants de Dieu, par le pouvoir qui nous est donné de le devenir. Et comment y concourrons-nous, si ce n'est par la pureté et la simplicité de notre foi? Par ce pouvoir il nous est donné de devenir enfants de Dieu par la grâce, en attendant que nous le devenions par la gloire, et que nous soyons *enfants de Dieu, étant enfants de résurrection*, comme dit le Sauveur lui-même [1]. Portons donc dignement le nom d'enfants de Dieu; portons le nom du Christ. Soyons des chrétiens dignes de ce nom. Souffrons tout, pour le porter dignement. *Que personne parmi nous ne souffre comme injuste, comme médisant, comme voleur*, ou de la réputation du prochain ou de ses biens : *mais si nous souffrons comme chrétiens pour la gloire du nom de* Jésus, *si nous souffrons à ce titre, nous sommes heureux. Glorifions-nous en ce nom* [2]. Portons courageusement, mais en même temps humblement, toute *la persécution* que le monde fait *à ceux qui veulent vraiment être vertueux* [3]. Soyons doux et non pas fiers parmi les souffrances. N'étalons point un courage hardi et superbe; mais disons avec saint Paul : *Je puis tout en celui qui me fortifie* [4]. C'est ce que doivent faire ceux à qui il a donné ce pouvoir céleste de devenir ses enfants.

XIV[e] ELÉVATION.

Comment on devient *enfants de Dieu.*

Ils ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu [5]. Quoiqu'il nous ait donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, et que nous concourions à notre génération par la foi, dans le fond pourtant elle vient de Dieu, qui met en nous cette céleste semence de sa parole; non de celle qui frappe les oreilles, mais de celle qui s'insinue secrètement dans les cœurs. Ouvrons-nous donc à cette parole dès qu'elle commence à se faire sentir, dès qu'une suavité, une vérité, un goût, un instinct céleste commence en nous; et que nous sentons quelque chose qui veut être supérieur au monde, et nous inspirer tout ensemble et le dégoût de ce qui passe et qui n'est pas, et le goût de ce qui ne passe point et qui est toujours. Laissons-nous conduire : secondons ce doux effet que Dieu opère en nous pour nous attirer à lui.

Ce n'est point en suivant la chair et le sang que nous concevrons ces chastes désirs. Ce n'est point par le mélange du sang, par le commerce de la chair, par sa volonté et par ses desirs, ni par la volonté de l'homme, que nous devenons enfants de Dieu : notre naissance est une naissance virginale.

[1] *Joan.* I, 27, 29. — [2] *Ibid.* I, 9, 10, 11. — [3] *I. Joan.* II, 16. — [4] *Matth.* IV, 19. — [5] *Joan.* I, 12.

[1] *Luc.* XX, 36. — [2] *I. Pet.* IV, 15, 16. — [3] *II. Tim.* III, 12. — [4] *Philip.* IV, 13. — [5] *Joan.* I, 13.

Dieu seul nous fait naître de nouveau comme ses enfants.

Disons donc avec saint Paul : *Quand il a plu à celui qui m'a séparé du monde, incontinent je n'ai plus acquiescé à la chair et au sang* [1]. Je me suis détaché des sens et de la nature *incontinent*. *Incontinent :* la grâce ne peut souffrir de retardement; elle se retire des âmes languissantes et paresseuses. L'épouse fait la sourde à sa voix, et tarde à se lever pour lui ouvrir; elle court pourtant à la fin [2]. Il n'est plus temps, il s'est retiré; rapide dans sa fuite autant qu'il était vif dans sa poursuite. *Tirez-moi, et nous courrons* [3]. Dès la première touche il faut courir, et ne languir jamais dans notre course.

XVe ÉLÉVATION.

Sur ces paroles : *Le Verbe a été fait chair.* Le Verbe fait chair est la cause de la renaissance qui nous fait enfants de Dieu.

Après avoir proposé toutes ces grâces des nouveaux enfants que la foi en Jésus-Christ donne à Dieu, saint Jean retourne à la source d'un si grand bienfait : *Et le Verbe a été fait chair, et il a habité parmi nous, et y a fait sa demeure, et nous avons vu sa gloire, comme la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité* [4]. Pour nous faire devenir enfants de Dieu, il a fallu que son Fils unique se fît homme. C'est par le *Fils unique* et naturel, que nous devions recevoir l'esprit d'adoption. Cette nouvelle filiation, qui nous est venue, n'a pu être qu'un écoulement et une participation de la filiation véritable et naturelle. Le Fils est venu à nous, et nous avons vu sa gloire. *Il était la lumière ;* et c'est par l'éclat et le rejaillissement de cette lumière que nous avons été régénérés. *Il était la lumière qui éclaire tout homme qui vient au monde :* il éclaire jusqu'aux enfants qui viennent au monde, en leur communiquant la raison, qui, tout offusquée qu'elle est, est néanmoins une lumière, et se développera avec le temps.

Mais voici une autre lumière, par laquelle il vient encore éclairer le monde : c'est celle de son Évangile qu'il offre encore à tout le monde, et jusqu'aux enfants qu'il éclaire par le baptême : et quand il nous régénère, et nous fait enfants de Dieu, que fait-il autre chose que de faire naître sa lumière dans nos cœurs, par laquelle nous le voyons plein de grâce et de vérité : de grâce par ses miracles, de vérité par sa parole; de grâce et de vérité par l'un et par l'autre: car sa grâce, qui nous ouvre les yeux, précède en nous la vérité qui les contente. *Dieu, qui par son commandement a fait sortir la lumière des ténèbres, a rayonné dans nos cœurs pour nous faire voir la clarté de la science de Dieu sur la face de* Jésus-Christ [5]. Nous sommes donc enfants de Dieu, parce que nous sommes enfants de lumière. Marchons comme enfants de lumière. Ne désirons point la vaine gloire, ni la pompe trompeuse de la grandeur humaine. Tout y est faux, tout y est ténèbres. Le monde qui nous veut plaire n'a point de grâce. Jésus-Christ seul, *plein de grâce et de vérité* [1], sait remplir les cœurs, et seul les doit attirer. *La grâce est répandue sur ses lèvres et sur ses paroles* [2]. Tout plaît en lui, jusqu'à sa croix; car c'est là qu'éclate son obéissance, sa libéralité, sa grâce, sa rédemption, son salut. Tout le reste est moins que rien. Jésus-Christ seul est *plein de grâce et de vérité.* C'est pour nous qu'il en est plein; et tous *nous recevons tout de sa plénitude* [3].

[1] Gal. I, 15, 16. — [2] Cant. V, 2, 3, 5, 6. — [3] Cant. I, 3. — [4] Joan. I, 14. — [5] II. Cor. XV, 6.

[1] Joan. I, 14. — [2] Ps. XLIV, 3; Luc. IV, 22. — [3] Joan. I, 16.

XVIe ÉLÉVATION.

Comment l'être convient à Jésus-Christ, et ce qu'il a été fait.

Après avoir lu attentivement le commencement admirable de l'évangile de saint Jean, comme un abrégé mystérieux de toute l'économie de l'Évangile, faisons une réflexion générale sur cette théologie du disciple bien aimé. Tout se réduit à bien connaître ce que c'est qu'*être*, et ce que c'est qu'*être fait.*

Être, c'est ce qui convient au Verbe avant tous les temps. *Au commencement il était, et il était subsistant en Dieu, et il était Dieu* [4]. Il n'est pas Dieu par une impropre communication d'un si grand nom, comme ceux à qui il est dit: *Vous êtes des dieux, et les enfants du Très-Haut* [5]. Ceux-là ont été faits dieux par celui qui les a faits rois, qui les a faits juges, qui enfin les a faits saints. Si Jésus-Christ n'était Dieu qu'en cette sorte, il serait fait Dieu, comme il est fait homme; mais non: saint Jean ne dit pas une seule fois qu'il ait été fait Dieu. *Il l'était;* et *dès le commencement*, avant tout commencement, *il était Verbe*, et, comme tel, il *était Dieu. Tout a été fait par lui* [6]. Le mot d'*être fait* commence à paraître quand on parle des créatures: mais auparavant, ce qui était n'a pas été fait, puisqu'il était avant tout ce qui a été fait. Et voyez combien on répète cet *être fait. Par lui a été fait tout ce qui a été fait, et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait.* On répète autant de fois de la créature qu'elle *a été faite*, qu'on avait répété du Verbe qu'*il était.* Après cela on revient au Verbe: *En lui*, dit-on, *était la vie* [7]. Elle n'a pas été faite en lui; elle y était comme la divinité y était aussi. Et ensuite : *La lumière était qui illumine tout homme* [8]. Le Fils de Dieu n'a pas été fait lumière ni vie. *En lui était la vie; et il était la lumière.* Jean-Baptiste *n'était pas la lumière* [9]. Il recevait la lumière de Jésus-Christ; mais Jésus-Christ était la lumière même. Et quand les hommes sont devenus enfants de Dieu, n'est-il pas dit expressément *qu'ils ont été faits enfants de Dieu* [10] ? Mais est-il dit de même que le Fils unique a été fait Fils unique? Non. Il était Fils unique, et la sagesse engendrée et conçue dans le sein du Père, dès qu'il était Verbe;

[4] Ibid. I, 1. — [5] Ps. LXXXI, 6. — [6] Joan. I, 3. — [7] Ibid. 4. — [8] Ibid. 9. — [9] Ibid. 8. — [10] Ibid. 12.

et il n'a point été fait Fils, puisqu'il est tiré, non point du néant, mais de la propre substance éternelle et immuable de son Père.

Il n'y a donc rien en lui avant tous les temps qui ait été fait, ni qui l'ait pu être. Mais dans le temps qu'a-t-il été fait? *Il a été fait chair*[1]. Il s'est fait homme. Voilà donc où il commence à être fait, quand il s'est fait une créature: dans tout le reste, *il était;* et voilà ce qu'il *a été fait*. De même (pour bégayer à notre mode, et nous servir d'un exemple humain) que si l'on disait de quelqu'un: Il était noble, il était né gentilhomme; il a été fait duc, il a été fait maréchal de France. On voit là ce qu'il était naturellement et ce qu'il été fait par la volonté du prince. Ainsi en tremblant et en bégayant comme des hommes, nous disons du Verbe qu'il était Verbe, qu'il était Fils unique, qu'il était Dieu; et ensuite nous considérons ce qu'il a été fait. Il était Dieu dans l'éternité, il a été fait homme dans le temps. Et même saint Pierre a dit: *Dieu l'a fait Seigneur et Christ*[2]. Quant à sa résurrection, son Père lui a *donné la toute-puissance dans le ciel et dans la terre*[3]: alors il a été fait Seigneur et Christ. Et s'il n'était Dieu qu'en ce sens, il aurait aussi été fait Dieu; mais non: *Il était Dieu, et il a été fait homme.* Et en sa nature humaine élevée et glorifiée, *il a été fait Seigneur et Christ;* il a été fait sauveur et glorificateur de tous les hommes.

Ce langage est suivi partout: *Celui qui est venu après moi,* dit saint Jean-Baptiste, et que j'ai dû précéder en ma qualité de son précurseur, *a été fait et a été mis devant moi, et m'a été préféré*[4]. Sa gloire a été tout à coup faite plus grande que la mienne. En ce sens, *Il a été fait devant moi.* Mais pourquoi: *Parce qu'il était avant moi,* et sa gloire avant tous les temps au-dessus de toute la mienne, et de toute la gloire créée. Voyez, entendez. Il était naturellement plus que Jean; et c'est pourquoi il lui a été préféré. Cette préférence, pour ainsi parler, est une chose qui a été faite; mais qui n'aurait point été faite, si en effet Jésus-Christ, selon sa divinité, n'était plus grand que Jean; et qu'ainsi il lui fallait faire une gloire conforme à ce qu'il était.

Jésus-Christ, que dit-il de lui-même? *Avant qu'Abraham fût fait, je suis*[5]. Pourquoi choisir si distinctement un autre mot pour lui que pour Abraham; sinon pour exprimer distinctement qu'Abraham a été fait, et lui il était? *Au commencement était le Verbe.* On dira pourtant qu'*il a été fait,* quand on dira ce qu'il est devenu dans le temps comme fils d'Abraham; mais quand il faut exprimer ce qu'il était devant Abraham, on ne dira pas qu'il a été fait, mais qu'*il était.*

Et quand le même disciple bien-aimé dit dès les premiers mots de sa première épître: *Ce qui fut au commencement*[6]; où le *ce* doit être entendu substantivement, comme qui dirait: Ce qui était par sa nature et par sa substance, n'est-ce pas la même chose que ce qu'il a dit: *Au commencement était le Verbe?* Et ensuite lorsqu'il ajoute: *Nous vous annonçons la vie qui était subsistante dans le Père: apud Patrem; et nous a apparu,* n'est-ce pas la même chose que ce qu'il a dit dans son évangile: *En lui était la vie; et le Verbe était* subsistant *en Dieu*[1]? Toujours *apud.* Et pour parler conséquemment, que pouvait ajouter le même disciple bien-aimé, sinon ce qu'en effet il a ajouté: *Celui-ci, Jésus-Christ, était le vrai Dieu, et la vie éternelle: Hic est verus Deus, et vita æterna*[2].

Croyons donc l'économie du salut; et, comme dit le même disciple bien-aimé: *Croyons à l'amour que Dieu a eu pour nous*[3]. Pour croire tous les mystères que Dieu a opérés pour notre salut, il ne faut que croire à son amour; à un amour digne de Dieu; à un amour où Dieu nous donne non-seulement tout ce qu'il a, mais encore tout ce qu'il est. Croyons à cet amour, et aimons de même: donnons ce que nous avons, et ce que nous sommes: établissons-nous en celui qui *était*, en croyant à ce qu'il a *été fait* pour nous dans le temps. *Ainsi,* dit saint Jean[4], *nous serons en son vrai Fils;* ou, comme lisaient les anciens Grecs, et comme a lu saint Athanase: *Afin que nous soyons dans le vrai, dans son Fils*[5]; dans le vrai, c'est-à-dire dans son Fils qui seul est vrai, qui seul est la vérité.

Taisez-vous, pensées humaines. Homme, viens te recueillir dans l'intime de ton intime: et conçois dans ce silence profond ce que c'est que d'être dans le vrai, d'éloigner de soi le faux. Quelle solidité! quelle vérité dans toutes nos actions et dans toutes nos pensées! Détestons tout ce qui est éloigné du vrai, puisque nous sommes dans le vrai, étant dans le Fils.

Répétons: *au commencement était le Verbe;* au commencement, au-dessus de tout commencement était le Fils: *Le Fils, c'est,* dit saint Basile[6], *un Fils qui n'est pas né par le commandement de son Père, mais qui par puissance et par plénitude a éclaté de son sein: Dieu de Dieu, lumière de lumière, en qui était la vie, qui nous l'a donnée.* Vivons donc de cette vie éternelle, et mourons à tout le créé. Amen, amen.

XIII[e] SEMAINE.

ONCTION DE JÉSUS-CHRIST : SA ROYAUTÉ : SA GÉNÉALOGIE : SON SACERDOCE.

PREMIERE ÉLÉVATION.

L'onction de Jésus-Christ et le nom de Christ.

O Christ! ô Messie! ô vous qui êtes attendu et donné sous ce nom sacré, qui signifie l'oint du

[1] *Joan.* I, 14. — [2] *Act.* II, 32, 36. — [3] *Matth.* XXVIII, 18. — [4] *Joan.* I, 15, 30. — [5] *Ibid.* VIII, 58. — [6] *I. Joan.* I, 2.

[1] *I. Joan.* I, 2, 4. — [2] *Ibid.* V, 20. — [3] *Ibid.* IV, 16. — — [4] *Ibid.* V, 20. — [5] *Athan. tom.* 2, *pag.* 608. — [6] *Orat. de Fid. Hom.* 25. *tom.* I, *pag.* 500. *Edit. Bened. tom.* 2. *hom.* 13, *pag.* 131.

Seigneur! apprenez-moi, dans l'excellence de votre onction, l'origine et le fondement du christianisme. Et puisqu'il est écrit, que *l'onction nous apprend tout;* et encore : que *nous avons l'onction, et* que *nous savons toutes choses* [1] : quand est-ce que cette onction nous doit enseigner, sinon lorsqu'il s'agit d'expliquer l'onction qui, vous faisant Christ, nous fait aussi chrétiens par la communication d'un si beau nom?

O Christ! vous êtes connu de tout temps sous ce beau nom. Le Psalmiste vous a vu sous ce nom, lorsqu'il a chanté : *Votre trône, ô Dieu! est éternel: et votre Dieu vous a oint d'une huile ravissante* [2]. C'est vous que Salomon a célébré, en disant dans son divin cantique : *Votre nom est une huile, un baume répandu* [3]. Quand l'ange saint Gabriel a annoncé le temps précis de votre venue, il s'en est expliqué, en disant que *le Saint des saints serait oint; et* que *l'Oint ou le* Christ *serait immolé* [4]. Et vous-même, qu'avez-vous prêché dans la synagogue, lorsque vous expliquâtes votre mission? qu'avez-vous, dis-je, prêché que ce beau texte d'Isaïe : *L'esprit du Seigneur m'a envoyé, et c'est pour cela qu'il m'a oint* [5]?

Vous avez paru vouloir expliquer, par ce texte d'Isaïe, que vous êtes oint par le Saint-Esprit; et n'est-ce pas aussi ce qu'a enseigné votre apôtre saint Pierre au saint centurion Cornélius, lorsqu'il lui prêcha Jésus de Nazareth: *et comment Dieu l'avait oint du Saint-Esprit et de puissance pour opérer des prodiges, et remplir toute la Judée de ses bienfaits* [6]?

O Christ! encore un coup, faites-moi connaître, comme fit saint Pierre au saint centenier, comment votre Dieu vous a oint du Saint-Esprit; et rendez-moi participant de cette onction.

IIe ÉLÉVATION.

Comment le Saint-Esprit est en Jésus-Christ.

Le Saint-Esprit est en nous comme y venant du dehors, comme reçu par emprunt; il n'est point notre propre esprit, mais il est le propre esprit de Jésus-Christ : *Il prend du sien :* le Verbe divin le produit avec son Père; et quand il a été fait homme, il a produit ce Saint-Esprit, comme un esprit qui lui était propre, dans l'homme qu'il s'est uni [7].

Ainsi, quand les hommes font des miracles par le Saint-Esprit, c'est en eux un esprit qui vient du dehors et par emprunt; mais, dit doctement et excellemment saint Cyrille d'Alexandrie : « Quand « Jésus-Christ chasse le démon, et fait d'autres « miracles par le Saint-Esprit, comme il l'assure « lui-même, il agit par un esprit qui lui est pro- « pre, et qui est en lui comme dans sa source. »

De là vient qu'il l'a reçu avec une entière plénitude : « L'esprit ne lui est pas donné avec me- « sure [8], mais sans mesure et en plénitude par- « faite, pour être répandu sur nous, et afin que « nous tous reçussions ce que nous avons de sa « plénitude [1]. » Ce qui a fait dire à Isaïe : « Le Saint- « Esprit se reposera sur lui [2]; » et, selon une ancienne version : « Toute la source, toute la fontaine du « Saint-Esprit descendra sur lui. »

Jésus est donc oint par le Saint-Esprit, comme l'ayant en lui par sa divinité, comme ayant reçu du Père qui est en lui la vertu de le produire; comme le donnant en propre à l'homme qu'il s'est uni en unité de personne. Ce qui a fait dire aux saints qu'il a été oint de la divinité; et c'était ce que voyait ce prophète, lorsqu'en disant qu'il a été oint par « son Dieu [3], » en même temps lui-même il l'appelle Dieu.

Telle est donc l'onction qui a fait le Christ. Ce n'est pas d'une huile matérielle qu'il a *été oint*, comme Élisée et les prophètes, comme David et les rois, comme Aaron et les pontifes. Quoique roi, prophète et pontife, il n'a pas été oint de cette onction, qui n'était qu'une ombre de la sienne. Aussi David a-t-il dit qu'il « était oint d'une huile excel- « lente, au-dessus de tous ceux qui sont nommés « oints [4], » en figure de son onction, parce qu'il est oint de divinité et du Saint-Esprit. C'est ainsi que Dieu l'a fait Christ. Et quand il nous a faits chrétiens, de quel autre esprit a-t-il rempli son Église naissante; et par quel autre esprit a-t-il répandu le nom chrétien par toute la terre? Mais ne nous arrêtons pas à cette doctrine, quoique divine et nécessaire; faisons-en l'application que Dieu nous commande.

IIIe ÉLÉVATION.

Quel est l'effet de cette onction en Jésus-Christ et en nous.

Par cette onction divine Jésus-Christ est roi, pontife et prophète. Voilà ce qu'il est comme Christ; et il nous apprend aussi que comme chrétiens, et par l'épanchement de son onction, nous sommes faits rois et sacrificateurs : *un sacerdoce royal,* comme dit saint Pierre [5]. Et saint Jean dans l'Apocalypse : *Jésus-Christ nous a faits rois et sacrificateurs de Dieu son père* [6].

Ayons donc un courage royal : ne nous laissons point assujettir par nos passions : n'ayons que de grandes pensées : ne nous rendons point esclaves de celles des hommes.

Comme rois, soyons magnanimes, magnifiques : aspirons à ce qu'il y a de plus haut; mais aspirons, comme prêtres et sacrificateurs spirituels, à ce qu'il y a de plus saint. Chrétiens, nous ne sommes plus des hommes profanes; nous sommes ceux à qui il est dit : *Soyez saints, parce que je suis saint* [7].

Comment sommes-nous prophètes? Agissons par un céleste instinct : sortons de l'enceinte des choses présentes : remplissons-nous des choses futures : ne respirons que l'éternité. Quoi! vous vous faites un établissement sur la terre : vous voulez vous y élever; songez au pays où vous serez rois : *Ne craignez*

[1] *Joan.* II, 20, 27. — [2] *Ps.* XLIV, 7, 8. — [3] *Cant.* I, 2. — *Dan.* IX, 21, 24, 25, 26. — [5] *Is.* LXI, 1; *Luc.* IV, 18. — [6] *Act.* X, 38. — [7] *Joan.* XVI, 14; *Luc.* XXIV, 49; *Joan.* XV, 26. — [8] *Ibid.* III, 34

[1] *Joan.* I, 16. — [2] *Is.* XI, 2, 3. — [3] *Ps.* XLIV, 8. — [4] *Ib.* XLIV, 8. — [5] *I. Pet.* II, 9. — [6] *Apoc.* I, 6. — [7] *I. Pet.* I, 16.

pas, petit troupeau, parce qu'il a plu à votre Père de vous donner son royaume[1].

IVe ÉLÉVATION.

Sur deux vertus principales que nous doit inspirer l'onction de Jésus-Christ.

Un des effets principaux de la foi chrétienne et de la sainte onction des enfants de Dieu, est la douceur : *Apprenez de moi*, dit Jésus lui-même, *que je suis doux et humble de cœur*[2]. Isaïe avait prédit sa douceur par ces paroles que saint Matthieu lui a appliquées : *Voici mon serviteur que j'ai élu; mon bien-aimé, où je me suis plu, et en qui j'ai mis mon affection. Je ferai reposer sur lui mon esprit; et il annoncera la justice aux nations*[3]. Voilà un ministère bien éclatant; mais qu'il est doux en même temps, et qu'il est humble! puisque le prophète ajoute, et après lui l'évangéliste : *Il ne disputera point, ni il ne criera point, et on n'entendra point sa voix dans les rues*, comme les esprits contentieux et disputeurs la font éclater au dehors. *Il ne brisera point le roseau cassé, et il n'achèvera point d'éteindre la mèche qui fume encore* : il n'ajoutera point, comme on fait ordinairement parmi les hommes, l'affliction à l'oppressé par des reproches amers. Voilà l'esprit de Jésus-Christ et le vrai esprit de Dieu, qui n'*habite pas dans un tourbillon, ni dans le souffle d'un vent violent qui renverse les rochers et les montagnes*, comme Élie semblait le penser en voulant tout exterminer et tout perdre : *Il n'habite pas dans la commotion et l'ébranlement, ni dans le feu qui le suit, mais dans le doux souffle d'un air léger et rafraîchissant*[4].

Tel est l'esprit du Seigneur Jésus. Et c'est pourquoi, lorsque ses disciples voulaient, dans l'esprit d'Élie et d'Élisée, faire descendre le feu du ciel sur les villes qui leur refusaient le passage, il leur disait avec sa douceur ineffable : *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes*[5] : vous ne savez pas quel est l'esprit de votre religion et de la doctrine du Christ. Quelle fut sa douceur, lorsqu'il dit à celui qui le frappait : *Si j'ai mal dit, faites connaître le mal que j'ai fait; et si j'ai bien dit, pourquoi me frappez-vous*[6]? Et ailleurs : *Race incrédule et méchante, jusqu'à quand serai-je contraint d'être parmi vous, et de souffrir vos injustes contradictions? Toutefois amenez-moi votre fils*[7], afin que je le guérisse. Et encore : *Femme, où sont vos accusateurs? Personne ne vous a condamnée? Je ne vous condamnerai pas non plus : allez, et ne péchez plus*[8].

Prenons donc l'esprit de douceur, comme le vrai esprit du christianisme : que l'onction du Saint-Esprit adoucisse notre aigreur et notre fierté. Ne prenons pas ces tons superbes et avantageux; c'est faiblesse que de s'animer de cette sorte : la force est dans la raison tranquillement exposée : cette force manque, lorsqu'on a recours à cette force hautaine et contentieuse qu'on fait venir à son secours. Quand vous avez à combattre pour la vérité, songez que ce n'est point par d'aigres disputes que l'Évangile s'est établi, mais par la douceur et la patience, en imitant Jésus-Christ, *qui s'est laissé non-seulement tondre*[1], mais encore écorcher, sans se plaindre. Écoutez dans les Actes les prédicateurs de son évangile qui, condamnés par les Juifs : *Jugez vous-mêmes*, leur disaient-ils, *s'il faut vous écouter plutôt que Dieu : car, pour nous, nous ne pouvons pas dissimuler ce que nous avons vu et ce que nous avons ouï*[2]. C'est dans cet esprit qu'il faut parler à ceux à qui la vérité nous oblige de nous opposer : c'est ainsi que, sans disputer et sans se troubler, on les met visiblement dans leur tort. Voilà de vrais chrétiens et de vrais imitateurs du Christ.

Écoutez encore ce que dit dans le même endroit des Actes son innocent troupeau si injustement maltraité : *Seigneur, qui avez fait le ciel et la terre, regardez les menaces de nos ennemis, et donnez à vos serviteurs d'annoncer votre parole en toute confiance, puisqu'il vous plaît d'étendre votre main pour faire de si grands prodiges par le nom de votre saint fils* Jésus[3]. C'est ainsi qu'ils veulent parler *avec confiance* seulement, mais non pas avec amertume ni avec aigreur. Qui met sa confiance en Dieu, ne la met pas dans la violence d'un ton aigre et impérieux : la victoire appartient à la douceur et à la patience; et Isaïe, après avoir fait Jésus-Christ si humble, si patient et si doux, conclut enfin en disant qu'*il remportera la victoire;* qu'*il gagnera sa cause en jugement, et* que *les Gentils mettront en lui leur espérance*[4]. Traitez donc avec douceur l'affaire de Dieu : soyez de vrais chrétiens, c'est-à-dire de vrais agneaux, et sans murmure, sans bruit, sans avoir aucune teinture de l'esprit de contradiction, montrez autant de tranquillité que d'innocence. Ayez la douceur, et la patience sa fille : ces deux vertus sont les deux caractères propres de la piété chrétienne, et les deux fruits de l'onction de Jésus-Christ répandue sur nous.

Ve ÉLÉVATION.

La généalogie royale de Jésus-Christ.

Ce titre ne m'engage pas à traiter les difficultés ni les contradictions apparentes des deux généalogies de Jésus-Christ rapportées dans saint Matthieu et dans saint Luc[5]. La lecture que je fais ici de l'Évangile a un autre objet, et je remarquerai seulement :

En premier lieu; qu'il était notoire que Jésus-Christ sortait de la race de David : tout le monde l'appelait hautement et sans contradiction, *le fils de David*[6]. Sa généalogie était bien connue : *et il était manifeste* aux Hébreux mêmes *qu'il était de la tribu de Juda*[7]. Il n'était pas moins constant qu'il

[1] *Luc.* XII, 32. — [2] *Matth.* XI, 29. — [3] *Is.* XLII, 1 *et seq.* — [4] *III. Reg.* XIX, 11, 12. — [5] *Luc.* IX, 55. — [6] *Joan.* XVIII, 23. — [7] *Marc.* IX, 18; *Luc.* IX, 41. — [8] *Joan.* VIII, 10, 11.

[1] *Is.* LIII, 7; *I. Pet.* II, 21, 23, 29. — [2] *Act.* IV, 19, 20. — [3] *Act.* V, 24, 29, 30. — [4] *Matth.* XII, 20, 21; *Is.* XLII, 1 *et seq.* — [5] *Matth.* I; *Luc.* III, 23. — [6] *Matt.* I, 20; IX, 27; XIX, 23; XV, 22; XX, 30, 31; XVI, 9, 15; *Marc.* XI, 9, 10. — [7] *Heb.* VII, 14.

en sortait par David : saint Paul avance et répète, comme un fait qui n'était pas contredit, qu'*il est sorti du sang de David*[1].

Si donc les évangélistes se sont attachés à marquer la descendance de Joseph, plutôt que celle de Marie, c'est qu'on savait qu'ils étaient de même race, et si proches parents, que tout le monde connaissait leur parenté. Aussi, dans l'ordre qui fut donné sous Auguste de faire écrire son nom dans le lieu de son origine : *Joseph fut à Behtléem avec Marie son épouse, pour se faire inscrire avec elle*[2]. C'en est assez pour fermer la bouche aux esprits contentieux et contredisants, qui voudraient qu'on nous eût donné la généalogie de la sainte Vierge, plutôt que celle de Joseph. C'était assez que tout le monde sût qu'ils étaient parents et de même race.

En second lieu, il est inutile de se tourmenter à concilier les deux généalogies de saint Matthieu et de saint Luc. La loi qui ordonnait au cadet d'épouser la veuve de son aîné, mort sans enfants, pour en faire revivre la tige et lui donner une postérité[3], introduisait par nécessité parmi les Juifs deux sortes de généalogies, l'une naturelle et l'autre légale. Il y a beaucoup de raison de croire que saint Matthieu qui se sert partout du mot d'*engendrer*[4], l'a choisi pour marquer plus expressément la généalogie naturelle, plus propre à la désigner que le terme plus vague et plus général dont s'est servi saint Luc[5]. Quoi qu'il en soit, le Saint-Esprit a voulu que nous sussions qu'en quelque sorte qu'on voulût compter la race de Jésus-Christ, il venait toujours de Juda et de David, et de la famille royale.

En troisième lieu, il fallait à la vérité que Jésus-Christ eût pour aïeux tous les rois de Juda sortis de David, afin de marquer au peuple que, vrai roi des Juifs, ce titre lui était comme héréditaire : mais toutefois l'humble Jésus, à qui Dieu avait destiné une noblesse royale, ne sort point de cette maison dans son grand éclat, mais dans le temps de sa décadence, où, déchue de la royauté, elle subsistait dans les plus vils artisans ; par où aussi il devait paraître que son trône était d'une autre nature et d'une autre élévation que celui de ses ancêtres.

En quatrième lieu, il fallait aussi qu'il naquît de la tribu de Juda, de laquelle, comme le remarque saint Paul[6], *Moïse n'a rien prononcé sur le sacerdoce*. Car le sacerdoce de Jésus-Christ devant être d'un autre ordre que celui d'Aaron ; si Jésus-Christ était de son sang, on aurait cru qu'il aurait tiré son sacerdoce comme héréditaire de la famille d'Aaron ; au lieu que, comme on va voir, il le devait tirer d'une autre origine.

En cinquième lieu, quoique Jésus-Christ dût descendre de Juda, et non de Lévi ni d'Aaron, il convenait qu'il y eût quelque parenté entre sa famille et celle d'Aaron ; ce qui fait que la sainte Vierge était cousine d'Élisabeth, et que ces deux saintes parentes ont eu des ancêtres communs : par où il paraît qu'encore que le sacerdoce d'Aaron ne pût être celui de Jésus-Christ, il ne devait pas lui être entièrement étranger, et qu'il devait y avoir de l'alliance entre les deux.

En sixième lieu, pour en revenir à la famille royale, qui était proprement celle du Sauveur, il faut encore observer que bien qu'il fût le Saint des saints, non-seulement il est sorti de rois pécheurs et méchants, mais encore que les seules femmes qu'on marque comme ses aïeules sont une Thamar, une Ruth Moabite, et sortie d'une race infidèle ; et enfin une Bethsabée, une adultère[1] : tout cela se fait pour l'espérance des pécheurs, dont Jésus-Christ ne veut pas être éloigné, et ne dédaigne pas le sang ; mais il s'en montre le rédempteur.

Apprenons à mépriser les hommes du monde, si enflés de l'antiquité souvent imaginaire de leur race, dont ils cachent avec tant de soin les endroits faibles. Ne mettons point notre gloire dans nos ancêtres, dont le plus grand nombre, et peut-être les plus renommés, augmente depuis si longtemps celui des damnés ; et ne songeons point à nous illustrer par leurs noms, maudits de Dieu. Glorifions-nous d'être ses enfants ; unissons-nous au Fils de Dieu ; et en disant, avec saint Paul[2], *qu'il est le Sauveur des pécheurs*, ajoutons toujours avec cet apôtre, *desquels je suis le premier* ; puisque chacun, d'un certain côté, est le plus grand et le premier, comme le plus ingrat de tous les pécheurs.

VI[e] ÉLÉVATION.

Le sacerdoce de Jésus-Christ.

La race dont Jésus-Christ est sorti était vraiment la race royale, et il y a remis le trône d'une manière plus haute qu'il n'y avait jamais été. Mais en Jésus-Christ il n'y a point de race sacerdotale ; il n'a ni prédécesseur, ni successeur : il a seulement des figures dont Melchisédech est la plus illustre, et la seule qui paraisse digne de lui. Il n'y a qu'à lire l'épître aux Hébreux, et il n'y faut point de commentaire. On nous y montre tout d'un coup dans la Genèse, *Melchisédech sans père, sans mère, sans généalogie, sans commencement de ses jours, et sans qu'on en voie la fin*[3] : ce n'est pas qu'il n'eût tout cela, ni qu'il faille donner dans l'erreur de ceux qui ont voulu que ce fût un ange. C'est assez pour être la figure de Jésus-Christ que tout cela ne soit point marqué, et qu'il paraisse seulement comme *sacrificateur du Dieu très-haut, pour offrir à Dieu du pain et du vin, et ensuite le présenter à Abraham pour le bénir*, et en sa personne bénir comme supérieur tout le sacerdoce lévitique, *en recevoir la dîme*[4], comme un hommage qui était dû à l'excellence de son sacerdoce, et la recevoir en même temps de Lévi et d'Aaron lui-même, et de toute la race sacerdotale, puisqu'elle était en Abraham comme dans sa tige ; et cette dîme n'est autre chose que la dépouille des rois

[1] *Rom.* I, 3. *II. Tim.* II, 8. — [2] *Luc.* II, 1, 3, 4, 5. — [3] *Deut.* XXV, 5, 6. — [4] *Matth.* I, 12, 13 *et seq.* — [5] *Luc.* III, 23, 24. — [6] *Heb.* VII, 14.

[1] *Matth.* I, 3, 4, 5. — [2] *I. Tim.* I, 15. — [3] *Heb.* VII, 3. — [4] *Gen.* XIV, 18, 19, 20 ; *Heb.* VII, 1, 2, 4 *et seq.*

vaincus, dont la défaite paraît n'être accordée à Abraham que pour honorer. *Melchisédech, ce grand pontife, ce roi de justice, ce roi de paix, qui est l'interprétation de son nom et de la ville où il règne.* Dans toute la suite de l'histoire on ne dit pas un seul mot de Melchisédech, il n'y est marqué que pour cette divine fonction; et tout d'un coup, neuf cents ans après, David, en voyant le Christ, qu'il appelle *son Seigneur, à la droite de Dieu* en grande majesté et puissance, *engendré du sein de Dieu devant l'aurore,* vainqueur de ses *ennemis* qui sont *à ses pieds,* vainqueur des *rois*, lui adresse ces mots avec serment : *Vous êtes prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisédech* [1]; vous n'avez point de devancier ni de successeur : votre sacerdoce est éternel; il ne dépend point de la promesse adressée à Lévi, ni à Aaron et à ses enfants. « Et « voici, » conclut saint Paul, « dans un nouveau « sacerdoce, » un nouveau service « et une nouvelle « loi [2]. »

Venez, Jésus, Fils éternel de Dieu, sans mère dans le ciel et sans père sur la terre; en qui nous voyons et reconnaissons une descendance royale : mais pour ce qui est du sacerdoce, vous ne le tenez que de celui qui vous a dit : « Vous êtes mon « Fils : je vous ai aujourd'hui engendré [3]. » Pour ce divin sacerdoce, il ne faut être né que de Dieu; et vous avez votre vocation « par votre éternelle « naissance [4]. » Vous venez aussi « d'une tribu à la- « quelle Dieu n'a rien ordonné sur la sacrificature. » La vôtre a ce privilége « d'être établie par serment, » immobile, sans repentance et sans changement; le Seigneur, dit-il, « a juré, et ne s'en repentira « jamais. La loi de son sacerdoce est éternelle et « inviolable [5]. » Vous êtes seul; vous laissez pourtant après vous des prêtres, mais qui ne sont que vos vicaires; sans pouvoir offrir d'autres victimes que celle que vous avez une fois offerte à la croix, et que vous offrez éternellement à la droite de votre Père.

Écoutons notre loi en la personne de Jésus-Christ, tant que nous sommes de prêtres du Seigneur. S'il a été dit à Lévi, à raison de son ministère sacré : Vous êtes mon *homme saint, à qui* j'ai *donné la perfection et la doctrine* [6], et que pour cela il doit « dire à son père et à sa mère : Je ne vous connais « pas; et à ses frères : Je ne sais qui vous êtes; et il « n'a d'enfants » que ceux de Dieu. Si c'est là, dis-je, la loi de Lévi et du sacerdoce mosaïque, combien pur, combien détaché de la chair et du sang doit être le sacerdoce chrétien, qui a Jésus-Christ pour auteur, et Melchisédech pour modèle! Non, nous ne devons connaître d'autre emploi, d'autre fonction, ni avoir d'autre intérêt que celui de Dieu; enseignant sa loi et ses jugements, et lui offrant continuellement des parfums pour l'apaiser. Si nous gardions cette loi de notre saint ministère, on ne verrait pas tous les jours envahir les droits et l'autorité du sacerdoce, qui sont ceux de Jésus-Christ. Dieu se rendrait notre vengeur, et cette prière de Moïse aurait son effet : *Seigneur,* aidez vos ministres; « soute- « nez leur force; protégez l'œuvre de leurs mains; « frappez le dos de leurs ennemis fugitifs; et ceux « qui les haïssent ne se relèveront jamais [1]. » Mais parce que, plus charnels que les enfants du siècle, nous ne songeons qu'à nous engraisser, vivre à notre aise, nous faire des successeurs, nous établir un nom et une maison : tout le monde entreprend sur nous; l'honneur du sacerdoce est foulé aux pieds.

[1] *Ps.* CIX, 1, 2, 3, 4, 5. — [2] *Heb.* VII, 22 *et seq.* — [3] *Ps.* II, 7. — [4] *Heb.* VII, 16. — [5] *Ibid.* 13, 14, 20, 21, 24. — [6] *Deut.* XXXIII, 8, 9.

VII[e] ÉLÉVATION.

Quelle a été l'oblation de Jésus-Christ; et le premier acte qu'il a produit en entrant dans le monde.

Il a paru, dit saint Paul [2], « en s'offrant lui-même « pour victime. » C'est lui-même, c'est son propre corps, c'est son propre sang qu'il a offert à la croix; c'est encore son propre corps et son propre sang qu'il offre dans le sacrifice de tous les jours; et ce n'est pas sans raison que David voyant en esprit le premier acte qu'il produirait en se faisant homme [3]; et saint Paul en interprétant cette prophétie [4], le font parler en cette sorte au moment qu'il entra dans le monde : « Vous n'avez point voulu, » dit-il, « d'hostie et d'oblation; mais vous m'avez formé un « corps; » l'original porte : « Vous me l'avez ap- « proprié; les holocaustes et les sacrifices pour le « péché ne vous ont pas plu; alors j'ai dit : Me voici, « je viens pour accomplir votre volonté, ô mon « Dieu! et ce qui a été écrit de moi à la tête de vo- « tre livre. » Par cette parole, Jésus-Christ se met à la place de toutes les victimes anciennes; et n'ayant rien dans sa divinité qui pût être immolé à Dieu, Dieu lui donne un corps propre à souffrir, et accommodé à l'état de victime où il se met.

Dès qu'il eut commencé ce grand acte, il ne le discontinua jamais, et demeura dès son enfance, et dès le sein de sa mère, dans l'état de victime, abandonné aux ordres de Dieu, pour souffrir et faire ce qu'il voudrait.

« Je viens, » dit-il, « pour faire votre volonté, « comme il a été écrit au commencement du livre : » *in capite libri.* Il y a un livre éternel, où est écrit ce que Dieu veut de tous ses élus; et à la tête, ce qu'il veut en particulier de Jésus-Christ, qui en est le chef. Le premier article de ce livre est que Jésus-Christ sera mis à la place de toutes les victimes, en faisant la volonté de Dieu avec une entière obéissance. C'est à quoi il se soumet : et David lui fait ajouter : « Mon Dieu, je l'ai voulu; et votre loi est « au milieu de mon cœur [5]. »

Soyons donc, à l'exemple de Jésus-Christ, en esprit de victime, abandonnés à la volonté de Dieu : autrement nous n'aurons point de part à son sacrifice. Fallût-il être un holocauste, et une victime entièrement consumée par le feu, laissons-nous réduire en cendres, plutôt que de nous opposer à ce que Dieu veut.

[1] *Deut.* XXXIII, 11. — [2] *Heb.* IX, 25, 26. — [3] *Ps.* XXXIX, 7, 8, 9. — [4] *Heb.* X, 5, 6, 7. — [5] *Ps.* XXXIX, 9.

C'est dans la sainte volonté de Dieu que se trouve l'égalité et le repos. Dans la vie des passions et de la volonté propre, on pense aujourd'hui une chose, et demain une autre : une chose durant la nuit, et une autre durant le jour : une chose quand on est triste, une autre quand on est en bonne humeur : une chose quand l'espérance rit à nos désirs, autre chose quand elle se retire de nous. Le seul remède à ces altérations journalières, et à ces inégalités de notre vie, c'est la soumission à la sainte volonté de Dieu. Comme Dieu est toujours le même dans tous les changements qu'il opère au dehors, l'homme soumis à sa volonté est toujours le même. On n'a pas besoin de chercher des raisons particulières pour se calmer : c'est l'amour-propre ordinairement qui les fournit. La souveraine raison, c'est ce que Dieu veut. La volonté de Dieu, sainte en elle-même, est elle seule sa raison.

Prenons garde néanmoins que ce ne soit par paresse, ou par une espèce de désespoir, et pour nous donner un faux repos, que nous ayons recours à la volonté de Dieu. Elle nous fait reposer, mais en agissant, et en faisant ce qu'il faut : elle nous fait reposer dans la douleur comme dans la joie, selon qu'il plaît à celui qui sait ce qui nous est bon. Elle nous fait reposer, non dans notre propre contentement, mais en celui de Dieu : le priant de se contenter et de faire toujours de nous ce qu'il lui plaira. Qu'importe de ce que nous devenions sur la terre? *Il n'y a qu'une chose à vouloir; c'est, Seigneur, d'habiter dans votre maison tous les jours de ma vie, pour y voir la volupté du Seigneur, y contempler son saint temple*[1], et le louer aux siècles des siècles.

Commençons dès cette vie, et chantons avec David, ou plutôt avec Jésus-Christ, l'hymne de la sainte volonté : *Me voici, Seigneur, et je viens pour accomplir votre volonté*[2].

VIIIe ÉLÉVATION.

Jésus-Christ est le sacrifice pour le péché : excellence de son oblation.

Mon Sauveur! dans ce verset de David que vous prononçâtes en entrant au monde[3], vous nous déclarâtes que vous vous mettiez, par la volonté de Dieu, à la place de toutes les victimes de l'ancienne loi. Vous n'êtes donc pas non-seulement un holocauste entièrement consumé par le feu de l'amour divin qui absorbe tout en lui-même; mais vous êtes encore *la victime pour le péché*[4], sur laquelle on prononce tous les crimes : on l'en charge; on les lui met sur la tête : on envoie après cette victime dans le désert : on la sépare de la société humaine : on l'excommunie. Ainsi a-t-on mis sur vous l'iniquité de nous tous : *Vraiment vous avez porté nos péchés*[5]. Il a fallu vous mener hors de la ville pour vous attacher à votre croix[6]; et vous avez pris sur

[1] *Ps.* XXVI, 4. — [2] *Ps.* XXIX, 8, 9. — [3] *Ps.* XXXIX, 7, 8, 9. — [4] *Lev.* XVI, 5, 6, 20, 21. — [5] *Is.* LIII, 4, 5, 6. — [6] *Heb.* XIII, 11.

vous *la malédiction qui porte : Maudit est*
pend sur un bois infâme[1].

Allons avec larmes confesser nos péché
sus-Christ. Mettons-les sur lui, *afin qu'il l*
Pleurons, pleurons les peines *qu'ils lui* c
sées : tâchons en même temps de le décharg
si pesant fardeau, en nous repentant de nos
pour l'amour de lui. O Jésus! que je vous s
faites que je ne pèche plus, et que j'efface par l
tance mes péchés, qui vous ont couvert
de plaies.

Brûlez-moi de ce *feu* que vous *êtes venu*
sur la terre[2]. Consumez toutes mes inclina
votre amour, et que je devienne cette pure
qui n'a que vous pour pâture : *Je viens, m*
avec Jésus-Christ, *pour faire votre volont*
reux qui finit sa vie par un tel acte! Nous l
commencer par là, comme Jésus-Christ. Fi
là du moins en nous consommant dans la
de Dieu. *Mon Dieu, je remets mon esprit*
mains[4].

XIVe SEMAINE.

LES EFFETS QUE PRODUIT SUR LES [...] VERBE INCARNÉ, INCONTINENT AP[...] INCARNATION.

PREMIÈRE ÉLEVATION.

Marie va visiter sainte Élisabeth.

Aussitôt après que Marie eut conçu le V
son sein, *elle part; et marche avec pr*
dans le pays des montagnes de Judée[5],
ter sa cousine sainte Élisabeth. Ne se
point la cause de cette promptitude, de c
tion, de cette visite? Quand on est plein
Christ, on l'est en même temps de cha
sainte vivacité, de grands sentiments; et
ne souffre rien de languissant. Marie, q
grâce avec Jésus-Christ dans son sein, e
par un divin instinct à l'aller répand
maison de Zacharie, où Jean-Baptiste v
conçu.

C'est aux supérieurs à descendre, à pr
rie, qui se voyait prévenue par le Verb
en son sein : pouvait-elle n'être pas touc
sir de s'humilier, et de descendre à so
Jésus devait être précédé par saint Jean
mais au dedans, c'est Jésus qui le devai
qui le devait sanctifier. Il fallait que Je
Jésus la première touche de la grâce.

Si vous sortez, âmes saintes et caché
soit pour chercher les saintes, les Élis
se cachent elles-mêmes; allez vous cacher

[1] *Deut.* XXI, 23. *Gal.* III, 13. — [2] *Luc.* XII, [...] XXXIX, 7, 8, 9. — [4] *Ps.* XXX, 6; *Luc.* XXIII, 46. —

tte sainte société honorera Dieu, et fera paraître s grâces.

Dans toutes les visites que nous rendons, imins Marie; rendons-les en charité; alors, sous une nple civilité, il se cachera de grands mystères; la âce s'augmentera ou se déclarera par l'humilité, r l'exercice d'une amitié sainte.

Cultivez, âmes pieuses, les devoirs de la paanté. Soyez amies, femmes chrétiennes, comme arie et Élisabeth; que votre amitié s'exerce par piété; que vos conversations soient pleines de eu : Jésus sera au milieu de vous, et vous sentis sa présence.

Hommes, imitez aussi ces saintes et humbles mmes. O Dieu! sanctifiez les visites; ôtez-en la riosité, l'inutilité, la dissipation, l'inquiétude, la ssimulation et la tromperie : faites-y régner la rdialité et le bon exemple.

IIe ÉLÉVATION.

us-Christ moteur secret des cœurs : divers mouvements qu'il excite dans les âmes dont il s'approche.

Merveille de cette journée! Jésus-Christ est caé, et c'est lui qui opère tout : il ne paraît en lui cun mouvement, il meut tout; non-seulement arie et Élisabeth, mais encore l'enfant qui est au in de sa mère, agissant sensiblement. Jésus, qui t en effet le moteur de tout, est le seul qui paraît ns action, et son action ne se produit que par celle u'il inspire aux autres.

Nous voyons ici dans ces trois personnes sur lesuelles Jésus-Christ agit, trois dispositions difféntes des âmes dont il approche : *D'où me vient ci*, dit Élisabeth[1]? Elle s'étonne de l'approche de ieu; et n'en pouvant découvrir la cause dans ses érites, elle demeure dans l'étonnement des bons de Dieu. En d'autres âmes Dieu opère le transort, et de saints efforts pour les faire venir à lui : est ce qui paraît dans le tressaillement de saint an-Baptiste. Sa dernière opération est la paix ns la glorification de la puissance divine; et c'est qui paraît dans la sainte Vierge. Voyons donc ns ces trois personnes si diversement émues, ces ois divines opérations de Jésus-Christ dans les es : dans Élisabeth, l'humble étonnement d'une e de qui il approche : dans Jean-Baptiste, le int transport d'une âme qu'il attire; et dans Marie, l'ineffable paix d'une âme qui le possède.

IIIe ÉLÉVATION.

Le cri de sainte Élisabeth et son humble étonnement.

A la voix de Marie, et à sa salutation, *l'enfant tressaillit dans son sein; et, remplie du Saint-Esprit, elle s'écria*. Ce grand cri de sainte Élisabeth marque tout ensemble et sa surprise et sa joie : *Vous êtes bénie entre toutes les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni*[2] : celui que vous y portez, est celui en qui toutes les nations seront bénies; il commence par vous à répandre sa bénédiction. *D'où me vient ceci, que la Mère de mon Seigneur vienne à moi*[1]? Les âmes que Dieu aborde, étonnées de sa présence inespérée, le premier mouvement qu'elles font, est de s'éloigner en quelque sorte, comme indignes de cette grâce. « Retirez-vous de moi, Seigneur, » disait saint Pierre[2], « parce que je suis un pécheur. » Et le Centenier : « Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez « dans ma maison[3]. » Dans un semblable sentiment, mais plus doux, Élisabeth, quoique consommée dans la vertu, ne laisse pas d'être surprise de se voir approchée par le Seigneur d'une façon si admirable. « D'où me vient ceci, que la Mère de mon « Seigneur, » et qui le porte dans son sein, « vienne à moi? » Elle sent que c'est le Seigneur qui vient lui-même, mais qui vient et qui agit par sa sainte Mère. « A votre voix, » dit-elle, « l'enfant que je « porte a tressailli dans mon sein[4]. » Il sent la présence du maître, et commence à faire l'office de son précurseur; si ce n'est encore par la voix, c'est par ce soudain tressaillement : la voix même ne lui manque pas, puisque c'est lui qui secrètement anime celle de sa mère. Jésus vient à lui par sa mère, et Jean le reconnaît par la sienne.

Dans cette dispensation des grâces de Jésus-Christ sur Élisabeth et sur son fils à la visitation de la sainte Vierge, l'avantage est tout entier du côté de l'enfant. C'est ce qui fait dire à un saint Père[5] : « Élisabeth a la première écouté la voix, mais Jean « a le premier senti la grâce. Élisabeth, » poursuit saint Ambroise, « a la première aperçu l'arrivée de « Marie; mais Jean a le premier senti l'avénement « de Jésus. » *Illa Mariæ, iste Domini sensit adventum*.

Élisabeth, comme revenue de son étonnement, s'étend sur la louange de la sainte Vierge. *Vous êtes heureuse d'avoir cru : ce qui vous a été dit par le Seigneur sera accompli*[6]. Vous avez conçu vierge, vous enfanterez vierge : votre Fils remplira le trône de David; et son règne n'aura point de fin.

Croyons donc, et nous serons bienheureux comme Marie : croyons comme elle au règne de Jésus et aux promesses de Dieu. Disons avec foi : « Que « votre règne arrive[7]. » Crions avec tout le peuple : « Béni soit celui qui est venu au nom du Sei- « gneur; et béni soit le règne de notre père David[8]. »

La béatitude est attachée à la foi. « Vous êtes « bienheureuse d'avoir cru. Vous êtes bienheureux, « Simon, parce que ce n'est point la chair et le « sang qui vous ont révélé » la foi que vous devez annoncer, « mais que c'est mon Père céleste[9]. » Et où est cette béatitude de la foi? « Bienheureuse « d'avoir cru : ce qui vous a été dit s'accomplira[10]. » Vous avez cru, vous verrez : vous vous êtes fiée aux promesses, vous recevrez les récompenses : vous avez cherché Dieu par la foi, vous le trouverez par la jouissance.

[1] *Luc.* I, 43. — [2] *Ibid.* 41, 42.

[1] *Luc.* I, 43. — [2] *Luc.* V, 8. — [3] *Matth.* VIII, 8. — [4] *Luc.* I, 44. — [5] *Ambr. l.* II. *in Luc.* n° 23. — [6] *Luc.* I, 45. — [7] *Matth.* VI, 10. — [8] *Marc.* XI, 9, 10. — [9] *Matt.* XVI, 17. — [10] *Luc.* I, 45.

Mettons donc tout notre bonheur dans la foi ; ne soyons point insensibles à cette béatitude : c'est Jésus-Christ lui-même qui nous la propose ; et la gloire de Dieu et sa volonté se trouvent dans notre béatitude. Ce qui est bienheureux est excellent en même temps ; il est plus heureux de donner que de recevoir ; c'est-à-dire il est meilleur. On est bienheureux de croire ; il n'y a rien de plus excellent ni de meilleur que la foi, qui, appuyée sur les promesses, s'abandonne aux bontés de Dieu, et ne songe qu'à lui plaire. *Beata quæ credidisti.*

IV[e] ÉLÉVATION.

Le tressaillement de saint Jean.

Quand l'âme dans son ignorance et ses ténèbres ressent les premières touches de la divine présence, après ce premier étonnement par lequel elle semble s'éloigner, rassurée par sa bonté, elle se livre à la confiance et à l'amour. Elle sent je ne sais quels mouvements, souvent encore confus et peu expliqués : ce sont des transports vers Dieu, et des efforts pour sortir de l'obscurité où l'on est, et rompre tous les liens qui nous y retiennent. C'est ce que veut faire saint Jean ; saisi d'une sainte joie, il voudrait parler, mais il ne sait comment expliquer son transport. Jésus-Christ, qui en est l'auteur, en connaît la force ; et quoiqu'en apparence il ne fasse rien, il se fait sentir au dedans par un subit ravissement qu'il inspire à l'âme. Ame qui te sens saisie d'un si doux sentiment, s'il ne t'est pas encore permis de parler, il t'est permis de tressaillir !

Venez, Seigneur ; venez me toucher d'un saint et inopiné désir d'aller vers vous. Que ce désir s'élève en moi aujourd'hui à la voix de votre mère : faites-moi dire avec Élisabeth : « D'où me vient « ceci ? » Faites-moi dire, Elle est « heureuse d'avoir « cru, » et je veux imiter sa foi. Faites-moi tressaillir comme Jean-Baptiste ; et, enfant encore dans la piété, recevez mes innocents transports. Je ne suis pas un Jean-Baptiste, en qui votre grâce avance l'usage de la raison : je suis un vrai enfant dans mon ignorance, agréez mon bégaiement, l'*a, a, a* de ma langue [1] qui n'est pas encore dénouée. C'est vous du moins que je veux ; c'est à vous seul que j'aspire ; et je ne puis exprimer ce que votre grâce inspire à mon cœur.

V[e] ÉLÉVATION.

Le cantique de Marie : première partie.

Ces premiers transports d'une âme qui sort d'elle-même, et qui déjà ne se connaît plus, sont suivis d'un calme ineffable, d'une paix qui passe les sens, et d'un cantique céleste.

« Mon âme, glorifie le Seigneur ; et mon esprit « est ravi de joie en Dieu mon Sauveur [2]. » Que dirai-je sur ce divin cantique ? Sa simplicité, sa hauteur qui passe mon intelligence, m'invite plutôt au silence qu'à parler. Si vous voulez que je parle, ô Dieu ! formez vous-même mes paroles.

[1] *Jerem.* I, 2. — [2] *Luc.* I 46 *et seq.*

Quand l'âme, entièrement sortie d'elle, ne glorifie plus que Dieu, et met en lui toute sa joie, elle est en paix, puisque rien ne lui peut ôter celui qu'elle chante.

« Mon âme glorifie, mon âme exalte le Seigneur. » Après qu'elle s'est épuisée à célébrer ses grandeurs, quoi qu'elle ait pensé, elle l'exalte toujours le perdant de vue, et s'élevant de plus en plus au-dessus de tout.

« Mon esprit est ravi de joie en Dieu mon Sau- « veur. » Au seul nom de Sauveur, mes sens sont ravis ; et ce que je ne puis trouver en moi, je le trouve en lui avec une inébranlable fermeté.

« Parce qu'il a regardé la bassesse de sa ser- « vante. » Si je croyais de moi-même pouvoir attirer ses regards, ma bassesse et mon néant m'ôterait le repos avec l'espérance. Mais puisque de *lui-même*, par pure bonté, il a tourné vers moi *ses regards*, j'ai un appui que je ne puis perdre, qui est sa miséricorde par laquelle il m'a regardée, à cause qu'il est bon et libéral.

Elle ne craint point après cela de reconnaître ses avantages, dont elle a vu la source en Dieu, et qu'elle ne peut plus voir que dans ce principe : « Et voilà, » dit-elle, « que tous les siècles me reconnaîtront « bienheureuse. »

Ici, étant élevée à une plus haute contemplation, elle commence à joindre son bonheur à celui de tous les peuples rachetés : et c'est comme la seconde partie de son cantique.

VI[e] ÉLÉVATION.

Seconde partie du cantique à ces paroles : *Le Tout-Puissant m'a fait de grandes choses.*

« Celui qui seul est puissant a fait en moi de « grandes choses : et son nom est saint : et sa mi- « séricorde s'étend d'âge en âge, et de race en race, « sur ceux qui le craignent [1]. » Elle commence à voir que son bonheur est le bonheur de toute la terre, et qu'elle porte celui en qui toutes les nations seront bénies. Elle s'élève donc à la puissance et à la sainteté de Dieu, qui est la cause de ces merveilles.

Celui qui est seul puissant a fait en moi un ouvrage seul digne de sa puissance, un Dieu homme, une mère vierge, un enfant qui peut tout, un pauvre dépouillé de tout, et néanmoins sauveur du monde, dompteur des nations, et destructeur des superbes.

« Et son nom est saint : » Dieu est *la sainteté* même : il est saint et sanctifiant : et quand est-ce qu'il le paraît davantage que lorsque son Fils, qui est aussi celui de Marie, répand la miséricorde, la grâce et la sainteté, d'âge en âge sur ceux qui le craignent ?

Si nous voulons participer à cette grâce, soyons saints ; et publions en même temps, avec toutes les nations, que Marie est bienheureuse.

[1] *Luc.* I, 49, 50.

VII[e] ÉLÉVATION.

Suite du cantique où sont expliqués les effets particuliers de l'enfantement de Marie, et de l'incarnation du Fils de Dieu.

Pour expliquer de si grands effets, Marie en revient à la puissance de Dieu : « Il a, » dit-elle, « déployé la puissance de son bras : il a dissipé « ceux qui étaient enflés d'orgueil dans les pensées « de leur cœur. Il a renversé les puissants de des- « sus le trône, et il a élevé les humbles[1]. » Quand est-ce qu'il a fait toutes ces merveilles, si ce n'est quand il a envoyé son Fils au monde, qui a confondu les rois et les superbes empires par la prédicatiou de son Évangile ? Ouvrage où sa puissance a paru d'autant plus admirable, qu'il s'est servi de la fai- « blesse pour anéantir la force, et de ce qui n'était « pas, pour détruire ce qui était, afin que, ne pa- « raissant rien, nul homme ne se glorifie devant « lui[2] ; » et qu'on attribuât tout à la seule puissance de son bras. C'est pourquoi il a paru au milieu des hommes comme n'étant rien. Et lorsqu'il a dit : « Je vous loue, mon Père, Seigneur du ciel « et de la terre, de ce que vous avez caché ces « mystères aux sages et aux prudents, et que vous « les avez révélés aux petits[3] : » n'a-t-il pas véritablement confondu les superbes, élevé ceux qui étaient vils à leurs yeux et à ceux des autres ?

Marie elle-même en est un exemple : il l'a élevée au-dessus de tout, parce qu'elle s'est déclarée la plus basse des créatures. Quand il s'est fait une demeure sur la terre, ce n'a point été dans les palais des rois : il a choisi de pauvres mais d'humbles parents, et tout ce que le monde méprisait le plus, pour en abattre la pompe. C'est donc là le propre caractère de la puissance divine dans la nouvelle alliance, qu'elle y fait sentir sa vertu par la faiblesse même.

« Il a rassasié les affamés, et il a renvoyé les « riches avec les mains vides[4]. » Et quand, si ce n'est lorsqu'il a dit : « Heureux ceux qui ont faim : « car ils seront rassasiés[5] : Malheur à vous qui êtes « rassasiés, car vous aurez faim[6] ? » C'est ici qu'il faut dire avec Marie : Mon âme glorifie le Seigneur, et n'exalte que sa puissance, qui va paraître par l'infirmité et par la bassesse.

C'est là que l'âme trouve sa paix, lorsqu'elle voit tomber toute la gloire du monde, et Dieu seul demeurer grand.

VIII[e] ÉLÉVATION.

Effets particuliers de l'enfantement de Marie dans les deux derniers versets de son cantique.

Les palais et les trônes sont à bas : les cabanes sont relevées : toute fausse grandeur est anéantie : c'est un effet général de l'enfantement de Marie dans toute la terre. Mais ne dira-t-elle rien de la rédemption d'Israël, et de ces brebis perdues de la maison d'Israël, pour lesquelles son Fils a dit qu'il était venu ? Écoutons la fin du divin cantique : « Il a pris en sa protection Israël son serviteur[1]. » Ce n'est point à cause des mérites dont se vantaient les présomptueux : au contraire, il a abattu le faste pharisaïque, et les superbes pensées des docteurs de la loi ; il a reçu un Nathanaël, vrai Israélite, simple, sans présomption, comme sans fard et sans fraude : et voilà les Israélites qu'il a protégés ; à cause qu'ils mettaient leur confiance, non point en eux-mêmes, mais en sa grande miséricorde. « Il « s'est souvenu des promesses qu'il a faites à Abra- « ham et à sa postérité, » qui doit subsister « aux « siècles des siècles[2]. »

Heureux que Dieu ait daigné s'engager avec nous par des promesses ! Il pouvait nous donner ce qu'il eût voulu : mais quelle nécessité de nous le promettre? Si ce n'est qu'il voulait, comme dit Marie, faire passer d'âge en âge sa miséricorde, en nous sauvant par le don ; et nos pères par l'attente. Attachons-nous donc avec Marie aux immuables promesses de Dieu qui nous a donné Jésus-Christ. Disons avec Élisabeth : Nous sommes heureux d'avoir cru : ce qui nous a été promis s'accomplira. Si la promesse du Christ s'est accomplie tant de siècles après, doutons-nous qu'à la fin des siècles tout le reste ne s'accomplisse ? Si nos pères avant le Messie ont cru en lui : combien maintenant devons-nous croire, que nous avons Jésus-Christ pour garant de ces promesses ! Abandonnons-nous à ces promesses de grâce, à ces bienheureuses espérances ; et noyons dedans toutes les trompeuses espérances dont le monde nous amuse.

Nous sommes les vrais enfants de la promesse ; enfants selon la foi, et non pas selon la chair[3] : qui ont été montrés à Abraham, non point en la personne d'Ismaël, ni dans les autres enfants sortis d'Abraham selon les lois de la chair et du sang ; mais en la personne d'Isaac, qui est venu selon la promesse, par grâce et par miracles. Abraham a cru à cette promesse : *Pleinement persuadé, et sachant très-bien que Dieu est puissant pour faire ce qu'il a promis*[4]. Il ne dit pas seulement qu'il prévoit ce qui doit arriver, mais encore qu'il fait ce qu'il a promis ; il a promis à Abraham des enfants selon la foi : il les fait donc. Nous sommes ses enfants selon la foi : il nous a donc faits enfants de foi et de grâce ; et nous lui devons cette nouvelle naissance. Si Dieu nous a faits par grâce selon sa promesse, ce n'a point été par nos œuvres, mais par sa miséricorde, qu'il nous a produits et régénérés. Nous sommes ceux que voyait Marie, quand elle voyait la postérité d'Abraham : nous sommes ceux au salut de qui elle a consenti, quand elle a dit : *Qu'il me soit fait selon votre parole*[5]. Elle nous a tous portés dans son sein avec Jésus-Christ, en qui nous étions.

Chantons donc sa béatitude avec la nôtre : publions qu'elle est bienheureuse ; et agrégeons-nous à ceux qui la regardent comme leur mère. Prions cette nou-

[1] *Luc.* I, 51, 52. — [2] *I. Cor.* I, 27, 28, 29. — [3] *Matt.* XI, 25. [4] *Luc.* I, 53. — [5] *Matth.* V, 6. — [6] *Luc.* VI, 25.

[1] *Luc.* I, 54. — [2] *Ibid.* 54, 55. — [3] *Gal.* IV, 28. *Rom.* IX, 7, 8. — [4] *Rom.* IV, 20, 21. — [5] *Luc.* I, 38.

velle Ève qui a guéri la plaie de la première, au lieu du fruit défendu dont nous sommes morts, de nous montrer le fruit béni de ses entrailles. Unissons-nous au saint cantique, où Marie a chanté notre délivrance future. Disons avec saint Ambroise[1] : *Que l'âme de Marie soit en nous pour glorifier le Seigneur, que l'esprit de Marie soit en nous pour être ravis de joie en Dieu notre Sauveur.* Comme Marie, mettons notre paix à voir tomber toute la gloire du monde, et le seul règne de Dieu exalté, et sa volonté accomplie.

IX[e] ÉLÉVATION.

Demeure de Marie avec Élisabeth.

Marie demeura environ trois mois dans la maison d'Élisabeth; et elle retourna en sa maison[2]. La charité ne doit pas être passagère. Marie demeure trois mois avec Élisabeth : quiconque porte la grâce ne doit point aller en courant, mais lui donner le temps d'achever son œuvre. Ce n'est pas assez que l'enfant ait tressailli une fois, ni qu'Élisabeth ait crié : *Vous êtes heureuse;* il faut fortifier l'attrait de la grâce : et c'est ce qu'a fait Marie, ou plutôt ce qu'a fait Jésus, en demeurant trois mois avec son précurseur.

Regardons ce saint précurseur sanctifié dès le ventre de sa mère. Comme les autres il était conçu dans le péché : mais Jésus-Christ a voulu prévenir sa naissance, et la rendre sainte. Il a voulu qu'il fît son office de précurseur jusque dans le ventre de sa mère. Il ne faut pas s'étonner si, dès le commencement de l'évangile de l'apôtre saint Jean, on voit Jean-Baptiste si étroitement uni à Jésus. Jean-Baptiste, qui *n'était pas la lumière*, devait pourtant, et devait avant sa naissance, et dès le sein de sa mère, *rendre témoignage à la lumière*[3], encore cachée. Il n'était pas la lumière, puisque, conçu dans le péché, il attendait pour en sortir la présence du Sauveur.

Il y avait une véritable lumière qui illumine tout homme venant au monde[4] : et c'est par cette lumière que Jean a été illuminé, afin que nous entendions que s'il montre Jésus-Christ au monde, c'est par la lumière qu'il reçoit de Jésus-Christ même. O Marie! ô Élisabeth! ô Jean! que vous nous montrez aujourd'hui de grandes choses! Mais, ô Jésus, Dieu caché, qui sans paraître faites tout dans cette sainte journée, je vous adore dans ce mystère et dans toutes les œuvres cachées de votre grâce !

Savoir si la sainte Vierge vit la naissance de saint Jean, l'Évangile n'a pas voulu nous le découvrir. Élisabeth était dans son sixième mois, quand Marie la vint visiter : elle fut environ trois mois avec elle : elle était donc ou à terme, ou bien près de son terme : et l'Évangile ajoute aussi que *le temps d'Élisabeth s'accomplit*[5] : insinuant, selon quelques-uns, qu'il s'accomplit pendant que Marie était avec elle. Mais qui osera l'assurer, puisque l'Évangile semble avoir évité de le dire? Quoi qu'il en soit, ou Marie attachée à sa solitude, et prévoyant l'abord de tout le monde au temps de l'enfantement d'Élisabeth, le prévint par sa retraite: ou si elle est demeurée avec tous les autres, elle y a été humble et cachée, inconnue, sans s'être fait remarquer dans une si grande assemblée, et contente d'avoir agi envers ceux à qui Dieu l'avait envoyée. O humilité! ô silence qui n'a été interrompu que par un cantique inspiré de Dieu, puissé-je vous imiter toute ma vie!

[1] *Ambr. in Luc. l.* II, n° 26. — [2] *Luc.* I, 58. — [3] *Joan.* I, 8. — [4] *Ibid.* 9. — [5] *Luc.* I, 57.

•••••••

XV[e] SEMAINE.

LA NATIVITÉ DU SAINT PRÉCURSEUR.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

On accourt des environs.

Le terme d'Élisabeth étant accompli, les voisins et ses parents accoururent pour célébrer la miséricorde que Dieu avait exercée (en lui ôtant sa stérilité), *et s'en réjouir avec elle*[1]. Les vraies congratulations des amis et des parents chrétiens, doivent avoir pour objet la miséricorde que Dieu nous a faite : sans cela, les compliments n'ont rien de solide, ni de sincère, et ne sont qu'un amusement.

Dieu dispose avec un ordre admirable tout le tissu de ses desseins. Il voulait rendre célèbre la naissance de saint Jean-Baptiste, où celle de son Fils devait aussi être célébrée par la prophétie de Zacharie; et il importait aux desseins de Dieu, que celui qu'il envoyait pour montrer son Fils au monde fût illustré dès sa naissance : et voilà que, sous le prétexte d'une civilité ordinaire, Dieu amasse ceux qui devaient être témoins de la gloire de Jean-Baptiste, la répandre et s'en souvenir. Car « tout « le monde était en admiration ; » et les merveilles qu'on vit paraître à la naissance de Jean-Baptiste, « se répandirent dans tout le pays voisin: et tous « ceux qui en ouïrent le récit, le mirent dans leur « cœur, en disant : Que pensez-vous que sera cet « enfant? Car la main de Dieu est visiblement avec « lui[2]. » Accoutumons-nous à remarquer, *que les actions qui paraissent les plus communes, sont secrètement dirigées par l'ordre de Dieu, et servent à ses desseins, sans qu'on y pense; en sorte que* rien n'arrive fortuitement.

II[e] ÉLÉVATION.

La circoncision du saint précurseur, et le nom qui lui est donné.

« Le huitième jour, on vint circoncire l'enfant; « et ils lui donnaient le nom de son père, Zacha-

[1] *Luc.* I, 57, 58. — [2] *Ibid.* 63, 66.

« rie : mais Élisabeth répondit que son nom était « Jean. On lui remontrait que personne n'avait ce « nom dans leur parenté : et en même temps ils « demandèrent par signes à son père, quel nom il « lui voulait donner ; et il écrivit sur des tablettes, « que Jean était son nom[1] ». On connut donc, par le concours du père et de la mère à lui donner ce nom extraordinaire dans la famille, qu'il était venu d'en-haut : « Et tout le monde était étonné. Le nom de Jean signifie grâce, piété, miséricorde : et Dieu avait destiné ce nom au précurseur de sa grâce et de sa miséricorde.

Il paraît que Zacharie, à qui on ne parlait que « par signes[2], » n'était pas seulement devenu muet par son incrédulité, mais que l'ange l'avait encore frappé de surdité : mais l'ouïe lui fut tout à coup rendue avec la parole, quand il eut obéi à l'ange, en donnant à son fils le nom de Jean. L'obéissance guérit le mal que l'incrédulité avait causé : à l'instant celui qui n'entendait rien que par signes, et ne parlait qu'en écrivant, eut « la bouche ouverte, » et entonna ce divin cantique.

IIIe ÉLÉVATION.

Le cantique de Zacharie. Première partie : quels sont les ennemis dont Jésus-Christ nous délivre, et quelle est la justice qu'il nous donne.

« Béni soit le Seigneur Dieu d'Israël[3]. » C'est, après être demeuré longtemps muet, une soudaine exclamation pour exprimer les merveilles qu'il avait été contraint de resserrer en lui-même, touchant le règne du Christ qui était venu, et qui bientôt allait paraître. C'est ce qu'il voit dans son transport; et il voit en même temps la part qu'aura son fils à ce grand ouvrage, qui sont les deux parties de cet admirable cantique.

C'est pour la gloire de Jésus-Christ le témoignage d'un prêtre célèbre parmi le peuple, et aussi savant que pieux. C'est pourquoi toutes les paroles de son cantique ont de doctes et secrets rapports aux promesses faites à nos pères, et aux anciennes prophéties.

Il commence donc par bénir ce Dieu : « Parce « qu'il a visité son peuple, et en a opéré la rédemp- « tion, » en lui envoyant son Fils, en qui « il nous « a élevé un puissant Sauveur dans la maison de « David son serviteur[4]. » Voilà comme tout le monde connaissait que le Fils de Marie par elle sortait de David, et en héritait la royauté.

Le mot de « corne » dont il se sert, est un mot de magnificence et de terreur, qui dans le style de l'Écriture signifie la gloire, et en même temps une force incomparable pour dissiper nos ennemis. C'est ce que devait faire le Sauveur sorti de David, pour la rédemption du genre humain.

Le saint prêtre nous fait voir deux choses dans cette rédemption : la première, sont les maux dont elle nous affranchit : et la seconde, sont les grâces qu'elle nous apporte.

[1] *Luc.* I, 59, 60, 61, 62, 63. — [2] *Ibid.* 62, 64. — [3] *Ibid.* 68. — [4] *Ibid.* 68, 69.

Premièrement donc : » Il avait promis par la bou- « che de ses prophètes, qu'il nous délivrerait de « nos ennemis et de ceux qui nous haïssent[1]. » Quels sont les ennemis dont nous devons être délivrés? Ce sont, avant toutes choses, les ennemis invisibles qui nous tenaient captifs par le péché, par nos vices, et par tous nos mauvais désirs : ce sont là nos vrais ennemis, qui seuls aussi peuvent nous perdre. Jésus-Christ nous délivre aussi des ennemis visibles, en nous apprenant non-seulement à ne les craindre plus, mais encore à les vaincre par la charité et par la patience, selon ce que dit saint Paul[2] : « Ne vous laissez pas vaincre par le « mauvais, mais surmontez le mauvais par l'abon- « dance du bien : » soigneux de gagner par la charité vos frères qui vous persécutent; « et entassant des « charbons sur leurs têtes, » pour les échauffer et fondre la glace de leurs cœurs endurcis.

C'est ainsi que le Sauveur nous apprend à vaincre nos ennemis. Mais s'il faut qu'ils soient vaincus manifestement, Dieu les mettra à nos pieds d'une autre sorte, comme il y a mis les tyrans persécuteurs de l'Église : et si les Juifs avaient été fidèles à leur Messie, je ne doute pas que Dieu ne les eût tirés de leur servitude d'une manière éclatante, pour les faire marcher sans crainte, et servir Dieu en paix.

Quand donc Dieu fait prospérer son peuple contre les ennemis qui les oppriment ; qu'ils regardent ces heureux succès comme une grâce du libérateur qui leur est venu, et qu'ils en profitent pour mieux servir Dieu : autrement, et s'ils en abusent pour mener une vie plus licencieuse, la paix n'est pas une paix sainte et chrétienne, mais un fléau de Dieu plus terrible que la guerre même.

Mais les véritables ennemis dont la défaite nous est promise par le Sauveur, sont les démons, nos vainqueurs dès l'origine du monde; et nos convoitises qui nous font la guerre dans nos membres; et nos péchés qui nous accablent, et nos faiblesses qui nous tuent; et les terreurs de la conscience, qui ne nous laissent aucun repos. Voilà les vrais ennemis, les vrais maux dont Jésus-Christ nous délivre, « pour nous faire marcher sans crainte « en sa présence[3]. »

Ce n'est pas assez de nous délivrer des maux : le règne de Jésus-Christ nous apporte la sainteté qui doit avoir deux qualités. La première est exprimée par ces paroles, « afin que nous servions « en sainteté et en justice devant lui[4] : » c'est-à-dire dans une parfaite et véritable sainteté qui ne soit point extérieure, et aux yeux des hommes, mais aux yeux de Dieu. Car dans le règne de Jésus-Christ il ne s'agit pas de purifications extérieures, ni de vaines cérémonies, ni d'une justice superficielle[5] : il faut être saint à fond, se tenir sous les yeux de Dieu, faire tout uniquement pour celui qui sonde le fond des cœurs, et ne songer qu'à lui plaire. Ce n'est pas assez, et voici la seconde

[1] *Luc.* I, 70, 71. — [2] *Rom.* XII, 20, 21. — [3] *Luc.* I, 74. — [4] *Ibid.* 75. — [5] *Matth.* XV *et* XXIII.

qualité de la vraie sainteté : il faut persévérer dans cet état : une vertu passagère n'est pas digne de Jésus-Christ. Ceux qui, transportés par la douceur d'une dévotion nouvelle, se retirent à la première tentation, sont ceux qu'il appelle « temporels [1], » ou justes pour un certain temps, et non pour toujours. La preuve du vrai chrétien est la persévérance; et la grâce que Jésus-Christ nous apporte est une grâce qui premièrement nous fait vraiment justes devant Dieu, et secondement nous fait justes, persévérants, marchant courageusement et humblement à la fois, sous les yeux de Dieu, durant toute la suite de nos jours.

Commençons donc une vie nouvelle sous le règne de Jésus-Christ : soyons justes à ses yeux, en exterminant pour l'amour de lui toute tache qui offenserait ses regards, et pratiquant une vertu ferme et sévère qui ne se relâche jamais, ni en rien.

IVe ÉLÉVATION.

Sur quoi toutes ces grâces sont fondées.

« Pour exercer sa miséricorde envers nos pè« res, et se souvenir de son alliance sainte, selon « qu'il avait juré à Abraham notre père [2]. » Il semble qu'il fallait dire que Dieu exerçait ses miséricordes sur nous en mémoire de nos pères. Mais pour nous ôter davantage toute vue de notre propre justice, et nous faire mieux sentir que nous sommes sauvés par grâce, le saint prêtre aime mieux dire qu'il exerce sa miséricorde envers nos pères qui lui ont plu, qu'envers leurs enfants ingrats : qu'il nous sauve par sa bonté, et non à cause de nos mérites; et pour satisfaire à sa promesse, plutôt qu'en ayant égard à nos œuvres, qui sont si mauvaises.

Ce n'est pas qu'il ne faille croire que Dieu donne des mérites à ses saints; mais c'est que ces mérites sont des grâces : c'est que la grâce qui nous les donne nous est donnée sans mérite : on a des mérites, quand on est saint; mais pour être saint, il n'y a point de mérite : la récompense est due après la promesse; mais la promesse a été faite par pure bonté : la récompense est due encore une fois à ceux qui font de bonnes œuvres; mais la grâce qui n'est point due, précède afin qu'on les fasse. Enfants de grâce et de promesse, vivez dans cette foi : c'est la nouvelle alliance que Dieu a faite avec nous : « Que « nulle chair ne se glorifie en sa présence : et que « celui qui se glorifie, se glorifie en notre Seigneur [3]. »

Ve ÉLÉVATION.

Quel est le serment de Dieu : et ce qu'il opère.

« Selon qu'il avait juré à notre père Abraham [4]. » Je ne puis mieux exprimer le mystère de ce serment, que par ces paroles de l'épître aux Hébreux [5] : « Dans la promesse que Dieu fit à Abraham, « n'ayant point de plus grand que lui par qui il « pût jurer, il jura par lui-même, » comme il est écrit : « J'ai juré par moi-même, dit le Seigneur; » et ajouta : « Si je ne vous comble de bénédictions, « et si je ne multiplie votre race jusqu'à l'infini [1] : » suppléez, je serai un menteur, moi qui suis la vérité même. « Abraham, » continue l'apôtre [2], « ayant « attendu avec patience, a obtenu l'effet de cette « promesse; car comme les hommes jurent par « celui qui est plus grand qu'eux, et que le ser« ment » où ils font entrer la toute-puissance et la vérité de Dieu dans leur engagement, « est la plus « grande assurance qu'ils puissent donner pour « terminer tous leurs différends, » dont aussi le serment est la décision : « Dieu voulant aussi faire « voir avec plus de certitude aux héritiers de la « promesse, la fermeté immuable de sa résolution, « a ajouté le serment » à sa parole : « afin *qu'étant* « appuyés sur ces deux choses inébranlables, par « lesquelles il est impossible que Dieu *nous trompe* » (c'est-à-dire sur la parole de Dieu, et sur le jurement qui la confirme), « nous ayons une puis« sante consolation, nous qui avons mis notre re« fuge dans la possession des biens proposés à notre « espérance. »

Il ne faut point ici de commentaire; il n'y a qu'à écouter toutes ces paroles, et nous en laisser pénétrer. Prenons garde seulement qu'en nous attachant à la promesse, nous ne présumions pas plus qu'il ne nous est promis : Dieu a promis à la pénitence la rémission des péchés; mais il n'a pas promis le temps de faire pénitence à ceux qui ne cessent d'en abuser.

VIe ÉLÉVATION.

Seconde partie de la prophétie du saint cantique qui regarde saint Jean-Baptiste.

« Et vous, enfant, vous serez appelé le prophète « du Très-Haut [3]; » son prophète particulier et par excellence : prophète « et plus que prophète [4], » comme l'appelle le Sauveur, puisque non seulement vous l'annoncerez comme celui qui va venir à l'instant, mais encore que vous le montrerez au milieu du peuple, comme celui qui est venu [5]. « Vous mar« cherez devant le Seigneur pour lui préparer ses « voies [6]. » Voilà donc comme Zacharie appelle Jésus-Christ « le Très-Haut, » et, « le Seigneur; » c'est-à-dire, dans un seul verset, il l'appelle par deux fois, « Dieu. » Voilà donc le caractère de la prophétie de saint Jean-Baptiste, marqué distinctement par Zacharie, qui est de marcher devant le Seigneur pour lui préparer sa voie. Et ce caractère est tiré de deux anciennes prophéties; l'une d'Isaïe [7] : « Une « voix est entendue dans le désert : *Préparez* la « voie du Seigneur; faites ses *sentiers* droits. » L'autre de Malachie en confirmation [8] : « J'enverrai « mon ange; mon envoyé paraîtra, et préparera les

[1] *Marc.* IV, 16, 17. — [2] *Luc.* I, 72, 73. — [3] *Cor.* I, 29, 31. — [4] *Luc.* I, 73. — [5] *Heb.* VI, 13, 14, 17.

[1] *Gen.* XXII, 16, 17, 18. — [2] *Heb.* VI, 15, 16, 17, 18. — [3] *Luc.* I, 76. — [4] *Matth.* XI, 9. — [5] *Joan.* I, 15, 26, 27, 29 *et seq.* — [6] *Luc.* I, 76. — [7] *Is.* XL, 3. *Matth.* III, 3. *Marc.* I, 3. *Luc.* III, 4. — [8] *Malach.* III, 1. *Matth.* XI, 10. *Marc.* I, 2. *Luc.* VII, 27.

« voies devant moi; et le Seigneur que vous cher- « chez viendra dans son temple. »

C'est ainsi que ce docte prêtre établit par les prophètes la mission de son fils, et le propre caractère de son envoi, qui est de préparer les voies du Seigneur : mais il nous va encore expliquer ce que c'est que préparer les voies du Seigneur : c'est, dit-il [1], de « donner à son peuple la science du salut, « pour la rémission de leurs péchés; » qui est le propre ministère de saint Jean-Baptiste, dont saint Paul adit dans les Actes, après les évangélistes, que « Jean avait baptisé le peuple du baptême de péni- « tence; leur disant de croire en celui qui allait « venir, c'est-à-dire en Jésus [2]. »

Venez donc apprendre la grande science, qui est la science du salut; et apprenons qu'elle consiste principalement dans la rémission des péchés, dont nous avons besoin toute notre vie : en sorte que notre justice est plutôt dans la rémission des péchés, que dans la perfection des vertus.

C'est ce qui a fait dire à saint Paul, après David : « Bienheureux ceux dont sont remises les iniquités, « et dont les péchés sont couverts : bienheureux « à qui le Seigneur n'impute point de péché [3] : » afin que nous entendions que, ne pouvant être sans péché, notre vraie science est celle qui nous apprend à nous en purifier de plus en plus tous les jours, en disant avec David : « Lavez-moi de plus en plus de « mon péché [4]. »

Cette science est en Jésus-Christ, dont il est écrit : « Mon serviteur en justifiera plusieurs dans sa « science, et il portera leurs iniquités [5]. » Voilà donc en Jésus-Christ la vraie science de la rémission des péchés, dont il fait l'expiation par son sang, en les portant sur lui comme une victime; mais Jean marche devant lui pour montrer au peuple que c'est en lui que les péchés sont remis.

Passons donc toute notre vie dans la pénitence, puisque la science du salut consiste dans la rémission des péchés; et ne nous glorifions point d'une justice aussi imparfaite que la nôtre : non qu'elle ne soit véritable, et parfaite à sa manière; mais parce que la plus parfaite en cette vie doit craindre d'être accablée par la multitude des péchés, si elle ne prend un soin continuel de les expier par la pénitence et par les aumônes. C'est la science que prêchait saint Jean, en criant dans le désert, et faisant retenir toute la Judée de cette voix : « Faites de di- « gnes fruits de pénitence [6]. »

« Par les entrailles de la miséricorde de notre « Dieu [7] : » c'est uniquement par là que nous trouvons la rémission de nos péchés; c'est par là, poursuit Zacharie, que « l'Orient nous a visité d'en- « haut. » C'est là un des noms de Jésus-Christ qu'un prophète appelle en la personne de Zorobabel : « Un homme viendra; et son nom est l'Orient [8]. » Ce prophète c'est Zacharie; et Zacharie, père de saint Jean, en répète et en explique l'oracle. Jésus-Christ est le vrai Orient, lui « qui fait lever sur nous le « vrai soleil de justice [1], » comme disait Malachie : « Pour éclairer, » continue ici Zacharie, « ceux qui sont assis dans les ténèbres, et dans l'om- « bre de la mort; pour dresser nos pas dans la voie « de la paix [2]. »

Encore qu'on ne vous parle que de la rémission de vos péchés, et qu'elle soit toujours nécessaire durant tout le cours de cette vie; ne croyez pas que la justice ne soit pas infuse dans vos cœurs par Jésus-Christ. Il n'a pris le nom d'Orient que pour nous montrer qu'il est pour nous éclairer une lumière naissante : « Il était la véritable lumière, qui éclaire « tout homme venant au monde [3]. » Quand cette lumière commence à paraître, elle s'appelle Orient, et c'est un des noms de Jésus-Christ. Comme donc le soleil levant ne dissipe les ténèbres qu'en répandant la lumière dont il embellit l'univers, ainsi le vrai Orient, qui se lève vraiment d'en haut, lorsqu'il sort du sein de son Père pour nous éclairer, ne nous remet nos péchés qu'en nous remplissant de la lumière de la justice, par laquelle nous sommes nous-mêmes « lumière en notre Seigneur; car vous « étiez, » dit saint Paul [4], « les ténèbres » mêmes; « mais à présent vous êtes lumière; » non point toutefois en vous-mêmes, mais en Jésus-Christ, qui vous apprend à marcher toujours les yeux ouverts, et à dresser incessamment vos regards vers lui, par une bonne et droite intention, dont s'ensuivra dans tout votre corps, dans toute votre personne, une lumière éternelle, et un flambeau lumineux dont vous serez éclairé.

« Pour dresser nos pas dans le chemin de la « paix [5]. » O paix! le cher objet de mon cœur : ô Jésus; qui « êtes » ma « paix [6], » qui me mettez en paix avec Dieu, avec moi-même, avec tout le « monde; qui, par ce moyen, pacifiez le ciel et la « terre [7]. » Quand sera-ce, ô Jésus! quand sera-ce, que par la foi de la rémission des péchés, par la tranquillité de ma conscience, par une douce confiance de votre faveur, et par un entier acquiescement, ou plutôt un attachement, une complaisance pour vos éternelles volontés, dans tous les événements de la vie, je posséderai cette paix qui est en vous, qui vient de vous, et que vous êtes vous-même?

VIIe ÉLÉVATION.

Saint Jean au désert dès son enfance.

L'enfant croissait, et son esprit se fortifiait, et il était dans le désert, jusqu'au jour de sa manifestation dans Israël [8]. Ce que Dieu fait dans cet enfant est inouï. Celui qui dès le sein de sa mère avait commencé à éclairer saint Jean-Baptiste, et à le remplir de son Saint-Esprit, se saisit de lui dès son enfance; et il paraît que dès lors il se retira dans le désert sans qu'on puisse dire à quel âge. Que ne faut-il point penser d'un jeune enfant qu'on voit

[1] *Luc.* I, 77. — [2] *Act.* XIX, 4. *Matth.* III, 11. *Marc.* I, 4. *Luc.* III, 8. *Joan.* I, 26, 31. — [3] *Rom.* IV, 7, 8. *Ps.* XXXI, 1, 2. — [4] *Ps.* L, 3. — [5] *Is.* LIII, 11. — [6] *Matth.* II, 8. — [7] *Luc.* I, 78. — [8] *Zach.* VI, 12.

[1] *Mal.* IV, 2. — [2] *Luc.* I, 79. *Is.* IX, 1, 2. — [3] *Joan.* I, 9. — [4] *Ephes.* V, 8. — [5] *Luc.* I, 79. — [6] *Ephes.* II, 14. — [7] *Coloss.* I, 20. — [8] *Luc.* I, 80.

tout d'un coup, après le grand éclat que fit sa naissance miraculeuse, disparaître de la maison de son père, pour être seul avec Dieu, et Dieu avec lui? Loin du commerce des hommes, il n'en avait aucun qu'avec le ciel; il se retire de si bonne heure d'une maison sainte, d'une maison sacerdotale, d'avec des parents d'une sainteté si éminente, élevés au rang des prophètes, dont il devait être la consolation; mais les saints n'en ont point d'autre que de tout sacrifier à Dieu.

Qui n'admirerait cette profonde retraite de saint Jean-Baptiste? Que ne lui disait pas ce Dieu qui était en lui, et pour qui dès son enfance il quittait tout? Que ne lui disait-il point dans ce silence, où il se mettait pour n'écouter que lui seul? *La langue,* dit saint Jacques[1], *est la source de toute iniquité :* qui veut fuir le péché doit fuir la conversation. Ce fut l'esprit de saint Jean-Baptiste qui s'est perpétué dans les solitaires. Une voix fut portée à saint Arsène : *Fuis les hommes;* oui, si tu veux fuir le péché, et ne pécher point en ta langue. Mais à qui cette parole a-t-elle été dite plutôt qu'à saint Jean-Baptiste poussé au dedans par le Saint-Esprit à se retirer dès son enfance dans le désert?

Tout le reste suivit. Cet homme, dès son enfance, d'une retraite et d'un silence si prodigieux, mène une vie si étonnante; n'ayant pour tout habit qu'*un* rude *cilice de poils de chameaux; une ceinture* aussi affreuse *sur ses reins; pour toute nourriture des sauterelles,* sans qu'on explique comment il les rendait propres à sustenter sa vie, *et du miel sauvage*[2]; et dans sa soif, de l'eau pure. Le désert lui fournissait tout; et sans rien emprunter des villes ni des bourgades, il n'eut aucune société avec les hommes mauvais, dont il venait reprendre les vices, et réprimer les scandales.

Cette vie rude et rigoureuse n'était pas inconnue dans l'ancienne loi. On y voit dans ses prophètes les nazaréens qui ne buvaient point de vin[3]. On y voit dans Jérémie[4] les réchabites, qui, non contents de se priver de cette liqueur, ne labouraient ni ne semaient, ni ne cultivaient la vigne, ni ne bâtissaient de maison, mais habitaient dans des tentes. Le Seigneur les loue par son prophète Jérémie, d'avoir été fidèles au commandement de leur père Jonadab; et leur promet en récompense, que leur institut ne cesserait jamais. Les esséens, du temps même du Sauveur, en tenaient beaucoup. La vie prophétique qui paraît dans Élie, dans Élisée, dans tous les prophètes, était pleine d'austérités semblables à celle de Jean-Baptiste, et se passait dans le désert, où ils vivaient pourtant en société avec leur famille. Mais que jamais on se fût séquestré du monde, et dévoué à une rigoureuse solitude, autant et d'aussi bonne heure que Jean-Baptiste, avec une nourriture si affreuse, exposé aux injures de l'air, et n'ayant de retraite que dans les rochers; car on ne nous parle point de tentes ni de pavillons; sans secours,

[1] *Jac.* III, 6. — [2] *Matth.* III, 4. — [3] *Num.* VI, 1 *et seq. Jud.* XIII, 5, 7. *Threc.* IV, 7. *Amos*, II, 11. I. *Manh.* III, 49. — [4] *Jerem.* XXXV, 5, 6, 7 *et seq.*

sans serviteurs, et sans aucun entretien : c'est de quoi on n'avait encore aucun exemple.

C'est une autre sorte de prodige, que Jean-Baptiste qui avait senti sur la terre le Verbe incarné dès le sein de sa mère, et à qui son père avait prédit qu'il en serait le prophète, et lui devait préparer les voies, ne quitta point son désert pour l'aller voir parmi les hommes. Il le connaissait si peu, qu'il fallut que le Saint-Esprit lui donnât un signe pour le connaître, quand le temps fut arrivé de le manifester au monde. Pousser la retraite jusqu'à se priver de la vue et de la conversation de Jésus-Christ, c'est une sorte d'abstinence plus divine et plus admirable que toutes celles que nous avons vues dans saint Jean-Baptiste. Il savait que le Verbe opère invisiblement, et de loin comme de près; il s'occupait de ses grandeurs qu'il devait prêcher; il l'adorait dans le silence, avant que de l'annoncer par sa parole; il l'écoutait au dedans; il s'enrichissait de son abondance, de sa plénitude, avant que d'apprendre aux hommes à s'en approcher. Que ne pensait-il point en attendant ce *Dieu, que personne n'avait vu; mais* que *son fils unique qui était dans son sein* venait *annoncer*[1]? C'est ce que saint Jean devait prêcher; c'est ce qu'il contemple en secret; et ne demande à voir ce Fils unique, que dans le temps que Dieu le ferait paraître pour le montrer, et lui préparer les voies. Ainsi attaché aux ordres de Dieu, sans s'ingérer de quoi que ce soit, sans aucun empressement de paraître, il passa sa vie dans le désert jusqu'à ce que l'heure destinée de Dieu pour sa manifestation en Israël fût arrivée.

Mourez, orgueil humain; mourez, curiosité, empressement, désir de paraître : si vous voulez préparer la voie à Jésus, et l'introduire dans vos cœurs, mourez tous à la gloire humaine. Mourez-y principalement, solitaires sacrés, imitateurs de saint Jean-Baptiste et des prophètes : puissiez-vous aimer la vie séparée, quitter les villes, aimer le désert; vous en faire un dans les villes mêmes, et recevoir la bénédiction des enfants de Jonadab, fidèles aux institutions de leur père! Mais nous, fidèles, soyons-le donc à plus forte raison aux commandements sortis de la bouche de Dieu. Si les réchabites, si les moines, ont avec raison tant de scrupule, tant de honte de manquer à leurs règles, combien devons-nous trembler à manquer à la loi de Dieu, dit le Seigneur par la bouche de son prophète Jérémie[2]!

[1] *Joan.* I, 18. — [2] *Jerem.* XXXV, 13, 14 *et seq.*

XVI[e] SEMAINE.

LA NATIVITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Songe de saint Joseph.

A quelle épreuve Dieu ne met-il pas les âmes saintes! Joseph se voit obligé à abandonner, comme une épouse infidèle, celle qu'il avait prise comme la plus pure de toutes les vierges [1]; et il était prêt à exécuter une chose si funeste à la pureté de la mère, et à la vie de l'enfant. Car ne pouvant être long-temps sans découvrir la grossesse de la sainte Vierge, que pouvait-il faire l'ayant aperçue; sinon de la croire une grossesse naturelle? Car de soupçonner seulement ce qui était arrivé par l'opération du Saint-Esprit, c'était un miracle dont Dieu n'avait point encore donné d'exemple, et qui ne pouvait tomber dans l'esprit humain.

Il était juste [2]; et sa justice ne lui permettait pas de demeurer dans la compagnie de celle qu'il ne pouvait croire innocente. Tout ce qu'on pouvait espérer de plus doux de la bonne opinion qu'il avait conçue avec raison de sa chaste épouse, était, comme il le méditait, *sans la diffamer, de la renvoyer secrètement*. C'était, dis-je, ce qu'on pouvait espérer de plus doux; car pour peu qu'il se fût livré à la jalousie, qui est *dure comme l'enfer* [3], à quel excès ne se fût-il pas laissé emporter! Sa justice même l'aurait flatté dans sa passion; et sous une loi toute de rigueur, il n'y a rien qu'il n'eût pu entreprendre pour se venger. Mais Jésus commençait à répandre dans le monde l'esprit de douceur, et il en fit part à celui qu'il avait choisi pour lui servir de père.

Joseph, le plus modéré comme le plus juste de tous les hommes, ne songea seulement pas à prendre ce parti extrême, et voulait seulement quitter en secret celle qu'il ne pouvait garder sans crime. Cependant, quelle douleur de se voir trompé dans l'opinion qu'il avait de sa chasteté et de sa vertu! de perdre celle qu'il aimait, et de la laisser sans secours, en proie à la calomnie et à la vengeance publique! Dieu lui aurait pu éviter toutes ces peines, en lui révélant plus tôt le mystère de la grossesse de sa chaste épouse; mais sa vertu n'aurait pas été mise à l'épreuve qui lui était préparée; nous n'eussions pas vu la victoire de Joseph sur la plus indomptable de toutes les passions; et la plus juste jalousie qui fut jamais n'eût pas été renversée aux pieds de la vertu.

Nous voyons par le même moyen la foi de Marie. Elle voyait la peine qu'aurait son époux, et tous les inconvénients de sa sainte grossesse; mais, sans en paraître inquiétée, sans songer à prévenir ce cher époux, ni à lui découvrir le secret du ciel, au hasard de se voir non-seulement soupçonnée et abandonnée, mais encore perdue et condamnée, elle abandonne tout à Dieu, et demeure dans sa paix.

Dans cet état, « l'ange du Seigneur fut envoyé « à Joseph, et lui dit: Joseph, fils de David, ne « craignez-pas de prendre avec vous Marie votre « épouse; car ce qui est né en elle est du Saint-« Esprit [1]. » Quel calme à ces paroles! quel ravissement! quelle humilité dans Joseph! Laissons-le concevoir à ceux à qui Dieu daigne en donner la connaissance.

« Elle enfantera un Fils, et vous lui donnerez le « nom de » Jésus [2]. Pourquoi « vous? » Vous n'en êtes pas le père; il n'a pas de père que Dieu; mais Dieu vous a transmis ses droits; vous tiendrez lieu de Père à Jésus-Christ: vous serez son père en effet d'une certaine manière, puisque, formé par le Saint-Esprit dans celle qui était à vous, il est aussi à vous par ce titre. Prenez donc avec l'autorité et les droits de père un cœur paternel pour Jésus. Dieu, « qui fait en particulier tous les cœurs des « hommes [3], » fait aujourd'hui en vous un cœur de père: heureux, puisqu'en même temps il donne pour vous à Jésus un cœur de fils! Vous êtes le vrai époux de sa sainte Mère; vous partagez avec elle ce Fils bien-aimé, et les grâces qui sont attachées à son amour. Allez donc: à la bonne heure, nommez cet enfant; donnez-lui le nom de Jésus pour vous et pour nous, afin qu'il soit notre Sauveur comme le vôtre.

II[e] ÉLÉVATION.

Sur la prédiction de la virginité de la sainte mère de Dieu.

Tout ceci a été fait pour accomplir ce que le Seigneur avait dit par Isaïe [4]*: Voici qu'une vierge concevra dans son sein, et enfantera un fils; et* vous *nommerez son nom Emmanuel*: c'est-à-dire, *Dieu avec nous* [5].

C'est la gloire de l'Église chrétienne. Quelle autre société a seulement osé se vanter d'avoir pour instituteur le fils d'une vierge? Un si beau titre n'était jamais tombé dans l'esprit humain; et cette gloire était réservée au christianisme. Aussi est-ce la seule religion où la perpétuelle virginité a été en honneur; où elle a été consacrée à Dieu; où l'on a souffert toutes sortes de persécutions et la mort même, plutôt que de consentir à un mariage humain. Jésus-Christ s'est déclaré l'époux des vierges: c'est lui qui a fait connaître au monde ces *eunuques spirituels*, autrefois prédits par les prophètes [6], mais qui n'ont paru que dans la religion chrétienne. Il a inspiré à son apôtre, que la sainte virginité est la seule qui peut consacrer parfaitement à Dieu un cœur incapable de se partager [7]. Fils d'une Vierge, vierge lui-même; qui a pris pour son précurseur Jean-Baptiste, vierge, et pour son disciple bien-aimé, saint Jean, vierge aussi, selon toute la tradition chrétienne; dont les apôtres, qui ont tout

[1] *Matth.* I, 18. — [2] *Ibid.* 19. — [3] *Cant.* VIII, 6.

[1] *Matth.* I, 20. — [2] *Ibid.* 21. — [3] *Ps.* XXXII, 15. — [4] *Matth.* I, 22, 23, 24. — [5] *Is.* VII, 14. — [6] *Is.* LVI, 3, 4, 5. *Matth.* XIX, 12. — [7] *I. Cor.* VII, 32, 33, 34, 35.

quitté, ont quitté principalement leurs femmes (ceux qui en avaient) pour le suivre; toujours par conséquent dans la compagnie et, pour ainsi dire, entre les mains de la continence : où il ne faut pas s'étonner si, comme la foi, la sainte virginité a eu ses martyrs. Aussi les persécuteurs même ont reconnu la pudeur des vierges chrétiennes. *On les voyait*, dit saint Ambroise [1], *affronter les supplices, et craindre les regards : Impavidas ad cruciatus, erubescentes ad aspectus :* au milieu des tourments et livrés aux bêtes farouches, et à des taureaux furieux qui les jetaient en l'air, soigneuses de la pudeur, méprisant les tourments et la vie, et n'ayant, pour ainsi parler, que le front tendre dans un corps de fer; dignes témoins, dignes martyres de celui qui est tout ensemble Fils de Dieu, et fils d'une vierge.

Fils de Dieu, et fils d'une vierge. Ces deux choses devaient aller ensemble, afin qu'on pût dire en tout sens : *Qui comprendra sa génération* [2]? toujours virginale, et dans le sein de son père, et dans celui de sa mère. O Jésus! nous la croyons, si nous ne pouvons pas la comprendre. Elle nous apprend qu'il n'y a rien de plus incompatible que l'impureté et la religion chrétienne. Élevé parmi des mystères si chastes, qui peut souffrir de la corruption dans sa chair? Le seul nom de Jésus n'inspire-t-il pas la pureté? Qui peut seulement le prononcer avec des lèvres souillées? Mais qui peut approcher de son saint corps, l'unique fruit d'une mère vierge; si pur, qu'il n'a pu souffrir, ni en lui-même, ni en sa Mère même, la sainteté nuptiale : qui peut, dis-je, approcher de ce sacré corps avec des sentiments impurs? ou ne pas consacrer son corps, chacun selon son état, à la pureté, après l'avoir reçu? Ministres sacrés de ses autels, soyez donc purs comme le soleil : chrétiens en général, détestez toute impureté : vierges consacrées à Jésus-Christ, ses chères épouses, soyez jalouses pour lui; et ne laissez en vous aucun reste d'un vice qui a tant de secrètes branches. Mais si vous voulez être vierges de corps et d'esprit, humiliez-vous : n'aimez ni les regards, ni les louanges des hommes : cachez-vous à vous-mêmes, comme une vierge pudique, qui, loin de se faire voir, n'ose pas seulement se regarder, quoique seule : un regard sur vous-même, une complaisance, non-seulement pour cette fragile beauté qui pare la superficie du corps, mais encore pour la beauté intérieure, est une espèce d'abandonnement. Femmes chrétiennes, vierges chrétiennes, et vous dont le célibat doit être l'honneur de l'Église, soyez soigneux d'une réputation qui fait l'édification publique. Considérez Jésus-Christ, notre pontife, parmi tous les opprobres qu'il a soufferts, jusqu'à être accusé comme *un homme qui aimait le vin et la bonne chère* [3], il n'a pas voulu que sa pudeur ait jamais eu la moindre atteinte. On *s'étonnait de le voir parler en particulier à une femme* [4], qu'il convertissait, et avec elle sa patrie : et il agissait en tout d'une manière si épurée et si sérieuse, que, malgré la malignité de ses ennemis, son intégrité de ce côté-là est demeurée sans soupçon. Pourquoi l'a-t-il voulu de cette sorte, si ce n'est pour nous; afin de nous faire voir combien nous devons être soigneux, autant qu'il nous est possible, de n'être pas seulement soupçonnés dans une matière si délicate, où le genre humain est si emporté, si malin, et si curieux?

[1] *Amb. de Virg.* — [2] *Is.* LIII, 8. — [3] *Matth.* XI, 19. — [4] *Joan.* IV, 27.

IIIe ÉLÉVATION.

Encore sur la perpétuelle virginité de Marie.

Pourquoi, saint évangéliste, avez-vous dit ces paroles : *Et non cognoscebat eam donec peperit : Et il ne l'avait pas connue, quand elle enfanta son fils premier-né* [1]? Que ne disiez-vous plutôt qu'il ne la connut jamais, et qu'elle fut vierge perpétuelle? Les évangélistes disent ce que Dieu leur met à la bouche. Saint Matthieu avait ordre d'expliquer précisément ce qui regardait l'enfantement virginal, et l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe, qui portait qu'*une vierge concevrait et enfanterait un fils* [2].

Au reste, on ne peut penser sans horreur, que ce sein virginal où le Saint-Esprit avait opéré, dont Jésus-Christ avait fait son temple, ait jamais pu être souillé; ni que Joseph, ni que Marie même, aient pu cesser de le respecter. Avant sa conception et son enfantement, elle avait dit en général : *Je ne connais point d'homme* [3] : saint Joseph était entré dans ce dessein; et y avoir manqué après un enfantement si miraculeux, c'eût été un sacrilége indigne d'eux, et une profanation indigne de Jésus-Christ même. Les frères de Jésus mentionnés dans l'Évangile, et saint Jacques qu'on appela frère du Seigneur, constamment ne l'étaient que par la parenté, comme on parlait en ce temps : et la sainte tradition ne l'a jamais entendu d'une autre sorte. Qui a jamais seulement pensé parmi les chrétiens, que Jésus ne fût pas le fils unique de Marie, comme de Dieu? Si (ce qui est abominable à penser) il n'eût pas été son fils unique, lui aurait-il, en la quittant, donné un fils d'adoption? Et quand il dit à saint Jean : « Voilà votre « mère : » et à elle : « Voilà votre fils [4] : » ne montre-t-il pas qu'il suppléait par une espèce d'adoption, ce qui allait manquer à la nature? Loin de la pensée des chrétiens le blasphème de Jovinien, qui a été l'exécration de toute l'Église! Dieu a marqué aux évangélistes ce qu'ils devaient précisément écrire, et ce qu'il voulait qu'on réservât à la tradition de son Église, pour l'expliquer davantage. Apprenons de là qu'il faut penser de Marie tout ce qu'il y a de plus digne et d'elle et de Jésus-Christ, quand même l'Écriture ne l'aurait pas toujours voulu exprimer avec la dernière précision et netteté, et qu'il aurait plu à Dieu le laisser expliquer à fond à la tradition de son Église, qui a fait un article de foi de la perpétuelle virginité de Marie.

[1] *Matth.* I, 25. — [2] *Is.* VII, 14. — [3] *Luc.* I, 34. — [4] *Joan.* XIX, 26, 27.

Quand est-ce qu'il a plu à Dieu de manifester au monde la merveille de l'enfantement virginal? Constamment ce n'a pas été durant la vie du Sauveur, puisqu'il lui a plu de naître et de vivre sous le voile du mariage : en quoi il a confirmé que le mariage était saint, puisqu'il a voulu paraître au monde sous sa couverture. On a donc prêché la gloire de l'enfantement virginal, quand on a prêché toute la gloire du Fils de Dieu : et, en attendant, Dieu préparait à la pureté de Marie, en la personne de saint Joseph son cher époux, le témoin le moins suspect et le plus certain qu'on pût jamais penser.

IVe ÉLÉVATION.

Sur ces paroles d'Isaïe rapportées par l'évangéliste : *Son nom sera appelé Emmanuel.*

« Son nom sera Emmanuel : Dieu avec nous [1]. » Ce sont de ces noms mystiques que les prophètes donnent en esprit, pour exprimer certains effets de la puissance divine, sans qu'il soit besoin pour cela qu'on les porte dans l'usage. Si nous comprenons la force de ce nom, « Emmanuel, » nous y trouverons celui de Sauveur. Car qu'est-ce qu'être Sauveur, si ce n'est d'ôter les péchés, comme l'ange l'a interprété? Mais les péchés étant ôtés, et n'y ayant plus de séparation entre Dieu et nous, que reste-t-il autre chose, sinon d'être unis à Dieu, et que Dieu soit avec nous parfaitement? Nous sommes donc parfaitement et éternellement sauvés, et nous reconnaissons en Jésus qui nous sauve, un vrai « Emmanuel. » Il est Sauveur, parce qu'en lui Dieu est avec nous : c'est un Dieu, qui s'unit notre nature : étant donc réconciliés avec Dieu, nous sommes élevés par la grâce jusqu'à n'être plus qu'un même esprit avec lui.

C'est ce qu'opère celui qui est à la fois ce que Dieu est, et ce que nous sommes; Dieu et homme tout ensemble. « Dieu était en » Jésus-Christ, « se « réconciliant le monde, ne leur imputant plus leurs « péchés [2], » et les effaçant dans ses saints. Ainsi Dieu est avec eux parce qu'ils n'ont plus leurs péchés.

Mais ce n'était rien, si en même temps Dieu n'eût été avec eux pour les empêcher d'en commettre de nouveaux. Dieu est avec vous dans le style de l'Écriture, c'est-à-dire que Dieu vous protége; Dieu vous aide, et encore avec un secours si puissant que vos ennemis ne prévaudront pas contre vous. « Ils combattront, » disait le prophète [3], « et ils ne prévaudront pas, parce que je « suis avec vous. » Soyez donc avec nous, ô Emmanuel! afin que, si après le pardon de nos péchés nous avons encore à combattre ses pernicieuses douceurs, ses attraits, ses tentations, nous en demeurions victorieux.

Est-ce là toute la grâce de notre Emmanuel? Non sans doute : en voici une bien plus haute, qui aussi est la dernière de toutes : c'est qu'il sera

[1] *Is.* VII, 14. *Matth.* I, 23. — [2] *II. Cor.* V, 19. — [3] *Jerem.* I, 19.

avec nous dans l'éternité, *où Dieu sera tout en tous* [1] : avec nous, pour nous purifier de nos péchés : avec nous, pour n'en plus commettre : avec nous, pour nous conduire à la vie, où nous ne pourrons plus en commettre aucun. Voilà, dit saint Augustin [2], trois degrés par où nous passons, pour arriver au salut que nous promet le nom de Jésus, et à la grâce parfaite de la divine union par notre Emmanuel : heureux, quand non-seulement nous n'aurons plus de péchés sous le joug de qui nous succombions; mais quand encore nous n'en aurons plus contre qui il faille combattre, et qui mettent en péril notre délivrance!

O Jésus! ô Emmanuel! ô Sauveur! ô Dieu avec nous! ô vainqueur du péché! ô lien de la divine union! J'attends avec foi ce bienheureux jour, où vous recevrez pour moi le nom de Jésus, où vous serez mon Emmanuel, toujours avec moi, parmi tant de tentations et de périls. Prévenez-moi de votre grâce, unissez-moi à vous; et que tout ce qui est en moi soit soumis à vos volontés.

Ve ÉLÉVATION.

Joseph prend soin de Marie et de l'enfant : voyage de Bethléem.

Après le songe de Joseph et la parole de l'ange, ce saint homme fut changé : il devint père; il devint époux par le cœur. Les autres adoptent des enfants : Jésus a adopté un père. L'effet de son mariage fut le tendre soin qu'il eut de Marie, et du divin enfant. Il commence ce bienheureux ministère par le voyage de Bethléem; et nous en verrons toute la suite.

Que faites-vous, princes du monde, en mettant tout l'univers en mouvement, afin qu'on vous dresse un rôle de tous les sujets de votre empire? Vous en voulez connaître la force, les tribus, les soldats futurs, et vous commencez, pour ainsi dire, à les enrôler. C'est cela ou quelque chose de semblable, que vous pensez faire : mais Dieu a d'autres desseins que vous exécutez sans y penser par vos vues humaines. Son Fils doit naître dans Bethléem, humble patrie de David : il l'a fait ainsi prédire par son prophète [3], il y a plus de sept cents ans; et voilà que tout l'univers se remue pour accomplir cette prophétie.

Quand ils furent à Bethléem, au dehors, pour obéir au prince qui leur ordonnait de s'y faire inscrire dans le registre public, et en effet pour obéir à l'ordre de Dieu, dont le secret instinct les menait à l'accomplissement de ses desseins : *Le temps d'enfanter de Marie arriva* [4]; et Jésus, fils de David, *naquit dans la ville où David avait pris naissance* [5]. Son origine fut attestée par les registres publics : l'empire romain rendit témoignage à la royale descendance de Jésus-Christ; et César, qui n'y pensait pas, exécuta l'ordre de Dieu.

Allons aussi nous faire écrire à Bethléem; Beth-

[1] *I. Cor.* XV, 28. — [2] *S. Aug. passim.* — [3] *Mich.* V, 2. — [4] *Luc.* II, 2, 4. — [5] *Joan.* VII, 42.

léem, c'est-à-dire maison du pain : allons y goûter le pain céleste, le pain des anges devenu la nourriture de l'homme : regardons toutes les églises comme étant le vrai Bethléem, et la vraie maison du pain de vie. C'est ce pain que Dieu donne aux pauvres dans la nativité de Jésus; s'ils aiment avec lui la pauvreté, s'ils connaissent les véritables richesses. *Edent pauperes, et saturabuntur : Les pauvres mangeront, et seront rassasiés* [1]; s'ils imitent la pauvreté de leur Seigneur, et le viennent adorer dans la crèche.

VI[e] ÉLÉVATION.

L'étable et la crèche de Jésus-Christ.

Dieu préparait au monde un grand et nouveau spectacle, quand il fit naître un roi pauvre; et il fallut lui préparer un palais et un berceau convenable. *Il est venu dans son bien : et les siens ne l'ont pas reçu* [2]. *Il ne s'est point trouvé de place* pour lui [3], quand il est venu : la foule et les riches de la terre avaient rempli les hôtelleries : il n'y a plus pour Jésus qu'une étable abandonnée et déserte, et une crèche pour le coucher. Digne retraite pour celui qui dans le progrès de son âge devait dire : *Les renards ont leurs trous; et les oiseaux du ciel,* qui sont les familles les plus vagabondes du monde, *ont leurs nids; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête* [4]. Il ne le dit pas par plainte : il était accoutumé à ce délaissement : et à la lettre, dès sa naissance, il n'eut pas où reposer sa tête.

C'est lui-même qui le voulut de cette sorte. Laissons les lieux habités par les hommes : laissons les hôtelleries où règnent le tumulte et l'intérêt : cherchez pour moi parmi les animaux une retraite plus simple et plus innocente. On a enfin trouvé un lieu digne du *délaissé.* Sortez, divin enfant; tout est prêt pour signaler votre pauvreté. Il sort comme un trait de lumière, comme un rayon du soleil : sa mère est tout étonnée de le voir paraître tout à coup : cet enfantement est exempt de cris, comme de douleur et de violence : miraculeusement conçu, il naît encore plus miraculeusement : et les saints ont trouvé encore plus étonnant d'être né, que d'être conçu d'une vierge.

Entrez en possession du trône de votre pauvreté. Les anges vous y viennent adorer. Quand Dieu vous introduisit dans le monde, ce commandement partit du haut trône de sa majesté : « Que tous les anges de Dieu l'adorent [5]. » Qui peut douter que sa mère, que son père d'adoption ne l'aient adoré en même temps? C'est en figure de Jésus, que l'ancien Joseph fut « adoré de son père et de sa mère [6] : » mais l'adoration que reçoit Jésus est bien d'un autre ordre, puisqu'il est « béni et adoré comme Dieu « au-dessus de tout, aux siècles des siècles [7]. »

Ne pensez pas approcher de ce trône de pauvreté avec l'amour des richesses et des grandeurs. Détrompez-vous, désabusez-vous, dépouillez-vous, du moins en esprit, vous qui venez à la crèche du Sauveur. Que n'avons-nous le courage de tout quitter en effet, pour suivre pauvres le Roi de pauvres! Quittons du moins tout en esprit; et au lieu de nous glorifier du riche appareil qui nous environne, rougissons d'être parés où Jésus-Christ est nu et délaissé.

Toutefois il n'est pas nu : « sa mère l'enveloppe de « langes [1], » avec ses chastes mains. Il faut couvrir le nouvel Adam, qui porte le caractère du péché, que l'air dévorerait, et que la pudeur doit habiller autant que la nécessité. Couvrez donc, Marie, ce tendre corps; portez-le à cette mamelle virginale. Concevez-vous votre enfantement? N'avez-vous point quelque pudeur de vous voir mère? Osez-vous découvrir ce sein maternel? Et quel enfant ose en approcher ses divines mains? Adorez-le en l'allaitant, pendant que les anges lui vont amener d'autres adorateurs.

VII[e] ÉLEVATION.

L'ange annonce Jésus aux bergers.

Les bergers, les imitateurs des saints patriarches, et la troupe la plus innocente et la plus simple qui fût dans le monde, *veillaient la nuit* parmi les champs « à la garde de leurs troupeaux [2]. » Anges saints, accoutumés à converser avec ces anciens bergers, avec Abraham, avec Isaac, avec Jacob, annoncez à ceux de la contrée, que le grand pasteur est venu; que la terre va voir encore un roi berger, qui est le fils de David. « L'ange du Seigneur. » Ne lui demandons pas son nom, comme Manué : il nous répondrait peut-être : « Pourquoi demandez-vous mon nom, qui est admirable [3]? » Si ce n'est qu'il faille entendre que c'est le même ange qui vient d'apparaître à Zacharie, et à la sainte Vierge. Quoi qu'il en soit, sans rien présumer où l'Évangile ne dit mot, « l'ange du Seigneur se présenta tout à coup à eux : « une lumière céleste les environnna, et ils furent « saisis d'une grande crainte [4]. » Tout ce qui est divin étonne d'abord la nature humaine, pécheresse et bannie du ciel. Mais l'ange les rassura, en leur disant : « Ne craignez pas : je vous annonce une « grande joie. C'est que dans la ville de David : » retenez ce lieu qui de si longtemps vous est marqué par la prophétie : « aujourd'hui vous est né le Sau« veur du monde, le Christ, le Seigneur. Et voici le « signe que je vous donne pour le reconnaître : vous « trouverez un enfant enveloppé de langes, couché « dans une crèche. » A cette marque singulière d'un enfant couché dans une crèche, vous reconnaîtrez celui qui est le Christ, le Seigneur : « Petit enfant « qui est né pour nous : fils qui nous est donné : » qui en même temps, « est appelé l'admirable, Dieu « fort, le vrai fort d'Israël, » comme l'Écriture l'explique ailleurs : *le père de l'éternité, le prince de paix* [5]. Aussi « au même instant se joignit à l'ange

[1] *Ps.* XXI, 27. — [2] *Joan.* I, 11. — [3] *Luc.* II, 7. — [4] *Ibid.* IX, 58. — [5] *Heb.* I, 6. *Ps.* XCVI, 7. — [6] *Gen.* XXXVII, 9, 10, 11. — [7] *Rom.* IX, 5.

[1] *Luc.* II, 7. — [2] *Ibid.*, 8 9. — [3] *Jud.* XIII, 17, 18. — [4] *Luc.* II, 9, 10, 11, 12. — [5] *Is.* IX, 6.

« une grande troupe de l'armée céleste, qui louait « Dieu, et disait : Gloire à Dieu, et paix sur la « terre[1]. »

Remarquons ici un nouveau *Seigneur* à qui nous appartenons : un Seigneur qui reçoit de nouveau ce nom suprême et divin avec celui de Christ. C'est le Dieu qui est oint de Dieu, à qui David a chanté : « Vo- « tre Dieu, ô Dieu! vous a oint; vous êtes Dieu éter- « nellement[2]. » Mais vous êtes de nouveau le Christ, Dieu et homme à la fois : et le nom du Seigneur vous est affecté, pour exprimer que vous êtes Dieu à même titre que votre Père : dorénavant, à l'exemple de l'ange, on vous appellera le Seigneur en toute souveraineté et hauteur. Commandez donc à votre peuple nouveau : vous ne parlez point encore ; mais vous commandez par votre exemple : et quoi? l'estime du moins et l'amour de la pauvreté ; le mépris des pompes du monde; la simplicité; l'oserai-je dire, une sainte rusticité dans ces nouveaux adorateurs que l'ange vous amène, et qui font toute votre cour, agréable à Joseph, à Marie, et de même parure qu'eux, puisqu'ils sont également revêtus de la livrée de la pauvreté.

VIIIe ÉLÉVATION.

Les marques pour connaître Jésus.

Repassons sur ces paroles de l'ange : « Vous trou- « verez un enfant dans des langes, sur une crèche[3]. » vous connaîtrez à ce signe que c'est le Seigneur. Allez dans la cour des rois; vous reconnaîtrez le prince nouveau-né par ses couvertures rehaussées d'or, et par un superbe berceau dont on voudrait bien faire un trône. Mais pour connaître le Christ qui vous est né, ce Seigneur si haut, que David son père, tout roi qu'il est, appelle son *Seigneur*[4] : on ne vous donne pour signal que la crèche où il est couché, et les pauvres langes où est envoloppée sa faible enfance; c'est-à-dire qu'on ne vous donne qu'une nature semblable à la votre; des infirmités comme les vôtres ; une pauvreté au-dessous de la vôtre. Qui de vous est né dans une étable? Qui de vous, pour pauvre qu'il soit, donne à ses enfants une crèche pour berceau? Jésus est le seul qu'on voit délaissé jusqu'à cette extrémité : et c'est à cette marque qu'il veut être reconnu.

S'il voulait se servir de sa puissance, quel or couronnerait sa tête! quelle pourpre éclaterait sur ses épaules! quelles pierreries enrichiraient ses habits! *Mais*, poursuit Tertullien[5], « il a jugé tout ce faux « éclat, toute cette gloire empruntée, indigne de « lui et des siens : ainsi en la refusant, il l'a mépri- « sée ; en la méprisant, il l'a proscrite; en la pros- « crivant, il l'a rangée avec les pompes du démon « et du siècle. »

C'est ainsi que parlaient nos pères, les premiers chrétiens : mais nous, malheureux, nous ne respirons que l'ambition et la mollesse.

[1] *Luc.* II, 13, 14. — [2] *Ps.* XLIV, 8. — [3] *Luc.* II, 12. — [4] *Ps.* CIX, 1. — [5] *Tertull. de patientia*, c. VII.

IXe ÉLÉVATION.

Le cantique des anges.

« Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix « sur la terre aux hommes de bonne volonté[1]. » La paix se publie par toute la terre : la paix de l'homme avec Dieu par la rémission des péchés : la paix des hommes entre eux : la paix de l'homme avec lui-même par le concours de tous ses désirs à vouloir ce que Dieu veut. Voilà la paix que les anges chantent et qu'ils annoncent à tout l'univers.

Cette paix est le sujet de la gloire de Dieu. Ne nous réjouissons pas de cette paix, à cause qu'elle se fait sentir à nous dans nos cœurs ; mais à cause qu'elle glorifie Dieu dans le haut trône de sa gloire : élevons-nous aux lieux hauts ; à la plus grande hauteur du trône de Dieu, pour le glorifier en lui-même, et n'aimer ce qu'il fait en nous que par rapport à lui.

Chantons dans cet esprit avec toute l'Église : *Gloria in excelsis Deo*. Toutes les fois qu'on entonne ce cantique angélique, entrons dans la musique des anges par le concert et l'accord de tous nos désirs. Souvenons-nous de la naissance de notre Seigneur, qui a fait naître ce chant. Disons de cœur toutes les paroles que l'Église ajoute pour interpréter le cantique des anges : nous vous louons : nous vous adorons : *laudamus te : adoramus te ;* et surtout : *Gratias agimus tibi, propter magnam gloriam tuam :* nous vous rendons grâces à cause de votre grande gloire : nous aimons vos bienfaits, à cause qu'ils vous glorifient; et les biens que vous nous faites, à cause que votre bonté en est honorée.

Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. Le mot de l'original qu'on explique par la bonne volonté, signifie la bonne volonté de Dieu pour nous, et nous marque que la paix est donnée aux hommes chéris de Dieu.

L'original porte mot à mot : « Gloire à Dieu « dans les lieux hauts : paix sur la terre : bonne « volonté du côté de Dieu dans les hommes. » C'est ainsi qu'ont lu de tout temps les Églises d'Orient. Celles d'Occident y reviennent en chantant la paix aux hommes de bonne volonté, c'est-à-dire premièrement à ceux à qui Dieu veut du bien ; et en second lieu à ceux qui ont eux-mêmes une bonne volonté, puisque le premier effet de la bonne volonté que Dieu a pour nous est de nous inspirer une bonne volonté envers lui.

La bonne volonté est celle qui est conforme à la volonté de Dieu : comme elle est bonne par essence et par elle-même ; celle qui lui est conforme, est bonne par ce rapport. Réglons donc notre volonté par celle de Dieu : et nous serons des hommes de bonne volonté, pourvu que ce ne soit pas par insensibilité, par indolence, par négligence, et pour éviter le travail ; mais par la foi, que *nous rejetions tout sur Dieu*[2]. Les âmes molles et paresseuses ont plus tôt fait en disant tout à coup : Que Dieu fasse ce qu'il voudra ; et ne se soucient que de fuir la peine et l'inquiétude. Mais pour être véritable-

[1] *Luc.* II, 14. — [2] *I. Pet.* V, 7.

ment conforme à la volonté de Dieu, il faut savoir lui faire un sacrifice de ce qu'on a de plus cher; et avec un cœur déchiré, lui dire : Tout est à vous, faites ce qu'il vous plaira. Ainsi que le saint homme Job, qui ayant perdu en un jour tous ses biens et tous ses enfants, comme on venait coup sur coup lui en rapporter la nouvelle, se jetant à terre, adora Dieu, et dit: *Le Seigneur m'avait donné tout ce que j'avais; le Seigneur me l'a ôté: il en est arrivé ainsi qu'il a plu au Seigneur : le nom du Seigneur soit béni*[1]. Celui qui adore en cette sorte, est le vrai homme de bonne volonté; et, élevé au-dessus des sens et de sa volonté propre, il glorifie Dieu dans les lieux hauts. C'est ainsi qu'il a la paix : il tâche de calmer le trouble de son cœur, non point à cause que ce trouble le peine, mais parce qu'il empêche la perfection du sacrifice qu'il veut faire à Dieu; autrement il ne chercherait qu'un faux repos : et voilà ce que c'est que la bonne volonté.

La bonne volonté, c'est le sincère amour de Dieu; et comme parle saint Paul : « C'est la charité d'un « cœur pur, d'une conscience droite, et d'une foi « qui ne soit pas feinte[2]. » La foi est feinte en ceux où elle n'est pas soutenue par les bonnes œuvres; et les bonnes œuvres sont celles où l'on cherche à contenter Dieu, et non pas son humeur, son inclination, son propre désir. Alors, quand on cherche Dieu avec une intention pure, les œuvres sont pleines : sinon, l'on reçoit de Jésus-Christ ce reproche : « Je ne trouve pas vos œuvres pleines devant « mon Dieu[3]. »

Xe ÉLÉVATION.

Commencement de l'Évangile.

Le commencement de l'Évangile est dans ces paroles de l'ange aux bergers : « Je vous annonce, « de mot à mot, je vous évangélise, je vous apporte « la bonne nouvelle qui sera le sujet d'une grande « joie; » et c'est celle « de la naissance du Sauveur du « monde[4]. » Quelle plus heureuse nouvelle que celle d'avoir un Sauveur? Lui-même, dans la première prédication qu'il fit dans la synagogue au sortir du désert, nous explique ce sujet de joie par les paroles d'Isaïe, qu'il trouva à l'ouverture du livre : « L'esprit du Seigneur est sur moi : c'est pourquoi « il m'a consacré par son onction : il m'a envoyé an- « noncer l'Évangile aux pauvres, et leur porter la « bonne nouvelle de leur délivrance; pour guérir ceux « qui ont le cœur affligé; pour annoncer aux cap- « tifs qu'ils vont être mis en liberté, et aux aveugles « qu'ils vont recevoir la vue; renvoyer en paix ceux « qui sont accablés de maux; publier l'année de mi- « séricorde et le pardon du Seigneur, et le jour où « il rendra » aux gens de bien « leur récompense[5], « comme le châtiment aux autres.

Quelle joie pareille pouvait-on donner aux hommes de bonne volonté, et quel plus grand sujet de joie? Mais n'est-ce pas en même temps le plus grand sujet de glorifier Dieu? Et que peuvent désirer les gens de bien, que de voir Dieu exalté par tant de merveilles? Voilà donc ce que c'est que l'Évangile : c'est, en apprenant l'heureuse nouvelle de la délivrance de l'homme, se réjouir d'y voir la plus grande gloire de Dieu. Élevons-nous aux lieux hauts, à la plus sublime partie de nous-mêmes; élevons-nous au-dessus de nous, et cherchons Dieu en lui-même, pour nous réjouir avec les anges de sa grande gloire.

[1] *Job.* I, 21, 22. — [2] *II. Tim.* I, 5. — [3] *Apoc.* II, 2. — [4] *Luc.* II, 10. — [5] *Ibid.* IV, 18, 19. *Is.* LXI, 1, 2.

XIe ÉLÉVATION.

Les bergers à la crèche de Jésus-Christ.

Après le cantique des anges, « les bergers se di- « saient les uns les autres : Allons à Bethléem. Et « s'étant hâtés de partir, ils trouvèrent Marie et Jo- « seph, et l'enfant couché dans la crèche[1]. » *Le voilà* donc, ce Sauveur qu'on nous a annoncé! *Hélas!* à quelle marque nous le fait-on connaître! A la marque d'une pauvreté qui n'eut jamais sa semblable. Non, jamais nous ne nous plaindrons de notre misère : nous préférerons nos cabanes aux palais des rois : nous vivrons heureux sous notre chaume, et trop glorieux de porter le caractère du Roi des rois. Allons répandre partout cette bienheureuse nouvelle : allons partout consoler les pauvres, en leur disant les merveilles que nous avons vues.

Comme Dieu prépare la voie à son Évangile! chacun était étonné d'entendre ce beau témoignage de ces bouches aussi innocentes que rustiques. Si c'étaient des hommes célèbres, des pharisiens ou des docteurs de la loi, qui racontassent ces merveilles, le monde croirait aisément qu'ils voudraient se faire un nom par leurs sublimes visions. Mais qui songe à contredire de simples bergers dans leur récit naïf et sincère? La plénitude de leur joie éclate naturellement, et leur discours est sans artifice. Il fallait de tels témoins à celui qui devait choisir des pêcheurs pour être ses premiers disciples et les docteurs futurs de son Église. Tout est, pour ainsi parler, de même parure dans les mystères de Jésus-Christ. Tâchons de sauver les pauvres, et de leur faire goûter la grâce de leur état. Humilions les richesses du siècle, et confondons leur orgueil. Si quelque chose nous manque; et à qui ne manque-t-il pas quelque chose? aimons, adorons, baisons ce caractère de Jésus-Christ. Ne souhaitons point d'être riches : car que gagnons-nous? puisque, après tout, quand nous aurons entassé dignités sur dignités, terres sur terres, trésors sur trésors, il faut nous en détacher, il en faut perdre le goût, il faut être prêt à tout perdre, si nous voulons être chrétiens.

XIIe ÉLÉVATION.

Le silence et l'admiration de Marie et de Joseph.

Nous avons vu les bergers s'en retourner glorifiant Dieu, et le faisant glorifier à tous ceux qui les écoutaient. Mais voici quelque chose encore de

[1] *Luc.* II, 15, 16.

plus merveilleux et de plus édifiant : « Marie conservait toutes ces choses, les repassant dans son « cœur. » Et dans la suite : « Le père et la mère de « Jésus étaient dans l'admiration des choses qu'on « disait de lui [1]. » Je ne sais s'il ne vaudrait pas peut-être mieux s'unir au silence de Marie, que d'en expliquer le mérite par nos paroles. Car qu'y a-t-il de plus admirable, après ce qui lui a été annoncé par l'ange, mais après ce qui s'est passé en elle-même, que d'écouter parler tout le monde, et demeurer cependant la bouche fermée? Elle a porté dans son sein le Fils du Très-Haut : elle l'en a vu sortir comme un rayon de soleil d'une nuée, pour ainsi parler, pure et lumineuse. Que n'a-t-elle pas senti par sa présence? et si, pour en avoir approché, Jean dans le sein de sa mère a ressenti un tressaillement si miraculeux; quelle paix, quelle joie divine n'aura pas sentie la sainte Vierge à la conception du Verbe que le Saint-Esprit formait en elle? Que ne pourrait-elle donc pas dire elle-même de son cher Fils? Cependant elle le laisse louer par tout le monde; elle entend les bergers; elle ne dit mot aux mages qui viennent adorer son fils; elle écoute Siméon et Anne la prophétesse; elle ne s'épanche qu'avec sainte Élisabeth, dont la visite avait fait une prophétesse; et sans ouvrir seulement la bouche avec tous les autres, elle fait l'étonnée et l'ignorante : *Erant mirantes*. Joseph entre en part de son silence comme de son secret, lui à qui l'ange avait dit de si grandes choses, et qui avait vu le miracle de l'enfantement virginal. Ni l'un ni l'autre ne parlent de ce qu'ils voient tous les jours dans leur maison, et ne tirent aucun avantage de tant de merveilles. Aussi humble que sage, Marie se laisse considérer comme une mère vulgaire, et son Fils comme le fruit d'un mariage ordinaire.

Les grandes choses que Dieu fait au dedans de ses créatures, opèrent naturellement le silence, le saisissement et je ne sais quoi de divin, qui supprime toute expression. Car que dirait-on, et que pourrait dire Marie, qui pût égaler ce qu'elle sentait? Ainsi on tient sous le sceau le secret de Dieu, si ce n'est que lui-même anime la langue, et la pousse à parler. Les avantages humains ne sont rien, s'ils ne sont connus, et que le monde ne les prise. Ce que Dieu fait, a par soi-même son prix inestimable que l'on ne veut goûter qu'entre Dieu et soi. Hommes, que vous êtes vains, et que vaine est l'ostentation qui vous presse à faire valoir aux yeux des hommes aussi vains que vous, tous vos faibles avantages! « Enfants des hommes, jusqu'à quand aurez-vous « un cœur pesant « et charnel? » jusqu'à quand ai« merez-vous la vanité, et vous plairez-vous dans le « mensonge [2]? » Tous les biens dont on fait parade sont faux en eux-mêmes, l'opinion seule y met le prix; et il n'y a de bien véritable que ce qu'on goûte seul à seul dans le silence avec Dieu. « Mettez-vous « dans un saint loisir pour connaître que je suis « Dieu. Goûtez et voyez combien le Seigneur est « doux [1]. » Aimez la retraite et le silence : retirez-vous des conversations tumultueuses du monde : taisez-vous, ma bouche, n'étourdissez pas mon cœur qui écoute Dieu, et cessez d'interrompre ou de troubler une attention si douce. *Vacate et videte* : « Vivez, » dit le Psalmiste, « dans un saint loisir, « et voyez. » Et encore : « Goûtez et voyez com« bien le Seigneur est doux. » Et laissez parler en vous ce goût céleste. *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*.

[1] *Luc.* II, 19, 33. — [2] *Ps.* IV, 3.

XVIIe SEMAINE.

SUITE DES MYSTÈRES DE L'ENFANCE DE JÉSUS-CHRIST.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

La circoncision : le nom de Jésus.

« Le huitième jour étant arrivé, auquel l'enfant « devait être circoncis, il fut nommé Jésus [2]. » Jésus souffre d'être mis au rang des pécheurs : il va comme un vil esclave porter sur sa chair un caractère servile, et la marque du péché de notre origine. Le voilà donc en apparence fils d'Adam comme les autres : pécheur et banni par sa naissance, il fallait qu'il portât la marque du péché, comme il en devait porter la peine.

Cependant, au lieu d'être impur comme nous tous par son origine; par son origine il était saint, conçu du Saint-Esprit qui sanctifie tout, et uni en personne au Fils de Dieu, qui est le Saint des saints par essence. L'esprit qui nous sanctifie dans notre régénération est celui dont Jésus-Christ est conçu, dont sa sainte chair a été formée, et qui est infus naturellement dans son âme sainte : de sorte qu'il n'a pas besoin d'être circoncis; et il ne se soumet à cette loi que pour accomplir toute justice, en donnant au monde l'exemple d'une parfaite obéissance.

Cependant en recevant la circoncision, *il se rend*, comme dit saint Paul [3], *débiteur de toute la loi*, et s'y oblige; mais pour nous, afin de nous affranchir de ce pesant joug. Nous voilà donc libres par l'esclavage de Jésus : marchons en la liberté des enfants de Dieu; non plus dans l'esprit de crainte et de terreur, mais dans l'esprit d'amour et de confiance.

Le nom de Sauveur nous en est un gage. Jésus nous sauve du péché, ainsi qu'il a été dit; et en remettant ceux qu'on avait commis, et en nous aidant à n'en plus commettre, et en nous conduisant à la vie où l'on ne peut plus en commettre aucun.

C'est *par son sang qu'il doit être notre Sauveur* [4]. Il faut qu'il lui en coûte du sang pour en recevoir le nom : ce peu de sang qu'il répand, oblige à Dieu

[1] *Ps.* XLV, 11; *et* XXXIII, 9. — [2] *Luc.* II, 21. — [3] *Gal.* V. 1, 2, 3 *et seq.* — [4] *Heb.* IX, 12, 14 *et seq.*

tout le reste; et c'est le commencement de la rédemption. Je vois, ô Jésus! toutes vos veines rompues, toutes vos chairs déchirées, votre tête et votre côté percés; votre sang voudrait couler tout entier à gros bouillons; vous le retenez, et le réservez pour la croix. Recevez donc le nom de Jésus : vous en êtes digne, et vous commencez à l'acheter par votre sang. Recevez ce nom, « auquel seul tout genou « fléchit dans le ciel, dans la terre et dans les en« fers [1]. L'agneau qui répand son sang est digne de « recevoir toute adoration, tout culte, toute louange, « toute action de grâce [2]. Et j'ai entendu toute créa« ture et dans le ciel et sur la terre, et sous la terre, « qui criaient d'une grande voix : Salut à notre « Dieu [3]. »

Le salut vient de lui, puisqu'il nous envoie le Sauveur; salut à l'agneau qui est le Sauveur lui-même! salut à nous qui participons à son nom! s'il est le Sauveur, nous sommes les sauvés, et nous portons ce glorieux nom devant qui tout l'univers fléchit, et les démons tremblent. Ne craignons rien, tout est à nos pieds; songeons seulement à nous surmonter nous-mêmes : il faut tout vaincre, puisque déjà nous portons le nom du vainqueur. *Prenez courage,* dit-il [4], *j'ai vaincu le monde;* et *je mettrai dans mon trône celui qui remportera la victoire* [5].

IIe ÉLÉVATION.

L'étoile des mages.

Voici les premiers fruits du sang de Jésus parmi les gentils.

Nous avons vu son étoile [6]. Qu'avait cette étoile au-dessus des autres, qui annoncent dans le ciel la gloire de Dieu? qu'avait-elle plus que les autres, pour mériter d'être appelée l'étoile du Roi des rois, du Christ qui venait de naître, et d'y amener les mages? Balaam, prophète parmi les gentils, dans Moab, et en Arabie, avait vu Jésus-Christ comme une étoile; et il avait dit : *Il se lèvera une étoile de Jacob* [7]. Cette étoile, qui paraît aux mages, était la figure de celle que Balaam avait vue : et qui sait si la prophétie de Balaam ne s'était pas répandue en Orient et dans l'Arabie, et si le bruit n'en était pas venu jusqu'aux mages? Quoi qu'il en soit, une étoile qui ne paraissait qu'aux yeux, n'était pas capable d'attirer les mages au Roi nouveau-né; il fallait que l'étoile de Jacob *et la lumière du Christ* [8] se fût levée dans leur cœur. A la présence du signe qu'il leur donnait au dehors, Dieu les toucha au dedans par cette inspiration dont Jésus a dit : *Nul ne peut venir à moi si mon Père ne le tire* [9].

L'étoile des mages est donc l'inspiration dans les cœurs. Je ne sais quoi vous luit au dedans; vous êtes dans les ténèbres et dans les amusements, ou peut-être dans la corruption du monde; tournez vers l'Orient, où se lèvent les astres; tournez-vous à Jésus-Christ qui est l'Orient, où se lève comme un bel astre l'amour de la vérité et de la vertu. Vous ne savez encore ce que c'est, non plus que les mages; et vous savez seulement en confusion que cette nouvelle étoile vous mène au roi des Juifs, des vrais enfants de Juda et de Jacob : allez, marchez, imitez les mages. *Nous avons vu son étoile, et nous sommes venus* [1]; nous avons vu, et nous sommes partis à l'instant. Pour aller où? nous ne le savons pas encore; nous commençons par quitter notre patrie. Quittez le monde de même; le monde pour lequel la nouvelle étoile, la chaste inspiration qui vous ébranle le cœur, commence à vous insinuer un secret dégoût. Allez à Jérusalem, recevez les lumières de l'Église; vous y trouverez les docteurs qui vous interpréteront les prophéties, qui vous feront entendre les desseins de Dieu; et vous marcherez sûrement sous cette conduite.

Chrétien, qui que vous soyez, qui lisez ceci; peut-être, car qui peut prévoir les desseins de Dieu? peut-être qu'à ce moment l'étoile se va lever dans votre cœur; allez, sortez de votre patrie, ou plutôt sortez du lieu de votre bannissement que vous prenez pour votre patrie, parce que c'est dans cette corruption que vous avez pris naissance. Dès le ventre de votre mère, accoutumé à la vie des sens, passez à une autre région; apprenez à connaître Jérusalem, et la crèche de votre Sauveur, et le pain qu'il vous prépare à Bethléem.

IIIe ÉLÉVATION.

Qui sont les mages?

Les mages, sont-ce des rois absolus, ou dépendants d'un plus grand empire? ou sont-ce seulement de grands seigneurs, ce qui leur faisait donner le nom de rois, selon la coutume de leur pays? ou sont-ce seulement des sages, des philosophes, les arbitres de la religion dans l'empire des Perses, ou, comme on l'appelait alors, dans celui des Parthes, ou dans quelque partie de cet empire, qui s'étendait par tout l'Orient? Vous croyez que j'aille résoudre ces doutes, et contenter vos désirs curieux; vous vous trompez; je n'ai pas pris la plume à la main pour vous apprendre les pensées des hommes : je vous dirai seulement que c'étaient les savants de leur pays, observateurs des astres, que Dieu prend par leur attrait, riches et puissants, comme leurs présents le font paraître; s'ils étaient de ceux qui présidaient à la religion, Dieu s'était fait connaître à eux, et ils avaient renoncé au culte de leur pays.

C'est à quoi doivent mener les hautes sciences. Philosophes de nos jours, de quelque rang que vous soyez, ou observateurs des astres, ou contemplateurs de la nature inférieure, et attachés à ce qu'on appelle physique, ou occupés des sciences abstraites qu'on appelle mathématiques, où la vérité semble présider plus que dans les autres : je ne veux pas dire que vous n'ayez de dignes objets de vos pensées; car de vérité en vérité vous pouvez aller jusqu'à Dieu, qui est la vérité des vérités, la source de la vérité, la vérité même, où subsistent les vérités que vous appelez éternelles, les vérités immuables et

[1] *Philip.* II, 10. — [2] *Apoc.* V, 12. — [3] *Ibid.* VII, 10. — [4] *Joan.* XVI, 33. — [5] *Apoc.* III, 21. — [6] *Matth.* II, 1, 2. — [7] *Num.* XXIV, 17. — [8] *Luc.* II, 32. — [9] *Joan.* VI, 44.

[1] *Matth.* II, 2.

invariables, qui ne peuvent pas ne pas être vérités, et que tous ceux qui ouvrent les yeux voient en eux-mêmes, et néanmoins au-dessus d'eux-mêmes, puisqu'elles règlent leurs raisonnements comme ceux des autres, et président aux connaissances de tout ce qui voit et qui entend, soit hommes, soit anges. C'est cette vérité que vous devez chercher dans vos sciences. Cultivez donc ces sciences; mais ne vous y laissez point absorber. Ne présumez pas, et ne croyez pas être quelque chose plus que les autres, parce que vous savez les propriétés et les raisons des grandeurs et des petitesses. vaine pâture des esprits curieux et faibles, qui après tout ne mène à rien qui existe; et qui n'a rien de solide qu'autant que par l'amour de la vérité et l'habitude de la connaître dans des objets certains, elle fait chercher la véritable et utile certitude en Dieu seul.

Et vous, observateurs des astres, je vous propose une admirable manière de les observer. Que David était un sage observateur des astres, lorsqu'il disait: *Je verrai vos cieux, l'œuvre de vos mains, la lune et les étoiles que vous avez fondées* [1]! Figurez-vous une nuit tranquille et belle, qui dans un ciel net et pur étale tous ses feux. C'était pendant une telle nuit que David regardait les astres, car il ne parle point du soleil : la lune et l'armée du ciel qui la suit faisaient l'objet de sa contemplation. Ailleurs il dit encore : *Les cieux racontent la gloire de Dieu:* mais dans la suite il s'arrête sur le soleil. *Dieu a établi,* dit-il, *sa demeure dans le soleil, qui sort richement paré, comme fait un nouvel époux du lieu de son repos* [2], et le reste : de là il s'élève à la lumière plus belle et plus vive de la loi. Voilà ce qu'opère dans l'esprit de David la beauté du jour. Mais dans l'autre psaume, où il ne voit que celle de la nuit, il jouit d'un sacré silence; et dans une belle obscurité il contemple la douce lumière que lui présente la nuit, pour de là s'élever à celui qui luit seul parmi les ténèbres. Vous qui vous relevez pendant la nuit, et qui élevez à Dieu des mains innocentes dans l'obscurité et dans le silence, solitaires, et vous, chrétiens, qui louez Dieu durant les ténèbres, dignes observateurs des beautés du ciel, vous verrez l'étoile qui vous mènera au grand roi qui vient de naître.

IVe ÉLÉVATION.

D'où viennent les mages?

D'où ils viennent? De loin ou de près? Sont-ils venus en ce peu de jours qui s'écoulent entre la Nativité et l'Épiphanie, comme l'ancienne tradition de l'Église semble l'insinuer? ou y a-t-il ici quelque autre secret? Sont-ils venus de plus loin, avertis peut-être avant la nativité du grand Roi, pour arriver au temps convenable? Qui le pourra dire, et que sert aussi que nous le disions? N'est-ce pas assez de savoir qu'ils viennent du pays de l'ignorance, du milieu de la gentilité où Dieu n'était pas connu, ni le Christ attendu et promis? et néanmoins guidés d'en haut, ils viennent à Dieu et à son Christ, comme les prémices sacrées de l'Église des gentils.

A la venue du Christ, le monde s'ébranle pour venir reconnaître le Dieu véritable, oublié depuis tant de siècles. « Les rois d'Arabie et de Tharsis, « les Sabéens, les » Egyptiens, les Chaldéens, « les « habitants des îles les plus éloignées, viendront » à leur tour « pour adorer Dieu, et faire leurs pré- « sents [1] » au roi des Juifs. Apportez, provinces des gentils : « venez rendre au Seigneur honneur et « gloire; apportez-lui » (comme le seul présent digne de lui) « la glorification de son nom [2]. »

Pourquoi Dieu appelle-t-il aujourd'hui des sages et des philosophes? « Il n'y a pas plusieurs sages « ni plusieurs savants : il n'y a pas plusieurs riches ni « plusieurs nobles parmi vous », disait saint Paul [3], « parce que Dieu veut confondre les savants et les « puissants de la terre par les faibles, et par ceux « qu'on estime fols, et ce qui est par ce qui n'est « pas. » Il veut pourtant commencer par le petit nombre des sages gentils qui viennent adorer Jésus, parce que ces sages et ces savants, dès qu'ils voient paraître l'étoile, et à sa première clarté, renoncent à leurs lumières pour venir à Jérusalem et aux docteurs de l'Église, par où il faut arriver à ce que Dieu leur inspire de chercher. Soumettez, sages du monde, toutes vos lumières, et celles-là mêmes qui vous sont données d'en haut, à la doctrine de l'Église; parce que Dieu, qui vous éclaire, vous veut faire humbles encore plus qu'éclairés.

Ve ÉLÉVATION.

Quel fut le nombre des mages?

On croit vulgairement qu'ils étaient trois, a cause des trois présents qu'ils ont offerts. L'Église ne le décide pas; et que nous importe? C'est assez que nous sachions qu'ils étaient « de ce nombre connu « de Dieu, du petit nombre, du petit troupeau que « Dieu choisit [4]. » Regardez la vaste étendue de l'Orient, et celle de tout l'univers : Dieu n'appelle d'abord que ce petit nombre; et quand le nombre de ceux qui le servent sera augmenté, ce nombre, quoique grand en soi, sera petit en comparaison du nombre infini de ceux qui périssent. Pourquoi? « O « homme! qui êtes-vous pour interroger Dieu [5] », et lui demander raison de ses conseils? Profitez de la grâce qui vous est offerte; et laissez à Dieu la science de ses conseils, et des causes de ses jugements. Vous êtes tenté d'incrédulité à la vue du petit nombre des sauvés; et peu s'en faut que vous ne rejetiez le remède qu'on vous présente : comme un malade insensé qui dans un grand hôpital, où un médecin viendrait à lui avec un remède infaillible, au lieu de s'abandonner à sa conduite regarderait à droite et à gauche ce qu'il ferait des autres. Malheureux! songe à ton salut, sans promener sur le reste des malades ta folle et superbe curiosité. Les mages ont-ils dit dans leur cœur : N'allons pas;

[1] *Ps.* VIII, 4. — [2] *Ps.* XVIII, 2, 6, 8, 9 *et seq.*

[1] *Ps.* LXXI, 9, 10, 11. — [2] *Ps.* XXVIII, 2. — [3] *I. Cor.* I, 26, 27, 28. — [4] *Matt.* VII, 14, 23; XX, 16. *Luc.* XII, 32. — [5] *Rom.* X, 20.

car pourquoi aussi Dieu n'appelle-t-il pas tous les hommes? Ils allèrent : ils virent, ils adorèrent, ils offrirent leurs présents : ils furent sauvés.

VI[e] ÉLÉVATION

L'étoile disparaît.

Soit que Dieu voulût faire connaître qu'il allait punir les Juifs ingrats, par la soustraction de ses lumières; soit que l'étoile qui conduisait au roi pauvre, et l'ange qui la guidait, ne voulût point se montrer où paraissait la pompe d'une cour royale et maligne; soit que l'on n'eût pas besoin de lumière extraordinaire, où luisait comme dans son lieu celle de la loi et des prophètes : l'étoile que les mages avaient vue en Orient se cacha dans Jérusalem[1], et ne reparut aux mages qu'au sortir de cette ville, qui tue les prophètes, et qui ne connut pas le jour où Dieu venait la visiter.

C'est ici encore une figure de l'inspiration. Elle se cache souvent : la lumière qui nous avait paru d'abord, se cache tout d'un coup dans les ténèbres : l'âme éperdue ne sait plus où elle en est, après avoir perdu son guide. Que faire alors? Consultez, et écoutez les docteurs, qui vous conduiront par la lumière des Écritures. L'étoile reparaîtra avec un nouvel éclat. Vous la verrez marcher devant vous plus claire que jamais : et, comme les mages, vous serez transportés de joie. Mais durant le temps d'obscurité, suivons les guides spirituels et les ministres ordinaires, que Dieu a mis sur le chandelier de la cité sainte.

VII[e] ÉLÉVATION.

Les docteurs indiquent Bethléem aux mages.

La lumière ne s'éteint jamais dans l'Église. Les Juifs commençaient à se corrompre; et le Fils de Dieu sera bientôt obligé de dire « : Gardez-vous « bien de la doctrine des pharisiens, et des docteurs « de la loi[2]. » Cependant dans cet état de corruption, et à la veille de sa ruine, la lumière de la vérité devait luire dans la synagogue, et il devait être toujours véritable jusqu'à la fin, comme dit le même Sauveur, que *les docteurs de la loi et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse : faites donc ce qu'ils enseignent* (tous ensemble et en corps); *mais ne faites pas ce qu'ils font*[3]. Tant il était véritable que la lumière subsistait toujours dans le corps de la synagogue qui allait périr.

C'est ce qui parut à Jérusalem sur l'interrogation des mages. Les pontifes et les docteurs de la loi allèrent d'abord au but sans hésiter. Le roi (c'était Hérode) les assembla pour les consulter : il faut répondre alors. Quand les rois, qui interrogent, seraient des Hérodes, on leur doit la vérité, lorsqu'ils la demandent; et le témoignage en est nécessaire.

Le roi des Juifs, disent-ils[4], *doit naître dans Bethléem. Car c'est ainsi qu'il est* [...] *prophète Michée*[1] : *Et toi, Bethlée*[...] *la dernière entre les villes de Jud*[...] *sortira le chef qui conduira mon p*[...]

¹ *Matth.* II, 9, 10. — ² *Marc.* XVI, 11, 12. — ³ *Matth.* XXIII, 2, 3 — ⁴ *Matth.* II, 2, 5, 6.

Il fallait avoir de la force pour oser [...] jaloux de la puissance souveraine, [...] roi prédit au peuple, et que c'était [...] chait; de sorte qu'il était au mo[...] lait que la synagogue, quelque t[...] fût sous la tyrannie d'Hérode, ren[...]

Voici encore une autre merveille. C'est [...] suite d'Hérode que se fait cette authentique déclaration de toute la synagogue. Hérode ne fut poussé à la consulter, que par la jalouse fureur qu'il va bientôt déclarer : mais Dieu se sert des méchants et de leurs aveugles passions, pour la manifestation de ses vérités.

Il y a encore ici un autre secret. Dieu cache souvent ses mystères d'une manière étonnante. C'était un des embarras de ceux qui avaient de la peine à reconnaître Jésus-Christ, qu'il paraissait Galiléen, et que Nazareth était sa patrie. *Le Christ doit-il venir de Galilée? L'Écriture ne nous apprend-elle pas*, disent-ils[2], *qu'il doit naître du sang de David, et même de la bourgade de Bethléem, où David demeurait?* Et Nathanaël, cet homme *sans fard, et ce vrai Israélite*, ne fut-il pas lui-même dans cet embarras, quand on lui dit : *Nous avons trouvé le Messie : c'est Jésus de Nazareth, fils de Joseph. Quoi*, répliqua-t-il, *peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth*[3]? N'est-ce pas Bethléem, la tribu de Juda, qui nous doit donner ce Christ que vous m'annoncez? Quoique Jésus-Christ pût dès lors leur découvrir le lieu de sa naissance, nous ne lisons pas qu'il l'ait fait. Dieu veut que ses mystères soient cherchés.

Approfondissez humblement : ne vous opiniâtrez pas à rejeter Jésus-Christ, sous prétexte qu'un des caractères de sa naissance n'est pas encore éclairci. Si vous cherchez bien, vous trouverez que ce Jésus conçu à Nazareth, et nourri dans cette ville comme dans son pays, par une secrète conduite de la divine sagesse, est venu naître à Bethléem. Ainsi ce qui faisait la difficulté se tourne en preuve pour les humbles : et Dieu avait préparé cette solution de l'énigme, premièrement par le témoignage des bergers, mais dans la suite d'une manière plus éclatante à l'avénement des mages dans Jérusalem.

La demande qu'ils y firent hautement du lieu où devait naître le Christ, fut connue de tout le monde : *et tout Jérusalem en fut troublé, aussi bien qu'Hérode*[4]. La réponse de l'assemblée des pontifes et des docteurs consultés par ce roi, ne fut pas moins célèbre : et le meurtre des innocents dans les environs de Bethléem, fit encore éclater cette vérité. Accoutumons-nous aux dénoûments de Dieu. Quelle admirable consolation à ceux qui ne savaient pas que Jésus était né à Bethléem, quand ils virent cet admirable accomplissement de la pro-

¹ *Mich.* V, 2. — ² *Joan.* VII, 41, 42. — ³ *Ibid.* I, 45, 46, 47. — ⁴ *Matth.* I, 2, 3, 4, 5.

phétie! Avec quelle joie s'écrièrent-ils avec le prophète : *Vraiment, ô Bethléem, tu n'es* plus, comme auparavant, *la plus petite des villes, puisque* tu seras illustrée *par la naissance de celui qui doit conduire Israël*[1] ! La postérité montrera l'étable, ou, comme les païens l'appelaient, la caverne où était né le Sauveur du monde : et Celse, quoique gentil, en fait mention[2]. Cette petite bourgade demeurera éternellement mémorable ; on se souviendra à jamais de la prophétie de Michée, qui tant de siècles auparavant a prédit qu'elle verrait naître dans le temps celui dont la naissance est éternelle dans le sein de Dieu : et, comme parle ce prophète, *celui dont la sortie* et la production *est de toute éternité*[3].

Admirons comme Dieu sait troubler les hommes par de terribles difficultés, et en même temps les calmer d'une manière ravissante. Mais il faut être attentif à tout, et ne rien oublier : car tout est digne d'attention dans l'œuvre de Dieu ; et l'œuvre de Dieu se trouve en tout, parce que Dieu répand partout des épreuves de la foi et de l'espérance. Commençons par croire, malgré les difficultés : car c'est ainsi que fit le bon et sincère Nathanaël, qui sans attendre l'éclaircissement de la difficulté sur Nazareth, touché des autres motifs qui l'attiraient, dit à Jésus : *Vous êtes le Fils de Dieu : vous êtes le roi d'Israël. Et* Jésus *lui dit : Vous verrez de plus grandes choses*[4]. Parce que vous avez cru d'abord, dès la première étincelle d'une lumière quoique faible et petite encore, de bien plus grands secrets vous seront révélés.

VIIIe ÉLÉVATION.

La jalousie et l'hypocrisie d'Hérode : sa politique trompée.

Siméon nous dira bientôt que Jésus est venu au monde, *afin que le secret caché dans le cœur de plusieurs fût révélé*[5]. Quel secret doit être ici révélé? Le secret des politiques du monde ; le secret des grands de la terre ; la jalousie secrète des mauvais rois ; leurs vains ombrages ; leurs fausses délicatesses ; leur hypocrisie ; leur cruauté : tout cela va paraître dans Hérode.

Au nom du roi qui était venu, et à qui il voyait déjà occuper son trône, touché par l'endroit le plus sensible de son cœur, il ne s'emporta point contre les pontifes qui avaient annoncé ce roi aux Juifs, ni contre les mages qui avaient fait la demande : en habile politique il va à la source, et conclut la mort de ce nouveau roi. *Allez*, dit-il aux mages, *informez-vous avec soin de cet enfant ; et quand vous l'aurez trouvé, faites-le-moi savoir, afin que j'aille aussi l'adorer, à votre exemple*[6]. Le cruel! il ne songeait qu'à lui enfoncer un poignard dans le sein ; mais il feint une adoration pour couvrir son crime.

Quoi donc! Hérode était-il un homme sans religion? Ce n'est pas là son caractère ; il reconnaît la vérité des prophéties, et sait de qui il en faut attendre l'intelligence ; mais l'hypocrite superstitieux se sert de ses connaissances pour sacrifier le Christ du Seigneur à sa jalousie.

Que de secrètes terreurs Dieu envoie aux âmes ambitieuses! Hérode n'avait rien à craindre de ce nouveau roi, dont *le royaume n'est pas de ce monde*[1] : et lui qui donne le royaume du ciel, il ne désire point ceux de la terre. Mais c'est ainsi qu'il effraye les grands de la terre, si jaloux de leur puissance : et il faut que leur ambition soit leur supplice.

Mais en même temps Dieu se rit, du plus haut des cieux, de leurs ambitieux projets. Hérode avait poussé jusqu'au dernier point les raffinements politiques : *Allez, informez-vous soigneusement de cet enfant*[2]. Voyez comme il les engage à une exacte recherche, et à un fidèle rapport : mais Dieu souffle sus les desseins des politiques, et il les renverse. Jésus dit à un autre Hérode, fils de celui-ci, et qui comme lui craignait que le Sauveur ne voulût régner à sa place : « Allez, dites à ce renard » (à ce malheureux politique) « qu'il faut, » malgré lui, « que je fasse ce que j'ai à faire aujourd'hui, et de- « main, et que ce n'est qu'au troisième jour » (et à la troisième année de ma prédication) « que je dois « être consommé[3] » par ma mort. Il est dit de même à son père : Il faut, malgré vos finesses et votre profonde hypocrisie, que cet enfant que vous voulez perdre par des moyens qui vous paraissent si bien concertés ; il faut qu'il vive et qu'il croisse, et qu'il *fasse l'œuvre de* son *Père, pour lequel* il est *envoyé*[4]. Quand vous aurez trompé les hommes, tromperez-vous Dieu? Votre jalousie ne fera que se tourmenter davantage, quand elle verra hors de ses mains celui qui l'effraye. Que craignons-nous dans l'œuvre de Dieu? Les obstacles que nous suscitent les grands de la terre et leur fausse politique? Quand le monde sera plus fort que Dieu, nous devons tout craindre : tant que Dieu sera comme il est, *le seul puissant*[5], nous n'avons qu'à marcher la tête levée.

IXe ÉLÉVATION.

Les mages adorent l'enfant, et lui font leurs présents.

Après que les mages se furent soumis aux prêtres et aux docteurs, et se furent mis en chemin, selon leur précepte ; *l'étoile paraît de nouveau, et les mène où était l'enfant*[6]. Fut-ce à l'étable ou à la crèche? Joseph et Marie y laissèrent-ils l'enfant? et ne songèrent-ils point, ou bien ne purent-ils point pourvoir à un logement plus commode? Contentons-nous des paroles de l'Évangile : *L'étoile s'arrêta sur le lieu où était l'enfant.* Sans doute, ou dans le lieu de sa naissance, ou auprès, puisque c'était là qu'on les avait adressés : et on doit croire que ce fut à Bethléem même, afin que ces pieux adorateurs vissent l'accomplissement de la prophé-

[1] *Matth.* II, 6. — [2] *Orig. contr. Cels. l.* I, n° 51. — [3] *Mich.* V, 2. — [4] *Joan.* I, 49, 50. — [5] *Luc.* II, 35. — [6] *Matth.* II, 8.

[1] *Joan.* XVIII, 36. — [2] *Matth.* II, 8. — [3] *Luc.* XIII, 32, 33. — [4] *Joan.* IV, 34. — [5] *I. Tim.* VI, 15. — [6] *Matth.* II, 9.

tie qu'on leur avait enseignée. Quoi qu'il en soit : *Ils l'adorèrent, et lui firent leurs présents*[1].

Faisons les nôtres à leur exemple, et que ces présents soient magnifiques. Les mages offrirent avec abondance, et de l'or, et les parfums les plus exquis, c'est-à-dire l'encens et la myrrhe.

Recevons l'interprétation des saints docteurs, et que l'Église approuve. On lui donne de l'or comme à un roi : l'encens honore sa divinité; et la myrrhe son humanité et sa sépulture, parce que c'était le parfum dont on embaumait les morts.

L'or que nous devons offrir à Jésus-Christ, c'est un amour pur, une ardente charité, qui est cet or appelé dans l'Apocalypse[2], *l'or purifié par le feu* qu'il faut *acheter de* Jésus-Christ.

Comment est-ce qu'on achète l'amour? par l'amour même : en aimant on apprend à mieux aimer; en aimant le prochain, et en lui faisant du bien, on apprend à aimer Dieu : et c'est à ce prix qu'on achète son amour. Mais c'est lui qui commence en nous cet amour, qui va sans cesse s'épurant au feu des afflictions par la patience.

Je vous conseille, dit Jésus-Christ, *d'acheter de moi cet or*[3]. Obtenez-le par vos prières : n'épargnez aucun travail pour l'acquérir. Joignez-y l'encens. Qu'est-ce que l'encens du chrétien? L'encens est quelque chose qui s'exhale, qui n'a son effet qu'en se perdant. Exhalons-nous devant Dieu en pure perte de nous-mêmes; puisque *celui qui perd son âme la gagne*[4]. Celui qui renonce à soi-même, celui qui s'oublie, qui se consume lui-même devant Dieu, est celui qui lui offre de l'encens. Épanchons nos cœurs devant lui; offrons-lui de saintes prières qui montent au ciel, tout ensemble qui se dilatent dans l'air, et qui édifient toute l'Église. Disons avec David : *J'ai en moi mon oraison au Dieu de ma vie*[5]; j'ai en moi l'encens que je lui offrirai, et l'agréable parfum qui pénétrera jusqu'à lui. Ce n'est rien, si nous n'y ajoutons encore la myrrhe; c'est-à-dire, un doux souvenir de la passion et de la sépulture du Sauveur : *ensevelis avec lui,* comme dit saint Paul[6]. Car sans sa mort il n'y a point d'oblation sainte; il n'y a point de vertu ni de bon exemple.

Après avoir offert ces présents à Dieu, croirons-nous être quittes envers lui? non, puisqu'au contraire, en lui donnant ce que nous lui devons, nous contractons une nouvelle dette[7]. *Nous vous donnons,* disait David, *parmi ces riches offrandes, ce que nous avons reçu de votre main*[8]. Combien plus avons-nous reçu de sa main cet or de la charité; cet encens intérieur de notre cœur épanché dans la prière; cette pieuse et tendre méditation de la passion et de la mort de Jésus-Christ! Je le reconnais, ô Sauveur! plus je vous offre, plus je vous suis redevable : tout mon bien est à vous; et, sans en avoir besoin, vous agréez ce que je vous donne, à cause que c'est vous-même qui me l'avez premièrement donné, et que rien n'est agréable à vos yeux, que ce qui porte votre marque et qui vient de vous.

Mais que donnerons-nous encore à Jésus-Christ? le mépris des biens de la terre. Que les mages sortirent contents de trouver le Roi des Juifs, qu'ils étaient venus chercher de si loin, que l'étoile, que la prophétie leur avait montré : de le trouver, dis-je, ou dans son étable, ou dans un lieu toujours pauvre, sans faste, sans appareil! qu'ils retournèrent contents de l'usage qu'ils avaient fait de leurs richesses en les lui offrant! Offrons-lui tout dans ses pauvres : la partie que nous leur donnons de nos biens, est la seule qui nous demeure; et par celle-là que nous quittons, nous devons apprendre à nous dégoûter, à nous détacher de l'autre.

X[e] ÉLÉVATION.

Les mages retournent par une autre voie.

« Après avoir adoré l'enfant, avertis en songe » par un oracle du ciel « de ne retourner plus à « Hérode, ils retournèrent en leur pays par un « autre chemin[1]. » Ainsi fut trompée la politique d'Hérode : mais Dieu veut en même temps nous apprendre à corriger nos premières voies; et après avoir connu Jésus-Christ, de ne marcher plus par le même chemin. Ne nous imaginons pas qu'un changement médiocre nous suffise, pour changer les voies du monde dans les voies de Dieu. « Mes « pensées ne sont pas vos pensées, et mes voies ne « sont pas vos voies, dit le Seigneur. » Et voyez quel en est l'éloignement : « Autant que le levant est « éloigné du couchant, autant mes pensées sont « éloignées de vos pensées, et mes voies de vos « voies[2]. » Ainsi, pour aller par une autre voie, pour quitter la région des sens, et s'avancer par les voies de Dieu, il faut être bien éloigné de soi-même; et la conversion n'est pas un petit ouvrage.

Nous avons, comme les mages, à retourner dans notre patrie. Notre patrie, comme la leur, est en Orient. C'est vers l'Orient que Dieu avait planté son paradis : il nous y faut retourner. Dans quelle sainteté, dans quelle grâce, dans quelle simplicité l'homme avait-il été créé! « Dieu l'avait « fait droit et simple, et il s'est lui-même jeté dans « des disputes infinies[3]. » Pourquoi tant contester contre Dieu? « Crains Dieu, et observe ses comman-« dements : c'est là tout l'homme[4]. » Homme, ne dispute plus sur la nature de ton âme, *sur les conditions de ta vie* : craindre Dieu et *lui obéir*, c'est tout l'homme. Que cela est clair! que cette voie est droite! que cette doctrine est simple! On devait l'apercevoir d'abord, et dès le premier regard se jeter dans cette voie. Pourquoi tant de laborieuses recherches? c'est que l'homme, à qui Dieu avait d'abord montré son salut et sa vie dans son saint

[1] *Matth.* II, 11. — [2] *Apoc.* III, 18. — [3] *Ibid.* — [4] *Matth.* XVI, 25. *Luc.* XIV, 33. — [5] *Ps.* XLI, 9. — [6] *Rom.* VI, 4. — [7] *S. Aug. Serm.* 290, *de nat. Apostol. Petr. et Paul.* n° 3. — [8] *Paral.* XXIX, 14.

[1] *Matth.* II, 12. — [2] *Is.* LV, 8, 9. — [3] *Eccl.* VII, 30. — [4] *Ibid.* XII, 13.

commandement, s'est laissé trahir par ses sens; et la trompeuse beauté du fruit défendu a été le piége que l'ennemi lui a tendu: de là il s'est engagé dans un labyrinthe d'erreurs où il ne voit plus d'issue. « Revenez, enfants d'Israël, à votre cœur [1]: » connaissez votre égarement; changez votre voie. Si jusqu'ici vous avez cru vos sens, songez à présent que « le juste vit de la foi [2]. » Si jusqu'ici vous avez voulu plaire aux hommes, et ménager une fausse gloire, songez maintenant à glorifier Dieu, à qui seul la gloire appartient. Si jusqu'ici vous avez aimé ce qu'on appelle les aises et les plaisirs, accoutumez-vous à goûter dans les maladies, dans les contradictions, dans toutes sortes d'incommodités, l'amertume qui vient troubler en vous la joie des sens, et y réveiller le goût de Dieu.

XVIIIe SEMAINE.

LA PRÉSENTATION DE JÉSUS-CHRIST AU TEMPLE, AVEC LA PURIFICATION DE LA Ste VIERGE.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Deux préceptes de la loi sont expliqués.

La loi de Moïse ordonnait deux choses aux parents des enfants nouvellement nés. La première, s'ils étaient les aînés, de les présenter et les consacrer au Seigneur, dont la loi rend deux raisons. L'une générale: « Consacrez-moi tous les premiers-nés; « car tout est à moi [3]: » et dans la personne des aînés, tout le reste des familles m'est donné en propre. La seconde raison était particulière au peuple juif. Dieu avait exterminé en une nuit tous les premiers-nés des Égyptiens; et, épargnant ceux des Juifs, il voulut que dorénavant tous leurs premiers-nés lui demeurassent consacrés par une loi inviolable, en sorte que leurs parents ne pussent s'en réserver la disposition, ni aucun droit sur eux, qu'ils ne les eussent auparavant rachetés de Dieu, par le prix qui était prescrit. Cette loi s'étendait jusqu'aux animaux; et en général tout ce qui était premier-né, ou, comme parle la loi, « tout « ce qui ouvrait le sein d'une mère [4], » et en sortait le premier, était à Dieu.

La seconde loi regardait la purification des mères, qui étaient impures dès qu'elles avaient mis un enfant au monde. Il leur était défendu, durant quarante ou soixante jours, selon le sexe de leurs enfants, de toucher aucune chose sainte, ni d'approcher du temple et du sanctuaire. Aussitôt qu'elles étaient mères, elles étaient comme excommuniées par leur propre fécondité: tant la naissance des hommes était malheureuse, et sujette à une

[1] *Is.* XLVI, 8. — [2] *Habac.* II, 4. *Rom.* I, 17. — [3] *Exod.* XIII, 2, 12, 15. *Num.* VIII, 17. — [4] *Lev.* XII, 2, 6.

malédiction inévitable. Mais voici que Jésus et Marie venaient la purifier, en subissant volontairement et pour l'exemple du monde, une loi pénale, à laquelle ils n'étaient soumis qu'à cause que le secret de l'enfantement virginal n'était pas connu.

Dans cette purification les parents devaient offrir à Dieu un agneau; et s'ils étaient pauvres et n'en avaient pas le moyen, ils pouvaient offrir à la place « deux tourterelles, ou deux petits de colombe « pour être immolés, l'un en holocauste, et l'autre » (selon le rit du sacrifice) « pour le péché [1]. » Et voilà ce que portait la loi de Moïse, à l'opprobre perpétuel des enfants d'Adam et de toute sa race pécheresse.

IIe ÉLÉVATION.

La présentation de Jésus-Christ.

La première de ces deux lois paraissait manifestement avoir été faite en figure de Jésus-Christ, qui étant, comme dit saint Paul, « le premier-né « avant toutes les créatures [2], » était celui en qui tout devait être sanctifié et éternellement consacré à Dieu. Unissons-nous donc en ce jour par la foi à Jésus-Christ, afin d'être en lui et par lui présentés à Dieu pour être son propre bien, et nous dévouer à l'accomplissement de sa volonté, aussi juste que souveraine.

Nous savons que le premier acte de Jésus entrant au monde, fut de se dévouer à Dieu, et de se mettre à la place de toutes les victimes, de quelque nature qu'elles fussent, pour accomplir sa volonté en toute manière. Ce qu'il fit dans le sein de sa mère par la disposition de son cœur, il le fait aujourd'hui réellement en se présentant au temple, et se livrant au Seigneur comme une chose qui est à lui entièrement.

Entrons dans ce sentiment du Seigneur Jésus, et, unis à son oblation, disons-lui d'une ferme foi : O Jésus, quelle victime voulez-vous que je sois? Voulez-vous que je sois un holocauste consumé et anéanti devant votre Père par le martyre du saint amour? Voulez-vous que je sois, ou une victime pour le péché, par les saintes austérités de la pénitence, ou une victime pacifique et eucharistique dont le cœur, touché de vos bienfaits, s'exhale en actions de grâces, et se distille en amour à vos yeux? Voulez-vous qu'immolé à la charité je distribue tous mes biens pour la nourriture des pauvres, ou que, « frère sincère et bien« faisant [3], » je donne ma vie pour les chrétiens, me consumant en pieux travaux dans l'instruction des ignorants et dans l'assistance des malades? Me voilà prêt à m'offrir, à me dévouer, pourvu que ce soit avec vous; puisque avec vous je puis tout, et que je serai heureux de m'offrir par vous, et en vous, à Dieu votre Père.

Mais pourquoi ce premier-né est-il racheté? Fallait-il racheter le Rédempteur? Le Rédempteur

[1] *Lev.* XII, 8. — [2] *Coloss.* I, 15. — [3] *III. Joan.* 5, 6.

portait en lui-même la figure des esclaves et des pécheurs : sa sainte mère ne le pouvait conserver en sa puissance qu'en le rachetant. Il lui fut soumis, il lui obéit, il la servit durant trente ans. Rachetez-le, pieuse mère ; mais vous ne le garderez pas longtemps : vous le verrez revendu pour trente deniers, et livré au supplice de la croix. Divin premier-né, soit que vous soyez racheté pour être à moi dans votre enfance ; soit que vous soyez vendu pour être encore plus à moi à la fin de votre vie : je veux me racheter pour vous de ce siècle malin ; je veux me vendre pour vous, et me livrer aux emplois de la charité.

Ne cherchons aucun prétexte pour nous exempter de l'observation de la loi. Par les termes mêmes de la loi de la purification, il paraît que la sainte Vierge en était exempte, n'ayant contracté ni l'impureté des conceptions ordinaires, ni celle du sang et des autres suites des vulgaires enfantements. Elle obéit néanmoins : elle s'y croit obligée pour l'édification publique ; comme son Fils avait obéi par son ministère à la loi servile de la circoncision.

IIIe ÉLÉVATION.

La purification de Marie.

Ne cherchons aucun prétexte de nous dispenser des saintes observances de l'Église, de ses jeûnes, de ses abstinences, de ses ordonnances. Le plus dangereux prétexte de se dispenser de ce que Dieu demande de nous, est la gloire des hommes. Un fidèle vous dira : Si je m'humilie, si je me relâche, si je pardonne, on dira que j'aurai tort. Un ecclésiastique à qui vous conseillerez de se retirer durant quelque temps dans un séminaire, pour se recueillir et se redresser contre ses dissipations, vous dira : On croira qu'on me l'a ordonné par pénitence, et on me croira coupable. Mais ni Jésus, ni Marie, n'ont eu ces vues. Jésus ne dit pas : On me croira pécheur comme les autres, si je subis la loi de la circoncision. Marie ne dit pas : On me croira mère comme les autres, et le péché comme la concupiscence mêlé dans la conception de mon Fils, comme dans celle des autres, ce qui fera tort, non tant à moi qu'à la dignité et à la sainteté de ce cher Fils. Elle subit la loi, et donne un exemple admirable à tout l'univers, de mettre sa gloire dans celle de Dieu, et dans l'honneur de lui obéir, et d'édifier son Église.

IVe ÉLÉVATION.

L'offrande des deux touterelles, ou des deux petits de colombe.

On offrira un agneau d'un an en holocauste pour un fils et une fille ; et un petit de colombe ou une tourterelle pour le péché : que si l'on n'a pas un agneau d'un an, et qu'on n'en ait pas le moyen, on offrira deux tourterelles ou deux petits pigeons, l'un en holocauste, et l'autre pour le péché [1]. Dieu tempère sa loi selon les besoins : sa rigueur, quoique régulière, est accommodante ; et il permet au pauvre, au lieu d'un agneau, qui dans son indigence lui coûterait trop, d'offrir des oiseaux de vil prix, mais agréables à ses yeux par leur simplicité et par leur douceur. Quoi qu'il en soit, il est constant que les tourterelles et les pigeons sont la victime des pauvres. Dans l'oblation du Sauveur l'Évangile excluant l'agneau, et ne marquant que l'alternative des colombes ou des tourterelles, a voulu expressément marquer que le sacrifice de Jésus-Christ a été celui des plus pauvres. C'est ainsi qu'il se plaît dans la pauvreté, qu'il en aime la bassesse, qu'il en étale les marques en tout et partout. N'oublions pas un si grand mystère ; et, en mémoire de celui *qui étant si riche s'est fait pauvre pour l'amour de nous, afin de nous enrichir par sa pauvreté* [1], aimons-en le précieux caractère.

Pour moi, disait Origène [2], *j'estime ces tourterelles et ces colombes, heureuses d'être offertes pour leur Sauveur ; car il sauve et les hommes et les animaux* [3], et leur donne à tous leur petite vie. Allez, petits animaux et innocentes victimes, allez mourir pour Jésus. C'est nous qui devions mourir, à cause de notre péché : sauvons donc Jésus de la mort, en subissant celle que nous avions méritée. Dieu nous en délivre par Jésus qui meurt pour nous ; et c'est en figure de Jésus, notre véritable victime, qu'on immole des animaux : ils meurent donc pour lui en quelque sorte, jusqu'à ce qu'il vienne ; et nous sommes exempts de la mort par son oblation. Une autre mort nous est réservée ; c'est la mort de la pénitence, la mort aux péchés, la mort aux mauvais désirs. Par nos péchés et nos convoitises nous donnons la mort à Jésus, *et nous le crucifions encore une fois* [4]. Sauvons au Sauveur cette mort, seule affligeante pour lui. Mourons comme des tourterelles et des colombes, en gémissant dans la solitude et dans la retraite : que les bois, que les rochers, que les lieux seuls et écartés retentissent de nos cris, de nos tendres gémissements. Soyons simples comme la colombe, fidèles et doux comme la tourterelle, mais ne croyons pas pour cela être innocents comme le sont ces animaux ; notre péché est sur nous, et il nous faut mourir dans la pénitence.

Ve ÉLÉVATION.

Sur le saint vieillard Siméon.

Il y avait dans Jérusalem un homme juste et craignant Dieu, nommé Siméon, qui vivait dans l'attente de la consolation d'Israël, et le Saint-Esprit était en lui : et il lui avait été révélé par le Saint-Esprit qu'il ne mourrait point, qu'auparavant il n'eût vu le Christ du Seigneur [5]. Voici un homme admirable, et qui fait un grand personnage dans les mystères de l'enfance de Jésus. Premièrement, c'est un saint vieillard qui n'attendait plus que la mort : il avait passé toute sa vie dans l'attente de la céleste consolation. Ne vous plaignez

[1] *Lev.* XII, 6, 8.

[1] *II. Cor.* VIII, 9. — [2] *Orig. in Luc. Hom.* XIV. — [3] *Ps.* XXXV, 7. — [4] *Heb.* VI, 6. — [5] *Luc.* II, 25, 26.

point, âmes saintes, âmes gémissantes, âmes qui vivez dans l'attente : ne vous plaignez pas si vos consolations sont différées. Attendez, attendez encore une fois : *Expecta, reexpecta*[1]. Vous avez longtemps attendu, attendez encore ; *expectans expectavi Dominum*[2]. Attendez en attendant : ne vous lassez jamais d'attendre. *Dieu est fidèle*[3], et il veut être attendu avec foi. Attendez donc la consolation d'Israël. Et quelle est la consolation du vrai Israël ? C'est de voir une fois, et peut être à la fin de vos jours, le Christ du Seigneur.

Il y a des grâces uniques en elles-mêmes, dont le premier trait ne revient plus ; mais qui se continuent ou se renouvellent par le souvenir. Dieu les fait attendre longtemps pour exercer la foi, et en rendre l'épreuve plus vive. Dieu les donne quand il lui plaît, d'une manière soudaine et rapide : elles passent en un moment; mais il en demeure un tendre souvenir et comme un parfum : Dieu les rappelle, Dieu les multiplie, Dieu les augmente; mais il ne veut pas qu'on les rappelle comme de soi-même par des efforts violents : il veut qu'on l'attende toujours : et on ne se doit permettre que de doux et comme insensibles retours sur ses anciennes bontés. *Que ceux qui ont des oreilles pour entendre, écoutent*[4]. Telle sera, par exemple, une certaine suavité du Saint-Esprit : un goût caché de la rémission des péchés : un pressentiment de la jouissance future : une impression aussi efficace que sublime de la souveraine majesté de Dieu, ou de sa bonté et de sa communication en Jésus-Christ : d'autres sentiments que Dieu sait, et que saint Jean dans l'Apocalypse appelle *la manne cachée*[5], la consolation dans le désert, l'impression secrète dans le fond du cœur, du *nouveau nom de Jésus-Christ, que nul ne connaît que celui qui l'a reçu*[6]. C'est la consolation de Siméon dans ce mystère. Tous les fidèles y ont part, chacun à sa manière, et tous doivent le comprendre selon leur capacité.

O Dieu et père de miséricorde, faites-moi entendre ce nouveau nom de votre Fils : ce nom de Sauveur, que chacun de nous se doit appliquer par la foi, lorsque Dieu dit à notre âme : *Je suis ton salut*[7] ! La voilà, la consolation de Siméon : voyons comme il y est préparé.

VI[e] ÉLÉVATION.

Dernière préparation à la grâce que Siméon devait recevoir : le Saint-Esprit le conduit au temple.

Il vint donc au temple par un mouvement de l'esprit de Dieu[8]. L'attente de Siméon était une préparation à la grâce de voir Jésus : mais cette préparation était encore éloignée. La dernière et la plus prochaine disposition, c'est qu'après avoir longtemps attendu avec foi et patience, tout d'un coup il sent dans son cœur une impulsion aussi vive que secrète, qui le pressait à ce moment d'aller

[1] *Is.* XXVIII, 10, 13. — [2] *Ps.* XXIX, 2. — [3] *II. Thess.* III, 3. — [4] *Luc.* XIV, 35. — [5] *Apoc.* II, 17. — [6] *Ibid.* — [7] *Ps.* XXXIV, 3. — [8] *Luc.* II, 27.

au temple, sans qu'il sût peut-être distinctement ce qu'il y allait trouver : Dieu se contentant de lui faire sentir que ses désirs seraient satisfaits. *Il vint* donc *en esprit au temple :* il y vint par une secrète instigation de l'esprit de Dieu. Allons aussi en esprit au temple, si nous y voulons trouver Jésus-Christ. N'y allons point par coutume, par bienséance : *les vrais adorateurs adorent Dieu en esprit et en vérité*[1]. C'est le Saint-Esprit qui les meut ; et ils suivent cet invisible moteur.

Le temple matériel, l'assemblée visible des fidèles, est la figure de leur invisible réunion avec Dieu dans l'éternité. C'est là le vrai temple de Dieu. Le vrai temple de Dieu, où il habite, c'est la sainte et éternelle société de ses saints, réunis en lui par Jésus-Christ. Ainsi, aller au temple en esprit, c'est s'unir en esprit à ce temple invisible et éternel, où Dieu, comme dit l'apôtre, *sera tout en tous*[2].

Allons donc en esprit au temple ; et toutes les fois que nous entrerons dans ce temple matériel, unissons-nous en esprit *à la sainte et éternelle Jérusalem*[3] où est le temple de Dieu, où sont réunis les saints purifiés et glorifiés, qui attendent pourtant encore à la dernière résurrection leur parfaite glorification, et l'assemblage consommé de leurs frères qui manquent encore en leur sainte société, et que Dieu ne cesse de rassembler tous les jours.

Là donc on trouve Jésus-Christ, mais Jésus-Christ entier ; c'est-à-dire le chef et les membres ; mais il ne sera entier que lorsque le nombre des saints sera complet. Ayons toujours la vue arrêtée à cette consommation de l'œuvre de Dieu ; et nous irons en esprit au temple pour y trouver Jésus-Christ.

VII[e] ÉLÉVATION.

Heureuse rencontre de Siméon et de Jésus.

« Il vint en esprit au temple au moment que le « père et la mère de Jésus l'y portaient, selon la « coutume prescrite par la loi[4]. » Heureuse rencontre, mais qui n'est pas fortuite ! heureuse rencontre, de venir au temple au moment que Joseph et Marie y portaient l'enfant ! C'est pour cela que les anciens Pères grecs ont appelé ce mystère, « la ren« contre. » Mais la rencontre parmi les hommes paraît au dehors comme un effet du hasard : il n'y a point de hasard, tout est gouverné par une sagesse dont l'infinie capacité embrasse jusqu'aux moindres circonstances. Mais surtout l'heureuse rencontre de Siméon avec Jésus porté dans le temple par ses parents, est dirigée par un ordre spécial de Dieu.

Dieu détermina le moment où l'on se devait rencontrer. Par quel esprit Jésus vint-il au temple ? S'il est écrit, que « le Saint-Esprit le mena dans le « désert[5], » ne doit-on pas dire de même que le Saint-Esprit le mena dans le temple ; qu'il y mena aussi Joseph et Marie ? Voici donc l'heureuse rencontre conduite par le Saint-Esprit ; le même Esprit qui

[1] *Joan.* IV, 24. — [2] *I. Cor.* XV, 28. — [3] *Heb.* XII, 22. — [4] *Luc.* II, 27. — [5] *Ibid.* IV, 1.

mena au temple Joseph, Marie et Jésus, y mena aussi Siméon. Il cherchait Jésus; mais plutôt et premièrement Jésus le cherchait, et voulait encore plus se donner à lui, que Siméon ne voulait le recevoir.

Mettons-nous donc en état d'être menés par le même esprit qui mène Joseph, qui mène Marie, qui mène Jésus; et pour cela dépouillons-nous de notre propre esprit; car ceux qui sont conduits par leur esprit propre, ne peuvent pas être conduits par l'esprit de Dieu et de Jésus-Christ.

Mais qu'est-ce que cet esprit propre? apprenons à le connaître. Cet esprit propre consiste dans la recherche de ses avantages, et l'esprit de Jésus-Christ consiste aussi à se réjouir des avantages, si l'on peut ainsi parler, et de la gloire de Dieu en Jésus-Christ.

« Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce « que je retourne à mon Père, parce que mon Père « est plus grand que moi [1]; » et que retourner à lui, c'est retourner à ma naturelle et originaire grandeur : c'est là se réjouir de la gloire et des avantages de Jésus-Christ. D'autres sont dévots dans la maladie, dans les grandes affaires du monde, afin qu'elles réussissent. Que de messes, que de prières, que de billets dans les sacristies, pour engager Dieu dans leurs intérêts, et le faire servir à leur ambition! Ceux-là n'entrent pas au temple dans l'esprit de Jésus-Christ, et ne l'y rencontrent pas. Laissons-là ces dévots grossiers : en voici de plus spirituels. Ce sont les apôtres, qui semblent se réjouir en Jésus-Christ même, et qui, touchés de sa douce conversation, ne peuvent se résoudre à le voir partir. Ce sont de faibles amis qui aiment leur joie plus que la gloire de celui qu'ils aiment. Ils quitteront l'oraison, pour peu qu'elle cesse à leur apporter ces délectations sensibles. Ce sont ceux que Jésus-Christ appelle « disciples pour un temps, « qui reçoivent d'abord la parole avec joie, mais à « la première tentation l'abandonnent [2]. » La vérité ne les règle pas, mais leur goût passager et spirituel.

Que dirons-nous de ceux qui viennent dire au Sauveur, avec un mélange de joie sensible et humaine : « Seigneur, les démons mêmes nous sont soumis « en votre nom [3]? » Ils semblent se réjouir de la gloire de notre Seigneur, au nom duquel ils rapportent cet effet miraculeux. Mais parce qu'ils y mêlaient par rapport à eux une complaisance trop humaine, Jésus-Christ leur dit : « Il est vrai : je « vous ai donné ce pouvoir sur les démons : « néanmoins ne vous réjouissez pas de ce qu'ils « vous sont soumis; mais réjouissez-vous de ce « que vos noms sont écrits dans le ciel [4]; » et ce discours se termine à rendre gloire à Dieu de l'accomplissement de sa volonté : « Il est ainsi, mon « Père, parce que ç'a été votre bon plaisir [5]. »

Ceux aussi dont parle saint Paul [6], qui donneraient « tous » leurs « biens aux pauvres, et leurs membres mêmes au martyre » ne seraient pas dépourvus de quelque joie, en faisant à Dieu ce sacrifice apparent : et néanmoins, s'ils « n'avaient pas la charité » et cette céleste délectation de l'accomplissement de la volonté de Dieu, « ils ne seraient rien. » Cherchons donc à nous réjouir en Jésus-Christ de ce qui a réjoui Jésus-Christ même; c'est-à-dire du bon plaisir de Dieu, et mettons là toute notre joie. Alors, guidés au temple par l'esprit de Jésus-Christ, nous le rencontrerons avec Siméon, et la rencontre sera heureuse.

[1] *Joan.* XIV, 28. — [2] *Luc.* VIII, 13. — [3] *Ibid.* X, 17 — [4] *Ibid.* 19, 20. — [5] *Ibid.* 21. — [6] I. *Cor.* XIII, 2, 3.

VIII[e] ÉLÉVATION.

Qu'est-ce que recevoir Jésus-Christ entre ses bras?

« Il prit l'enfant entre ses bras [1]. » Ce n'est pas assez de regarder Jésus-Christ; il faut le prendre, le serrer entre ses bras avec Siméon, afin qu'il n'échappe point à notre foi.

Jésus-Christ est la vérité : le tenir entre ses bras, c'est comprendre ses vérités; se les incorporer; se les unir; n'en laisser écouler aucune; les goûter; les repasser dans son cœur; s'y affectionner; en faire sa nourriture et sa force; ce qui en donne le goût, et les fait mettre en pratique.

C'est un défaut de songer seulement à la pratique : il faut aller au principe de l'affection et de l'amour. Lisez le psaume CXVIII, tout consacré à la pratique de la loi de Dieu. « Heureux ceux qui « marchent dans la loi de Dieu [2]. » Mais que fait David pour cela? Il la recherche, il l'approfondit; il désire qu'elle soit sa règle; il désire de la désirer; il s'y attache par un saint et fidèle amour; il en aime la vérité, la droiture; il en chante les merveilles; il use ses yeux à la lire nuit et jour : il la goûte : elle est un miel céleste à sa bouche. C'est ce qui rend la pratique amoureuse et persévérante.

Combien plus devons-nous aimer l'Évangile! Mais pour aimer l'Évangile, il faut primitivement aimer Jésus-Christ, le serrer entre ses bras, dire avec l'Épouse : « Je le tiens, et ne le quitte« rai pas [3]. » Une pratique sèche ne peut pas durer; une affection vague se dissipe en l'air : il faut, par une forte affection, en venir à une solide pratique.

Ceux qui disent qu'il en faut venir à la pratique, disent vrai sans doute; mais ceux qui pensent qu'on en peut venir à une pratique forte, courageuse et persévérante, sans l'attention de l'esprit et l'occupation du cœur, ne connaissent pas la nature de l'esprit humain, et ne savent pas embrasser Jésus-Christ avec Siméon.

IX[e] ÉLÉVATION.

Qu'est-ce que bénir Dieu, en tenant Jésus-Christ entre ses bras?

« Et il bénit Dieu, et il dit : Vous laisserez « maintenant aller en paix votre serviteur [4]. » La

[1] *Luc.* II, 28. — [2] *Ps.* CXVIII, 1, 2 *et seq.* — [3] *Cant.* III, 4. — [4] *Luc.* II, 28, 29.

bénédiction que nous donnons à Dieu, vient originairement de celle qu'il nous donne. Dieu nous bénit lorsqu'il nous comble de ses biens : nous le bénissons lorsque nous reconnaissons que tout le bien que nous avons vient de sa bonté ; et que, ne pouvant lui rien donner, nous confessons avec complaisance ses perfections, et nous nous en réjouissons de tout notre cœur.

Cette occupation naturelle de l'homme a été interrompue par le péché, et rétablie par Jésus-Christ ; en sorte que par nous-mêmes ne pouvant bénir Dieu, ni rien faire qui lui soit agréable, nous le bénissons en Jésus-Christ : « en qui » aussi « il nous « a » premièrement « bénis de toute bénédiction « spirituelle, » comme dit saint Paul[1].

Pour donc bénir Dieu, il faut le tenir entre nos bras, qui est une posture d'offrande, et un acte pour présenter à Dieu son Fils bien-aimé.

Par ce moyen nous rendons à Dieu tout ce que nous lui devons, et lui faisons une oblation égale, non-seulement à ses bienfaits, mais encore à ses grandeurs, en lui présentant un autre lui-même. Au reste, nous pouvons l'offrir, puisqu'il est à nous de même sang, de même nature que nous sommes; qui d'ailleurs se donne à nous tous les jours dans la sainte eucharistie, afin que nous ayons tous les jours de quoi donner à Dieu qui nous donne tout.

L'effet dans nos cœurs de cette bénédiction, c'est de nous dégoûter de la vie et de tous les biens sensibles. Celui-là bénit Dieu véritablement, qui attaché à Jésus-Christ qu'il présente à Dieu, et détaché de tout le reste, dit avec Siméon : « Laissez-moi aller en paix : » je ne veux rien, je ne tiens à rien sur la terre; ou bien avec Job : « Le « Seigneur a donné : le Seigneur a ôté : tout ce « que le Seigneur a voulu est arrivé : le nom du « Seigneur soit béni[2]. A lui la gloire et l'empire[3] » : à nous l'humilité et l'obéissance. En quelque état que nous soyons, mettons Jésus entre Dieu et nous. Veux-je vous rendre grâces? Voilà votre Fils : vous ai-je offensé? Voilà votre Fils, mon grand propitiateur. Voyez les pleurs de ses yeux enfantins, c'est pour moi qu'il les verse. Qui en doute, puisqu'il a bien versé son sang? Recevez donc de mes mains le Sauveur que vous nous avez donné. C'est pour cela qu'il se met encore tous les jours entre nos mains. Mais soyons purs, soyons saints, pour offrir à Dieu le Saint des saints. Levons à Dieu des mains pures ; et allons en paix.

X[e] ÉLÉVATION.

Le cantique de Siméon.

Le saint vieillard ne veut plus rien voir, après avoir vu Jésus-Christ[4]. Il croyait profaner ses yeux sanctifiés par la vue de Jésus-Christ : et il ne désire plus que d'aller bientôt au sein d'Abraham, y attendre l'espérance du monde, et annoncer comme prochaine aux enfants de Dieu la consolation d'Israël.

[1] *Ephes.* I, 3. — [2] *Job.* I, 21. — [3] *Apoc.* I, 6. — [4] *Luc.* II, 26.

En général, on ne doit souhaiter de vivre, que jusqu'à tant qu'on ait connu Jésus-Christ. Mourir sans l'avoir connu, c'est mourir dans son péché; mais aussi quand on l'a connu et goûté par la rémission de ses péchés, qui pourrait aimer la vie et se repaître encore de ses illusions? La vie de l'homme n'est que tentation et tromperie. Les pompes, les grandeurs, les biens du monde, qu'est-ce autre chose, qu'*orgueil, concupiscence des yeux, concupiscence de la chair*[1], un vain faste, une vaine enflure, un amusement dangereux, un piége, un attrait trompeur pour les faibles? *Fuyons, fuyons cette Babylone, pour n'être point corrompus par ses délices*[2] : après avoir vu le vrai en Jésus, fuyons le faux qui est dans le monde.

Eh bien ! je laisserai le monde : je m'en irai contempler les œuvres de Dieu dans la retraite : je n'y trouverai pas ce faux que j'aperçois dans le monde : quelle consolation, puisque le vrai y est encore imparfait! Les créatures peuvent être nos introducteurs vers Dieu : mais quand nous le pouvons voir lui-même, qu'avons-nous besoin des introducteurs? Fermez-vous dorénavant, mes yeux ; vous avez vu Jésus-Christ, il n'y a plus rien à voir pour vous.

C'est ainsi que le juste méprise la vie, et ne la supporte qu'avec peine. Mais alors, et quand Jésus-Christ devait paraître, on pouvait désirer la consolation de le voir et de lui rendre témoignage. Maintenant, où pour le voir il faut mourir, la mort n'est-elle pas douce? Si le saint vieillard a tant désiré de voir Jésus dans l'infirmité de sa chair, combien devons-nous désirer de le voir dans sa gloire! Heureux Siméon! combien de *prophètes, combien de rois ont désiré de voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu*[3]! C'est ce que Jésus disait à ses disciples : et il ajouta : *et d'ouïr ce que vous écoutez, et ne l'ont pas ouï!* Siméon n'écoutait pas sa parole, qui faisait dire à ses auditeurs, peut-être encore incrédules : *Jamais homme n'a parlé comme celui-ci*[4]; et néanmoins il est ravi : combien plus le devons-nous être, d'entendre sa sainte parole, et d'en attendre la dernière et parfaite révélation dans la vie future! Siméon ne voit rien encore qu'un enfant, où rien ne paraît d'extraordinaire; et Dieu lui ouvre les yeux de l'esprit, pour voir que c'est la *lumière* que Dieu prépare *aux gentils* pour les éclairer, et le flambeau pour les recueillir de leur dispersion : en même temps la *gloire d'Israël*, et celui où se réunissent ceux qui sont loin et ceux qui sont près : en un mot, l'attente commune des deux peuples, comme Jacob le vit en mourant, lorsqu'il vit sortir de Juda celui *qui était l'espérance de tous les peuples de l'univers*[5].

Éclairez-nous, ô Sauveur! *lumière qui éclairez tout homme venant au monde*[6]. Éclairez-nous, nous que votre Évangile a tirés de la gentilité; éclairez les Juifs encore endurcis; et qu'ils viennent

[1] I. *Joan.* II, 19. — [2] *Apoc.* XVIII, 4. — [3] *Luc.* X, 24. — [4] *Joan.* VII, 46. — [5] *Gen.* XLIX, 10. — [6] *Joan.* I, 9.

confesser avec nous Jésus-Christ notre Seigneur. Qui verra cet heureux temps? Quand viendra-t-il? Bienheureux les yeux qui verront, après la conversion des gentils, la gloire du peuple d'Israël!

XIe ÉLÉVATION.

Admiration de Joseph et de Marie.

Le père et la mère de l'enfant étaient en admiration de ce qu'on disait de lui [1]. Nous avons déjà dit un mot de cette admiration : mais il faut tâcher aujourd'hui de la comprendre; et s'il se peut même, de la définir.

C'est donc, si je ne me trompe, un sentiment intime de l'âme, qui, pénétrée et surmontée de la grandeur, de la magnificence, de la majesté des choses qu'elle entend, après peut-être quelque effort tranquille pour s'en exprimer à elle-même la hauteur, reconnaît enfin qu'elle ne peut pas même concevoir combien elles sont incompréhensibles; supprime toutes ses pensées, les reconnaissant toutes indignes de Dieu; et, craignant de les dégrader en tâchant de les estimer, demeure en silence devant Dieu sans pouvoir dire un seul mot, si ce n'est peut-être avec David, qui s'écrie : *Tibi silentium laus : Le silence seul est votre louange* [2]. C'est encore ce que voulait dire David : *Seigneur, notre Seigneur, que votre nom est admirable par toute la terre, parce que votre magnificence est élevée par-dessus les cieux* [3]! *Les cieux des cieux ne peuvent pas vous comprendre* [4]. Il n'appartient qu'à vous seul de vous louer. Ainsi mon âme étonnée, confuse, interdite, demeure en silence devant votre face; son étonnement se tourne en amour, mais dans un amour éperdu qui, sentant qu'on ne peut pas même vous aimer assez, se perd dans vos immenses grandeurs comme dans un abîme qui n'a point de fond, et comme une goutte d'eau dans l'Océan.

Revenons à Joseph et à Marie. *Ils étaient en admiration de ce qu'on disait de lui* [5]. Pourquoi tant être en admiration? Ils en savaient plus que tous ceux qui leur en parlaient. Il est vrai que l'ange ne leur avait pas encore annoncé la vocation des gentils. Marie n'avait ouï parler que du *trône de David* et de la *maison de Jacob* [6]. Elle avait senti toutefois, par un instinct manifestement prophétique et sans limitation, que *dans tous les temps on la publierait bienheureuse* [7] : ce qui semblait comprendre tous les peuples comme tous les âges; et l'adoration des mages était un présage de la conversion des gentils. Quoi qu'il en soit, Siméon est le premier qui paraisse l'avoir annoncée : et c'était un grand sujet d'admiration.

Sans en tant rechercher les causes, le Saint-Esprit nous veut faire entendre une excellente manière d'honorer les mystères. C'est à la vue des bontés et des merveilles de Dieu, de demeurer devant lui en grande admiration et en grand silence. Dans

[1] *Luc.* II, 33. — [2] *Ps.* LXIV, 2, *selon l'hébr.* — [3] *Ps.* VIII, 6. — [4] III. *Reg.* VIII, 27. — [5] *Luc.* II, 33. — [6] *Ibid.* I, 32. — [7] *Ibid.* 48.

ce genre d'oraison, il ne s'agit pas de produire beaucoup de pensées, ni de faire de grands efforts : on est devant Dieu : on s'étonne des grâces qu'il nous fait : on dit cent et cent fois, sans dire mot, avec David : *Quid est homo? Qu'est-ce que l'homme, que vous* daigniez *vous en souvenir* [1]? Encore un coup : qu'est-ce que l'homme, que vous, vous qui êtes le Seigneur admirable par toute la terre, vouliez y penser? Et on s'abîme dans l'étonnement et dans la reconnaissance, sans songer à vouloir produire, ni au dedans ni au dehors, la moindre parole, tant que dure cette bienheureuse et très-simple disposition.

Il y a dans l'admiration une ignorance soumise, qui, contente de ce qu'on lui montre des grandeurs de Dieu, ne demande pas d'en savoir davantage; et perdue dans l'incompréhensibilité des mystères, les regarde avec un saisissement intérieur, également disposée à voir et à ne voir pas; à voir plus ou moins, selon qu'il plaira à Dieu. Cette admiration est un amour. Le premier effet de l'amour, c'est de faire admirer ce qu'on aime, le faire toujours regarder avec complaisance, y rappeler les yeux, ne vouloir point le perdre de vue. Cette manière d'honorer Dieu est marquée dans les saints dès les premiers temps. Elle est répétée plusieurs fois dans saint Clément d'Alexandrie. Mais, quoi! elle est de David, lorsqu'il dit : *Quam admirabile! quid est homo! quam magna multitudo dulcedinis tuæ, Domine!* Que votre nom est admirable! qu'est-ce que « l'homme? que vos douceurs sont grandes et innombrables [2]! » C'est le cantique de tous les saints dans l'Apocalypse. « Qui ne vous craindra, Seigneur? Qui « n'exaltera votre nom? car vous êtes le seul Saint [3]. On se tait alors, parce qu'on ne sait comment exprimer sa tendresse, son respect, sa joie, ni enfin ce qu'on sent de Dieu; et c'est « dans le ciel le silence « d'environ une demi-heure [4] : » silence admirable, et qui ne peut durer longtemps dans cette vie turbulente et tumultueuse.

XIIe ÉLÉVATION.

Prédiction du saint vieillard. Jésus-Christ en butte aux contradictions.

« Cet enfant que vous voyez, est pour la ruine et « pour la résurrection de plusieurs dans Israël [5]. » C'est ce qu'opère tout ce qui est haut, et ce qui est simple tout ensemble. On ne peut atteindre à sa hauteur; on dédaigne sa simplicité; ou bien on le veut atteindre par soi-même, et on ne peut, et on se trouble, et on se perd dans son orgueil. Mais les humbles cœurs entrent dans les profondeurs de Dieu sans s'émouvoir; et, éloignés du monde et de ses pensées ils trouvent la vie dans la hauteur des œuvres de Dieu.

« Et il sera en butte aux contradictions des hom- « mes [6]. » Siméon est inspiré de parler à fond à Marie, qui plus que personne a ces oreilles intérieures

[1] *Ps.* VIII, 5. — [2] *Ibid.* 2, 5. *Ps.* XXX, 10. — [3] *Apoc.* XV, 4. — [4] *Apoc.* VIII, 1. — [5] *Luc.* II, 34. — [6] *Ibid.*

où le Verbe se fait entendre. Ouvrons l'Évangile, et surtout celui de saint Jean, où le mystère de Jésus-Christ est découvert plus à fond : c'est le plus parfait commentaire de la parole de Siméon. Écoutons murmurer le peuple « les uns disaient : C'est un « homme de bien; les autres disaient : Non, il « trompe le peuple et abuse de sa crédulité. N'est-« ce pas lui qu'ils voulaient faire mourir? Et il prê-« che, et personne ne lui dit mot : les prêtres au-« raient-ils connu qu'il est le » Christ? « Mais on ne « saura d'où viendra le » Christ; « et celui-ci, nous « savons d'où il est venu [1]. » Et encore : « Que veut-« il dire, qu'on ne peut aller où il va? Ira-t-il aux « gentils dispersés, et s'en rendra-t-il le docteur? Les « uns disaient : C'est le » Christ; « les autres disaient : « Le « Christ » doit-il venir de Galilée? Ne sait-on pas « qu'il doit venir de Bethléem? Il y eut donc sur ce « sujet une grande dissension [2]. » Et le voilà « en « butte aux contradictions des hommes. »

Poursuivons : Jésus répète encore une fois : « Je « m'en vais; et vous ne pouvez venir où je vais. » Où ira-t-il? « Se tuera-t-il lui-même [3], » afin qu'on ne puisse le suivre? Ce n'était pas seulement les infidèles et les incrédules qui contredisaient à ses paroles : ceux qui croyaient, mais non pas encore assez à fond, aussitôt qu'ils lui entendirent dire cette parole, la plus consolante qu'il ait jamais prononcée : « La vé-« rité vous affranchira, » s'emportèrent jusqu'à oublier leurs captivités si fréquentes, et jusqu'à lui dire : Vous nous traitez d'esclaves : « nous n'avons jamais « été dans l'esclavage[4]. » Il leur fait voir leur captivité sous le péché, dont lui seul pouvait les affranchir. Ils ne veulent point s'apaiser; et de discours en discours, pendant que Jésus leur dit la vérité, ils s'emportent jusqu'à lui dire qu'il était « un samaritain, « et possédé du malin esprit, » sans être touchés de sa douceur. L'entretien se finit par vouloir prendre des pierres pour le lapider.

Continuons. « Je donne, » leur dit-il, « ma vie de « moi-même, et personne ne me la peut ôter[5]; » et il s'élève sur cette parole de nouvelles dissensions. « C'est un possédé, disaient les uns, c'est un fol; pour-« quoi l'écouter davantage? D'autres disaient : Ce « ne sont pas là les paroles d'un possédé : un possédé « rend-il la vue à un aveugle-né? » Les contradictions étaient fortes, les défenseurs étaient faibles; et le parti des contradicteurs devint si fort, qu'à la fin il met en croix l'innocence même. « Ils s'amassent pourtant autour de lui; » et avec une bonne foi apparente, ils lui disent : « Pourquoi nous faire mourir, « et nous tenir toujours en suspens? Si vous êtes le « Christ, dites-le-nous ouvertement. » Il le leur avait dit tant de fois, et ses œuvres mêmes parlaient; ce qui lui fait dire : « Je vous le dis, et vous ne me croyez pas; » et quand je me tairais, « les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi [6]. » « Ils ne l'en croient pas, et ils en reviennent à prendre des pierres pour le lapider : tant il était né pour essuyer les contradictions du genre humain.

[1] *Joan.* VII, 12, 25, 26, 27. — [2] *Ibid.* 35 *et seq.* — [3] *Joan.* VIII, 21, 22. — [4] *Ibid.* 32, 33, 34 *et seq.* — [5] *Joan.* X, 18, 19, 20, 21. — [6] *Ibid.* 24, 25, 31.

On le chicanait sur tout. « Pourquoi vos disciples « méprisent-ils nos traditions? Ils se mettent à table « sans se laver[1]. » Voici une chicane bien plus étrange. « Cet homme ne vient pas de Dieu : il fait des mira-« cles, et il guérit les malades le jour du sabbat[2]. » Ils n'eussent pas « craint le jour du sabbat de reti-« rer d'un fossé leur âne ou leur bœuf[3]; » mais guérir le jour du sabbat une fille d'Abraham, et la délivrer du malin esprit dont elle était opprimée, c'est un crime abominable. Faut-il s'étonner si on contredit sa doctrine et ses mystères, puisqu'on trouve mauvais jusqu'à ses miracles et à ses bienfaits?

XIIIe ÉLÉVATION.

D'où naissaient ces contradictions.

Vous êtes d'en bas, et je suis d'en haut[4]. Je viens apprendre aux hommes des choses hautes qui les passent; et les hommes superbes ne veulent pas s'humilier pour les recevoir.

Vous êtes du monde, et je ne suis pas du monde[5]. Vous êtes charnels et sensuels; et ce que je vous annonce, qui est spirituel, ne peut entrer dans votre esprit. Il faut que je vous régénère, que je vous renouvelle, que je vous refonde : car *ce qui est né de la chair, est chair*[6]; et on n'est spirituel qu'en renaissant et en renonçant à sa première vie.

« La lumière est venue au monde; et les hommes « ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce « que leurs œuvres étaient mauvaises. » Car « celui « qui fait mal, hait la lumière; et il ne vient point à la « lumière, de peur que ses œuvres ne soient mani-« festées[7]. »

Voilà trois paroles du Fils de Dieu, qui contiennent trois raisons pour lesquelles les hommes n'ont pu le souffrir. Ils sont superbes, et ils ne veulent pas s'humilier pour recevoir les sublimités qu'il leur annonce : ils sont charnels et sensuels, et ils ne veulent pas se dépouiller de leurs sens pour entrer dans les choses spirituelles où il les veut faire entrer; ils sont vicieux et corrompus, et ils ne peuvent souffrir d'être repris par la vérité.

« Vous me voulez faire mourir, » dit le Sauveur, « parce que ma parole ne prend point en vous, et « n'y trouve point d'entrée[8]. » Ainsi elle vous révolte, parce que vous ne pouvez pas y entrer. Comme jamais il n'y eut de vérité, ni plus haute, ni plus spirituelle, ni plus convaincante et plus vivement reprenante que celle de Jésus-Christ, il n'y eut jamais aussi une plus grande révolte, ni une plus grande contradiction. C'est pourquoi il en faut venir jusqu'à la détruire, jusqu'à faire mourir celui qui l'annonce. « Vous cherchez à me faire mourir, moi qui suis un « homme qui vous dit la vérité. » Voilà le sujet de votre haine : « Vous ne connaissez pas mon langage. » Pourquoi? « parce que vous ne pouvez pas seule-« ment écouter ma parole[9] : » elle vous est insupportable, parce qu'elle est vive, convaincante, irrépréhensible.

[1] *Matth.* XV, 2. — [2] *Joan.* IX, 16. — [3] *Luc.* XIV, 3, 4, 5. — [4] *Joan.* VIII, 23. — [5] *Ibid.* — [6] *Joan.* III, 6. — [7] *Ibid.* 19, 20. — [8] *Joan.* VIII, 37. — [9] *Ibid.* 40, 43.

C'est la grande contradiction que souffre Jésus. Les hommes se révoltent contre lui, parce qu'ils ne veulent pas se convertir, s'humilier, se mortifier, combattre leurs cupidités et leurs passions. Ils aimeront quelquefois ses vérités, qui sont belles en elles-mêmes : quand elles se tournent en jugement, en répréhension, en correction, ils se révoltent contre lui, et contre les prédicateurs qui prêchent les vérités fortes; et contre les supérieurs, contre les amis qui nous mettent nos défauts devant les yeux, et qui troublent le faux repos d'une mauvaise conscience. C'est de ce côté-là plus que de tous les autres, que Jésus-Christ est *en butte aux contradictions;* et cet endroit est pour lui le plus sensible.

XIVe ÉLÉVATION.

Contradictions des chrétiens mêmes contre Jésus-Christ sur sa personne.

Je frémis, je sèche, Seigneur, je suis saisi de frayeur et d'étonnement; mon cœur se pâme, se flétrit, quand je vous vois en butte aux contradictions, non-seulement des infidèles, mais encore de ceux qui se disent vos disciples. Et premièrement, quelles contradictions sur votre personne! Vous êtes tellement Dieu, qu'on ne peut croire que vous soyez homme; vous êtes tellement homme, qu'on ne peut croire que vous soyez Dieu. Les uns ont dit : *Le Verbe est en Dieu*[1]; mais ce n'est rien de substantiel ni de subsistant : il est en Dieu comme notre pensée est en nous; en ce sens il est Dieu comme la pensée est notre âme : car qu'est-ce que la pensée, sinon notre âme en tant qu'elle pense? Non, disent les autres; on voit trop que le Verbe est quelque chose qui subsiste : c'est un fils; c'est une personne : qui ne le voit pas par toutes les actions et toutes les choses qu'on lui attribue? Mais aussi ne doit-on pas croire que cet homme qui est né de Marie, sans être rien autre chose, est cette personne qu'on nomme le fils de Dieu? Quoi! il n'est pas devant Marie, lui qui dit qu'il est *devant Abraham*[2]? lui qui *était au commencement*[3]? Vous vous trompez; il est évident, dit Arius, qu'il est devant que le monde fût : c'est dès lors une personne subsistante; mais inférieure à Dieu, faite du néant comme le sont les créatures, quoique plus excellente. Tiré du néant? cela ne se peut : lui *par qui tout a été tiré du néant*[4]. Comment donc est-il fils? Un fils n'est-il pas produit de la substance de son père, et de même nature que lui? Le fils de Dieu sera-t-il moins fils, et Dieu sera-t-il moins père que les hommes ne le sont? Il serait donc fils par adoption comme nous? Et comment avec cela *être fils unique, qui est dans le sein du Père*[5]?

Arius, vous avez tort, dit Nestorius : le fils de Dieu est Dieu comme lui; mais aussi ne peut-il pas en même temps être fait homme? Il habite en l'homme comme Dieu habite dans un temple, par grâce; et si le Fils de Dieu est fils par nature, l'homme qu'il s'est uni par sa grâce ne l'est que par adoption.

On s'oppose à cette perverse doctrine; on dit à Nestorius : Vous séparez trop; il faut unir jusqu'à tout confondre, et faire de deux natures une nature. Hélas! quand finiront ces contentions? Pouvez-vous croire, disent ceux-ci, qu'un Dieu puisse en effet se rabaisser jusqu'à être effectivement homme? La chair n'est pas digne de lui : il n'en a point, si ce n'est une fantastique et imaginaire. Imaginaire? dit l'autre; et comment donc a-t-on dit : *Le Verbe a été fait chair*[1]? en définissant l'incarnation par l'endroit que vous rebutez : Il a une chair, et l'incarnation n'est pas une tromperie. Mais le Verbe lui tient lieu d'âme : ou bien, si vous voulez lui donner une âme, donnons-lui celle des bêtes, quelle qu'elle soit; mais ne lui donnons point celle des hommes. Le Verbe est son âme, encore un coup; ou du moins il est son intelligence : il veut par sa volonté, et il ne peut en avoir d'autre. Est-ce tout enfin? Oui, c'est tout. Car on a tout contesté, le corps, l'âme, les opérations intellectuelles; et toutes les contradictions sont épuisées. Jésus est donc *en butte aux contradictions* de ceux qui se disent ses disciples? Car, disent-ils, le moyen de comprendre cela et cela? Mais Jésus avait prévenu les contradictions par une seule parole : « Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils « unique[2]. »

Pour tout entendre, il ne faut qu'entendre son amour. *Dieu a tant aimé le monde.* Un amour incompréhensible produit des effets qui le sont aussi. Vous demandez des pourquoi à Dieu? Pourquoi un Dieu se faire homme? Jésus-Christ vous dit ce pourquoi? *Dieu a tant aimé le monde.* Tenez-vous-en là; les hommes ingrats ne veulent pas croire que Dieu les aime autant qu'il fait. Mais le disciple bien-aimé résout leurs doutes, en disant : « Nous avons cru à « l'amour que Dieu a pour nous[3]. » Dieu a tant aimé le monde; et que reste-t-il après cela, sinon de croire à l'amour, pour croire à tous les mystères?

Esprits aussi insensibles à l'amour divin, que vous êtes d'ailleurs présomptueux! Le mystère de l'eucharistie vous rebute? Pourquoi nous donner sa chair et s'unir à nous corps à corps, pour s'y unir esprit à esprit? *Dieu a tant aimé le monde*, dit Jésus; et saint Jean répond pour nous tous : *Nous avons cru à l'amour que Dieu a pour nous.* Mais il est incompréhensible? Et c'est pour cela que je veux le croire, et m'y abîmer : il n'en est que plus digne de Dieu. Après cela il ne faut plus disputer, mais aimer; et après que Jésus a dit : *Dieu a tant aimé le monde*, il ne faudrait plus que dire, Le monde racheté a tant aimé Dieu.

XVe ÉLÉVATION.

Contradictions contre Jésus-Christ, sur le mystère de la grâce.

Voici encore un écueil terrible pour l'orgueil humain. L'homme dit en son cœur : J'ai mon franc arbitre : Dieu m'a fait libre, et je me veux faire juste : je veux que le coup qui décide de mon salut éternellement vienne primitivement de moi. Ainsi on veut par quelque coin se glorifier en soi-même. Où allez-

[1] *Joan.* I, 1. — [2] *Ibid.* VIII, 58. — [3] *Ibid.* I, 1, 2. — [4] *Ibid.* 3. — [5] *Ibid.* 18.

[1] *Joan.* I, 14. — [2] *Ibid.* III, 16. — [3] *Ibid.* IV, 16.

vous, vaisseau fragile? vous allez vous briser contre l'écueil, et vous priver du secours de Dieu, qui n'aide que les humbles, et qui les fait humbles pour les aider. Connaissez-vous bien la chute de votre nature pécheresse; et après même en avoir été relevé, l'extrême langueur, la profonde maladie qui vous en reste? Dieu veut que vous lui disiez : *Guérissez-moi*[1]; car à tout moment je me meurs, et je ne puis rien sans vous. Dieu veut que vous lui demandiez toutes les bonnes actions que vous devez faire : quand vous les avez faites, Dieu veut que vous lui rendiez grâces de les avoir faites. Il ne veut pas pour cela que vous demeuriez sans action, sans effort; mais il veut qu'en vous efforçant, comme si vous deviez agir tout seul, vous ne vous glorifiiez non plus en vous-même, que si vous ne faisiez rien.

Je ne puis : je veux trouver quelque chose à quoi me prendre dans mon libre arbitre, que je ne puis accorder avec cet abandon à la grâce. Superbe contradicteur, voulez-vous accorder ces choses, ou bien croire que Dieu les accorde? Il les accorde tellement, qu'il veut sans vous relâcher de votre action que vous lui attribuiiez finalement tout l'ouvrage de votre salut; car il est le Sauveur, et il dit : *Il n'y a point de Dieu qui sauve que moi*[2]. Croyez bien que Jésus-Christ est Sauveur, et toutes les contradictions s'évanouiront.

XVIe ÉLÉVATION.

Solution manifeste des contradictions par l'autorité de l'Église.

Seigneur, vos mystères sont enveloppés de ténèbres. Vous avez répandu dans votre Écriture des obscurités, vénérables à la vérité, mais enfin qui déconcertent notre faible esprit : je tremble en les voyant, et je ne sais par où sortir de ce labyrinthe. Vous ne savez par où en sortir! Mais Jésus a-t-il parlé obscurément de son Église? N'a-t-il pas dit qu'il la mettait sur *une montagne*[3], afin qu'elle fût vue de tout le monde? N'a-t-il pas dit qu'*il la posait sur le chandelier, afin qu'elle luisît à tout l'univers*[4]? N'a-t-il pas dit assez clairement : *Les portes d'enfer ne prévaudront pas contre elle*[5]? N'a-t-il pas assez clairement renvoyé jusqu'aux moindres difficultés, à la décision de l'Église, et rangé « parmi « les païens et les péagers[6] » ceux qui refuseraient d'en passer par son avis? Et lorsque montant aux cieux on aurait pu croire qu'il la laissait destituée de son assistance, n'a-t-il pas dit : *Allez, baptisez, enseignez, et voilà que je suis avec vous* (enseignant ainsi et baptisant), « jusqu'à la fin des siè« cles[7]! » Si donc vous avez des doutes, allez à l'Église; elle est en vue; elle est toujours inébranlable, immuable dans sa foi; toujours avec Jésus-Christ, et Jésus-Christ avec elle. Disons ici encore une fois : *Dieu a tant aimé le monde*, que pour en résoudre les doutes il n'a point laissé de doute sur son Église qui les doit résoudre.

[1] *Ps.* VI, 3. — [2] *Is.* XLIII, 8, 11. — [3] *Matth.* V, 14. — [4] *Ibid.* 15. — [5] *Matth.* XVI, 18. — [6] *Matth.* XVIII, 17. — [7] *Matth.* XXVIII, 19, 20.

Mais combien de sociétés prennent le titre d'Église? Pouvez-vous vous y tromper? Ne voyez-vous pas que celle qui a toujours été; celle qui demeure toujours sur sa base; celle qu'on ne peut pas seulement accuser de s'être séparée d'un autre corps, et dont tous les autres corps se sont séparés, portant sur leur front le caractère de leur nouveauté; ne voyez-vous pas, encore un coup, que c'est celle qui est l'Église? Soumettez-vous donc. Vous ne pouvez! j'en vois la cause. Vous voulez juger par vous-même; vous voulez faire votre règle de votre jugement; vous voulez être plus savant et plus éclairé que les autres; vous vous croyez ravili en suivant le chemin battu, les voies communes : vous voulez être auteur, inventeur, vous élever au-dessus des autres par la singularité de vos sentiments; en un mot, vous voulez, ou vous faire un nom parmi les hommes, ou vous admirer vous-même en secret comme un homme extraordinaire. Aveugle, conducteur d'aveugles, en quel abîme vous allez vous précipiter, avec tous ceux qui vous suivront! Si vous étiez tout à fait aveugle, vous trouveriez quelque excuse dans votre ignorance. *Mais vous dites : Nous voyons*, nous entendons tout, et le secret de l'Écriture nous est révélé. *Votre péché demeure en vous*[1].

XVIIe ÉLÉVATION.

L'humilité résout toutes les difficultés.

Pourquoi nous renvoyer à l'Église? Ne pouviez-vous pas nous éclairer par vous-même, et rendre votre Écriture si pleine et si claire qu'il n'y restât aucun doute? Superbe raisonneur! n'entendez-vous pas que Dieu a voulu faire des humbles? Votre maladie, c'est l'orgueil : votre remède sera l'humilité. Votre orgueil vous révolte contre Dieu, l'humilité doit être votre véritable sacrifice. Et pourquoi a-t-il répandu dans son Écriture ces ténèbres mystérieuses, sinon pour vous renvoyer à l'autorité de l'Église, où l'esprit de la tradition, qui est celui du Saint-Esprit, décide tout? Ignorez-vous, vous qui vous plaignez de l'obscurité des Écritures, que sa trop grande lumière vous éblouirait plus que ses saintes ténèbres ne vous confondent? N'avez-vous pas vu les Juifs demander à Jésus qu'il s'explique; et Jésus s'expliquer de sorte, quand il l'a voulu, qu'il n'y avait plus d'ambiguïté dans ses discours? Et qu'en est-il arrivé? Les Juifs en ont-ils été moins incrédules? Point du tout; la lumière même les a éblouis : plus elle a été manifeste, plus ils se sont révoltés contre elle; et, si on le veut entendre, la lumière a été plus obscure et plus ténébreuse pour leurs yeux malades, que les ténèbres mêmes.

Enfin, par-dessus toutes choses, vous avez besoin de croire que ceux qui croient doivent tout à Dieu; qu'ils sont, comme dit le Sauveur, *enseignés de lui : docibiles Dei*; de mot à mot, *docti a Deo*[2] : qu'il faut qu'il parle dedans, et qu'il aille chercher dans le cœur ceux à qui il veut spécialement se faire entendre. Ne raisonnez donc plus :

[1] *Joan.* IX, 41. — [2] *Ibid.* VI, 45.

humiliez-vous. *Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute* [1]; mais qu'il sache que ces oreilles qui écoutent, c'est Dieu qui les donne : *Aurem audientem, et oculum videntem Dominus fecit utrumque* [2].

XVIIIe ÉLÉVATION.

Contradictions dans l'Église par les péchés des fidèles, et sur la morale de Jésus-Christ.

Mais la contradiction la plus douloureuse du Sauveur est celle de nos péchés : de nous qui nous disons ses fidèles, et qui sommes les enfants de son Église. Le désordre, le déréglement, la corruption se répand dans tous les états, et toute la face de l'Église paraît infectée. « Depuis la plante des pieds « jusqu'à la tête, il n'y a point de santé en elle [3]. « Voilà, dit-elle, que mon amertume la plus amère « est dans la paix [4]. Ma première amertume, qui « m'a été, » disait saint Bernard [5], « bien amère, « a été dans les persécutions des gentils : la seconde « amertume, encore plus amère, a été dans les « schismes et dans l'hérésie : mais dans la paix, « et quand j'ai été triomphante, mon amertume très-« amère est dans les déréglements des chrétiens « catholiques. »

Que chacun repasse ici ses péchés : il verra par quel endroit Jésus-Christ, durant tout le cours de sa vie, et dans son agonie au sacré jardin, a été le plus douloureusement contredit. Les Juifs, qui ont poussé leur dérision jusque parmi les horreurs de sa croix, ne l'ont pas percé de plus de coups, ni n'ont pas été « un peuple plus contredisant envers celui « qui étendait ses bras vers eux [6], » que nous le sommes. Et si le cœur de Jésus pouvait être affligé dans sa gloire, il le serait de ce côté-là, plus que par toute autre raison. C'est vous, chrétiens et catholiques, c'est vous « qui faites blasphémer mon « nom par toute la terre [7]. » On ne peut croire que ma doctrine soit venue du ciel, quand on la voit si mal pratiquée par ceux qui portent le nom de fidèles.

Ils en sont venus jusqu'à vouloir courber la règle, comme les docteurs de la loi et les pharisiens : ils se font des doctrines erronées, de fausses traditions, de fausses probabilités : la cupidité résout les cas de conscience ; et sa violence est telle, qu'elle contraint les docteurs de la flatter. O malheur ! on ne peut convertir les chrétiens, tant leur dureté est extrême, tant les mauvaises coutumes prévalent ! et on leur cherche des excuses : la régularité passe pour rigueur ; on lui donne un nom de secte : la règle ne peut plus se faire entendre. Pour affaiblir tous les préceptes dans leur source, on attaque celui de l'amour de Dieu : on ne peut trouver le moment où l'on soit obligé de le pratiquer ; et à force de reculer l'obligation, on l'éteint tout à fait. O Jésus ! je le sais, la vérité triomphera éternellement dans votre Église : suscitez-y des docteurs pleins de vérité et d'efficace, qui fassent taire enfin les contradicteurs ; et toujours en attendant que chacun de nous fasse taire la contradiction en soi-même.

[1] *Matth.* XI, 15. XIII, 9 *et seq.* — [2] *Prov.* XX, 12. — [3] *Is.* I, 6. — [4] *Ibid.* XXXVIII, 17. — [5] *S. Bern. Serm.* XXXIII, *in Cant. n.* 19. — [6] *Is.* LXV, 2. *Rom.* X, 21. — [7] *Is.* LII, 5. *Rom.* II, 24.

XIXe ÉLÉVATION.

L'épée perce l'âme de Marie.

« Cet enfant sera en butte aux contradictions : » *et votre âme même,* ô mère affligée et désolée ! « sera percée d'une épée [1]. » Vous aurez part aux contradictions : vous verrez tout le monde se soulever contre ce cher Fils : vous en aurez le cœur percé ; et il n'y a point d'épée plus tranchante que celle de votre douleur. Votre cœur sera percé par autant de plaies que vous en verrez dans votre Fils : vous serez conduite à sa croix pour y mourir de mille morts. Combien serez-vous affligée quand vous verrez sa sainte doctrine contredite et persécutée ! Vous verrez naître les persécutions et les hérésies : le miracle de l'enfantement virginal sera contredit comme tous les autres mystères, pendant même que vous serez encore sur la terre ; et il y en aura qui ne voudront pas croire votre inviolable et perpétuelle virginité. Vous serez cependant la merveille de l'Église, la gloire des femmes, l'exemple et le modèle de toute la terre. Peut-on assez admirer la foi qui vous fait dire : « Ils n'ont pas de « vin ; » et : « Faites ce qu'il vous dira [2] ! » Vous êtes la mère de tous ceux qui croient, et c'est à votre prière que s'est fait le premier miracle qui les a fait croire.

XXe ÉLÉVATION.

Les contradictions de Jésus-Christ découvrent le secret des cœurs.

Il faut joindre ces paroles : « Cet enfant sera en « butte aux contradictions, » à celles-ci : « Les pensées que plusieurs cachent dans leurs cœurs se-« ront découvertes [3]. » Si Jésus-Christ n'avait point paru sur la terre, on ne connaîtrait pas la profonde malice, le profond orgueil, la profonde corruption, la profonde dissimulation et hypocrisie du cœur de l'homme.

La plus profonde iniquité est celle qui se couvre du voile de la piété. C'est où en étaient venus les pharisiens et les docteurs de la loi. L'avarice, l'esprit de domination, le faux zèle de la religion les transportait et les aveuglait de sorte, qu'ils voulaient avec cela se croire saints, et les plus purs de tous les hommes. Sous couleur de faire, pour les veuves et pour tous les faibles esprits, de longues oraisons, ils se rendaient nécessaires auprès d'elles, et dévoraient leurs richesses ; ils parcouraient la terre et la mer pour faire un seul prosélyte, qu'ils damnaient plus qu'auparavant, sous prétexte de les convertir : parce que, sans se soucier de les instruire du fond de la religion, ils ne voulaient que se faire renommer parmi les hommes, comme des gens qui gagnaient des âmes à Dieu ; et en se les attachant, ils les faisaient servir à leur domination, et

[1] *Luc.* II, 34, 35. — [2] *Joan.* II, 3, 5. — [3] *Luc.* II, 34, 35.

à l'établissement de leurs mauvaises maximes [1]. Ils se donnaient au public comme les seuls défenseurs de la religion. Esprits inquiets et turbulents, qui retiraient les peuples de l'obéissance aux puissances, se portant en apparence pour gens libres qui n'avaient en recommandation que les intérêts de leurs citoyens : et en effet, pour régner seuls sur leurs consciences. Le peuple prenait leur esprit : et entraîné à leurs maximes corrompues, pendant qu'ils se faisaient un honneur de garder les petites observances de la loi, ils en méprisaient les grands préceptes, et mettaient la piété où elle n'était pas. S'ils affectaient partout les premières places, ils faisaient semblant que c'était pour honorer la religion, dont ils voulaient paraître les seuls défenseurs : mais en effet, c'est qu'ils voulaient dominer, et qu'ils se repaissaient d'une vaine gloire. Les reprendre, et leur dire la vérité dont ils voulaient passer pour les seuls docteurs, c'était les révolter contre elle de la plus étrange manière. Aussitôt ils ne manquaient pas d'intéresser la religion dans leur querelle : et ils étaient si entêtés de leurs fausses maximes, qu'ils croyaient rendre service à Dieu, en exterminant ceux qui osaient les combattre.

Comme jamais la vérité n'avait paru plus pure, plus parfaite, plus victorieuse, que dans la doctrine et dans les exemples de Jésus-Christ, elle ne pouvait manquer d'exciter plus que jamais le faux zèle de ces aveugles conducteurs du peuple. Le secret de leurs cœurs fut révélé : on vit ce que pouvait l'iniquité, et l'orgueil couvert du manteau de la religion : on connut plus que jamais ce que pouvait le faux zèle, et les excès où se portent ceux qui en sont transportés. Il fallut crucifier celui qui était la sainteté même, et persécuter ses disciples : et Jésus leur apprend que ceux contre qui ils doivent être le plus préparés, sont les faux zélés, qui, entêtés du besoin que la religion, dont ils se croient les arcs-boutants, a de leur soutien, « croient rendre service à Dieu, en persécutant ses enfants, » dès qu'ils les croient leurs ennemis. Ainsi les pensées secrètes qui doivent être découvertes par Jésus-Christ sont principalement celles où nous nous trompons nous-mêmes, en croyant faire pour Dieu ce que nous faisons pour nos intérêts, pour la jalousie de l'autorité, pour nos opinions particulières. Car ce sont les pensées qu'on cache le plus ; puisqu'on tâche même de se les cacher à soi-même. Observons-nous nous-mêmes sur ces caractères ; et ne croyons pas en être purgés, sous prétexte que nous ne les sentirions pas tous en nous-mêmes : mais tremblons, et ayons horreur de nous-mêmes, pour légère que nous paraisse la teinture que nous prendrons.

XXI[e] ÉLÉVATION.

Anne la prophétesse.

« Il y avait une prophétesse nommée Anne, d'un « âge fort avancé; car elle avait quatre-vingt-quatre « ans. Elle avait vécu dans un long veuvage, n'ayant « été que sept ans avec son mari; et passa tout « le reste de sa vie dans la retraite, ne bougeant du « temple, et servant Dieu nuit et jour dans les jeûnes « et dans la prière. » Voilà encore un digne témoin de Jésus-Christ. « Elle survint au temple dans ce « même instant, louant le Seigneur, et parlant de « lui à tous ceux qui attendaient la rédemption d'Israël [1] » Ce Seigneur qu'elle louait, visiblement était Jésus-Christ. Elle fut digne de le connaître et de l'annoncer, parceque, détachée de la vie des sens, unie à Dieu par l'oraison, elle avait préparé son cœur à la plus pure lumière.

Saint Luc a voulu en peu de paroles nous faire connaître cette sainte veuve, et en marquer non-seulement les vertus, mais encore la race même, en nous apprenant qu'elle était fille de Phanuël, et « de la tribu d'Aser : afin que ces circonstances rappelassent le souvenir du témoignage de cette femme; ce qu'il ne fait pas de Siméon, qui peut-être était plus connu. Peut-être aussi qu'il fallait montrer que Jésus-Christ trouva des adorateurs dans plusieurs tribus, et entre autres dans celle d'Aser, à qui Jacob et Moïse n'avaient promis que « de bon « pain, de l'huile en abondance, « et en un mot, » des « richesses dans ses mines de fer et de cuivre. » Mais voici en la personne de cette veuve, « les délices des « rois et des peuples [2] parmi les biens de la terre, changés en jeûnes et en mortifications. Quoi qu'il en soit, honorons en tout, et les expressions, et le silence que le Saint-Esprit inspire aux évangélistes.

XXII[e] ÉLÉVATION.

Abrégé et conclusion des réflexions précédentes.

L'abrégé de ce mystère est, que Jésus s'offre, nous offre en lui et avec lui, et que nous devons entrer dans cette oblation, et nous y unir comme à la seule et parfaite adoration que Dieu demande de nous.

Les trois personnes qui se trouvent avec Jésus-Christ dans ce mystère, nous apprennent ce que nous devons offrir à Dieu.

La sainte Vierge lui offre et lui sacrifie le cher objet de son cœur, pour en faire ce qu'il lui plaira; c'est-à-dire son propre Fils : elle voit la contradiction poussée à l'extrémité contre lui, et en même temps elle sent ouvrir la plaie de son cœur par cette épée qui la perce. Mères chrétiennes, aurez-vous bien le courage dans l'occasion de faire à Dieu avec elle une oblation semblable ? Tant que nous sommes de fidèles, unissons-nous à la foi d'Abraham, et offrons à Dieu notre Isaac; c'est-à-dire ce qui nous tient le plus au cœur.

Siméon a immolé l'amour de la vie, et la laisse, pour ainsi dire, s'exhaler à Dieu en pure perte. Ne disons pas qu'il ne lui sacrifie qu'un reste de vie dans sa vieillesse : il n'a jamais désiré de vivre, que pour avoir la consolation de voir Jésus-Christ, et

[1] *Matth.* XXIII, 1, 2 *et seq.*

[1] *Luc.* II, 36, 37, 38. — [2] *Gen.* XLIX, 20. *Deut.* XXXIII, 24, 25.

de lui rendre témoignage. Car ce n'était pas seulement une faible consolation des yeux que ce saint vieillard attendait : il désirait les sentiments que Jésus présent inspire dans les cœurs ; il voulait l'annoncer, le faire reconnaître, en publier les merveilles, autant qu'il pouvait, aux Juifs et aux gentils ; montrer au monde ses souffrances, et la part qu'y aurait sa sainte Mère. Après cela il voulait mourir ; et l'on voit en lui dans tous les temps un parfait détachement de la vie. C'est ce qu'il nous faut offrir à Dieu avec le saint vieillard.

Et qu'immolerons-nous avec Anne, sinon l'amour des plaisirs par la mortification des sens? Exténuons par le jeûne et par l'oraison ce qui est trop vivant en nous. Vivons avec cette sainte veuve dans une sainte désolation : arrachons-nous à nous-mêmes ce qui est permis, si nous voulons n'être point entraînés par ce qui est défendu. Déracinons à fond l'amour du plaisir. Le plaisir des sens est le perpétuel séducteur de la vie humaine : l'attention au beau et au délectable a commencé la séduction du genre humain. Ève prise par là commence à entendre la tentation qui lui dit, avec une insinuation aussi dangereuse que douce : Pourquoi Dieu vous a-t-il défendu ce qui est si plaisant et si flatteur ? L'attention au plaisir éloigne la vue du supplice. On se pardonne tout à soi-même ; et on croit que Dieu nous est aussi indulgent que nous nous le sommes. Vous n'en mourrez pas : vous reviendrez des erreurs et des faiblesses de votre jeunesse. Ève entraîne Adam : la partie faible entraîne la plus forte ; le plaisir a fait tout son effet ; il a rendu le péché plausible, et lui a fourni des excuses ; il emmielle le poison ; il affaiblit, il étouffe le remords de la conscience ; il en émousse la piqûre ; et à peine sent-on la grièveté de son péché, jusqu'à ce que dans les flammes éternelles ce ver rongeur se réveille, et par ses morsures éternelles nous cause un pleur inutile, avec cet effroyable grincement de dents.

••••••••

XIX[e] SEMAINE.

COMMENCEMENT DES PERSÉCUTIONS DE L'ENFANT JÉSUS.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Sur l'ordre des événements.

« Après qu'ils eurent accompli tout ce que la loi « ordonnait, ils retournèrent en Galilée dans la ville « de Nazareth [1]. » Ce passage de saint Luc insinue que la sainte Vierge et saint Joseph demeurèrent avec l'enfant à Bethléem ou aux environs et proche de Jérusalem, jusqu'à ce qu'ils eurent accompli tout ce qui se devait faire dans le temple. Il y avait vingt ou vingt-cinq lieues de là à Nazareth, d'où ils étaient venus, et où était leur demeure : et il était naturel, pour éviter ce voyage, de demeurer dans le voisinage du temple.

[1] *Luc.* II, 39.

Saint Luc qui nous a si bien marqué la retraite dans Nazareth, après l'accomplissement des saintes cérémonies, ne dit pas ce qui s'est passé entre deux, que saint Matthieu avait déjà raconté [1] ! Cet évangéliste, après l'adoration des mages, soit qu'elle eût été faite à Bethléem ou aux environs, marque leur retour par un autre chemin, l'avertissement de l'ange à Joseph, la retraite en Égypte, la fureur d'Hérode, et le massacre des Innocents ; un second avertissement de l'ange, après la mort d'Hérode, qui bien constamment suivit de près la naissance de notre Seigneur ; et enfin un troisième avertissement du ciel pour s'établir à Nazareth. Voilà tout ce qui précède, selon saint Matthieu, l'établissement de la sainte famille dans ce lieu.

Ce temps, comme on voit, fut fort court : la sainte famille était cachée ; et Hérode attendait des nouvelles certaines de l'enfant par les mages, qu'il croyait avoir bien finement engagés à lui en découvrir la demeure [2]. Il était naturel qu'il les attendît durant quelques jours ; et, pour ne point manquer son coup, sa politique, quoique si précautionnée, se laissa un peu amuser. Durant ce peu de jours, il fut aisé à Joseph et Marie de porter l'enfant au temple sans se découvrir. Les merveilles qui s'y passèrent, pouvaient réveiller les jalousies d'Hérode ; mais aussi furent-elles promptement suivies de la retraite en Égypte. Les politiques du monde seront éternellement le jouet de leurs propres précautions, que Dieu tourne comme il lui plaît ; et il faut que tout ce qu'il veut s'accomplisse, sans que les hommes puissent l'empêcher, puisqu'il fait servir leurs finesses à ses desseins.

II[e] ÉLÉVATION.

Premier avertissement de l'ange à saint Joseph : et la fuite en Égypte.

Les mages s'étant retirés, Dieu qui voyait dans le cœur d'Hérode ses cruelles dispositions, et le temps des grands mouvements qu'elles devaient exciter, les prévint par le message du saint ange, qui vint dire à Joseph durant le sommeil : *Levez-vous ; prenez l'enfant et sa mère, et fuyez en Égypte : car Hérode va chercher l'enfant pour le perdre* [3]. N'y avait-il pas d'autre moyen de le sauver, qu'une fuite si précipitée? Qui le peut dire sans impiété? Mais Dieu ne veut pas tout faire par miracle ; et il est de sa providence de suivre souvent le cours ordinaire qui est de lui, comme les voies extraordinaires. *Le Fils de Dieu est venu en infirmité* [4]. Pour se conformer à cet état, il s'assujettit volontairement aux rencontres communes de la vie humaine ; et, par la même dispensation qui a fait que durant le temps de son ministère il s'est retiré, il s'est

[1] *Matth.* II, 12, 15 *et seq.* — [2] *Ibid.* 8. — [3] *Ibid.* 13. — [4] *Heb.* V, 2.

caché pour prévenir les secrètes entreprises de ses ennemis, il a été aussi obligé de chercher un asile dans l'Égypte.

Il y avait même un secret du ciel dans cette retraite; et il fallait accomplir la prophétie d'Osée, qui disait : « J'ai appelé mon Fils de l'Égypte[1]. »

Il est vrai que cet endroit du prophète, selon l'écorce de la lettre, avait rapport à la sortie d'Égypte du peuple d'Israël. Mais le Saint-Esprit nous apprend qu'il avait été de son dessein, que pour exprimer cette délivrance le prophète se soit servi d'une expression qui convient si expressément au Fils de Dieu, puisqu'il lui a dicté ces mots : *Israël est un enfant, et je l'ai aimé. Et j'ai appelé mon Fils de l'Égypte.*

Allons à la source : Israël et toute sa famille était la figure du Fils de Dieu. L'Égypte durant la famine devait lui servir de refuge : après, elle en devait être la persécutrice : et Dieu la devait tirer de ce lieu de captivité pour la transporter dans la terre promise à ses pères, en laquelle seule elle devait trouver du repos. Tout cela leur arrivait en figure. La terre d'Égypte, qui devait être durant un temps le refuge du peuple d'Israël, devait aussi servir de refuge à Jésus-Christ; et Dieu l'en devait retirer dans son temps. C'est donc ici, une de ces prophéties qui ont double sens : il y en a assez d'autres qui ne sont propres qu'à Jésus-Christ : ici, pour unir ensemble la figure et la vérité, le Saint-Esprit a choisi un terme qui convînt à l'un et à l'autre; et à regarder les termes précis, plus encore à Jésus-Christ qu'au peuple d'Israël.

Allez donc en Égypte, divin enfant. Heureuse terre qui vous doit servir de refuge contre la persécution d'Hérode, elle sentira un jour l'effet de votre présence. Dès à présent, à votre arrivée, les idoles sont ébranlées, et les démons qu'on y sert tremblent. Viendra le temps qu'elle sera convertie avec toute la gentilité. Jésus qui doit naître en Judée, sortira de cette terre pour se tourner vers la gentilité. Paul dira : *Puisque vous ne voulez pas nous écouter, et que vous vous jugez indignes de la vie, nous nous tournons vers les gentils*[2]. Allez donc vous réfugier en Égypte, pendant que vous êtes persécuté en Judée : et découvrez-nous par votre Évangile le sens caché des anciennes prophéties, afin de nous accoutumer à le trouver partout, et à regarder toute la loi et la prophétie comme pleine de vous, et toujours prête, pour ainsi parler, à vous enfanter.

IIIe ÉLÉVATION.

Saint Joseph et la sainte Vierge devaient avoir part aux persécutions de Jésus-Christ.

Voici encore un mystère plus excellent. Partout où entre Jésus, il y entre avec ses croix, et toutes les contradictions qui doivent l'accompagner. *Levez vous*, lui dit l'ange, *hâtez-vous de prendre l'enfant et sa mère, et fuyez en Égypte*[3]. Pesez toutes ces paroles, vous verrez que toutes inspirent de la frayeur. *Levez-vous*, ne tardez pas un moment : il ne lui dit pas : Allez; mais, *fuyez* : l'ange paraît lui-même alarmé du péril de l'enfant : *et il semble*, disait un ancien Père[1], *que la terreur ait saisi le ciel avant que de se répandre sur la terre*. Pourquoi? si ce n'est pour mettre à l'épreuve l'amour et la fidélité de Joseph, qui ne pouvait pas n'être pas ému d'une manière fort vive, en voyant le péril d'une épouse si chère, et d'un si cher fils.

Étrange état d'un pauvre artisan qui se voit banni tout à coup : et pourquoi? parce qu'il est chargé de Jésus, et qu'il l'a en sa compagnie. Avant qu'il fût né, lui et sa sainte épouse vivaient pauvrement, mais tranquillement, dans leur ménage, gagnant doucement leur vie par le travail de leurs mains; mais aussitôt que Jésus leur est donné, il n'y a point de repos pour eux. Cependant Joseph demeure soumis, et ne se plaint pas de cet enfant incommode, qui ne leur apporte que persécution : il part : il va en Égypte, où il n'a aucune habitude, sans savoir quand il reviendra à sa patrie, à sa boutique et à sa pauvre maison. L'on n'a pas Jésus pour rien, il faut prendre part à ses croix. Pères et mères chrétiens, apprenez que vos enfants vous seront des croix : n'épargnez pas les soins nécessaires, non-seulement pour leur conserver la vie, mais, ce qui est leur véritable conservation, pour les élever dans la vertu. Préparez-vous aux croix que Dieu vous prépare dans ces gages de votre amour mutuel; et après les avoir offerts à Dieu comme Joseph et Marie, attendez-vous comme eux à en recevoir, quoique peut-être d'une autre manière, plus de peines que de douceur

IVe ÉLÉVATION.

Le massacre des Innocents.

L'affaire pressait : les cruelles jalousies d'Hérode allaient produire d'étranges effets. Après avoir attendu durant plusieurs jours le retour des mages : *Voyant qu'ils s'étaient moqués de lui, il entra dans une extrême colère*[2]. Voilà ce que les politiques ne peuvent souffrir, qu'on ait éludé leurs habiles prévoyances, qu'on se moque d'eux en les rendant inutiles, et qu'on ait pu les tromper. *Il entra* donc *en fureur, et fit tuer tous les enfants à Bethléem et aux environs, depuis deux ans et au-dessous, suivant le temps* de l'apparition de l'étoile, *dont il s'était soigneusement enquis*[3]. Soit que les mages vinssent d'un pays si reculé dans l'Orient, qu'il leur fallût deux ans ou environ pour arriver au temps marqué, qui était celui de la naissance de Jésus-Christ; que Dieu pour les préparer ait fait paraître son étoile longtemps auparavant sa naissance, pour s'ébranler vers la Judée et vers Bethléem, environ le temps qu'ils y devaient arriver; soit enfin que la cruelle jalousie d'Hérode se soit étendue dans le massacre de ces innocents, au delà de l'âge du Sauveur, de crainte de le manquer, et lui en ait fait tuer plus qu'il ne fallait. Un auteur païen, d'une assez

[1] *Osée* XI, 1. *Matth.* II, 15. — [2] *Act.* XIII, 46. — [3] *Matth.* II, 13.

[1] *Chrysost.* — [2] *Matth.* II, 16. — [3] *Ibid.*

exacte critique[1], raconte que parmi les enfants de deux ans et au-dessous, qu'Hérode fit mourir, il s'y trouva un de ses enfants. S'il est ainsi, on voit par là que, par un juste jugement de Dieu, les jalousies d'état qui tyrannisent les politiques les arment contre eux-mêmes et contre leur propre sang; et que la cruauté qui leur fait tourmenter les autres commence par eux. Quoi qu'il en soit, deux choses sont assurées : l'une, que le miracle de l'apparition de l'étoile servit de règle à Hérode pour étendre son massacre; l'autre, que celui qu'il cherchait fut le seul apparemment qui lui échappa.

Seigneur, quels sont vos desseins? Votre étoile apparaissait-elle pour guider Hérode dans sa cruauté, comme les mages dans leur pieux voyage? A Dieu ne plaise! Dieu permet aux hommes d'abuser de ses merveilles dans l'exécution de leurs mauvais desseins; et il sait bien récompenser ceux qui sont persécutés à cette occasion. Témoins ces saints Innocents, qu'il a su mettre extraordinairement dans le rang et dans les honneurs des martyrs dans le ciel et dans son Église.

Alors donc fut accompli ce qui avait été dit par le prophète Jérémie : Des cris lamentables furent entendus à Rama (dans le voisinage de Bethléem) : « des pleurs et des hurlements de Rachel, « qui pleurait ses enfants, et ne voulait point se con« soler de les avoir perdus[2]. » Il attribue à Rachel les lamentations des mères d'autour de Bethléem, où elle était enterrée. Les gémissements de ces mères célèbres par toute la contrée ont mérité d'être prédits; et la mémoire en durait encore au commencement de l'Église, lorsque saint Matthieu publia son évangile.

Où sont ici ceux qui voudraient, pour assurer leur foi, que les histoires profanes de ce temps eussent fait mention de cette cruauté d'Hérode, ainsi que des autres? Comme si notre foi devait dépendre de ce que la négligence ou la politique affectée des historiens du monde leur fait dire ou taire dans leurs histoires! Laissons là ces faibles pensées. Quand il n'y aurait ici que les vues humaines, elles eussent suffi à l'évangéliste pour l'avoir empêché de décrier son saint évangile, en y écrivant un fait si public qui n'eût pas été constant. Encore un coup, laissons là ces folles pensées. Tournons nos voix et nos cœurs aux saints Innocents. Enfants bienheureux, dont la vie a été immolée à conserver la vie de votre Sauveur! si vos mères avaient connu ce mystère, au lieu de cris et de pleurs on n'aurait entendu que bénédictions et que louanges. Nous donc à qui il est révélé, suivons de nos cris de joie cette bienheureuse troupe, jusque dans le sein d'Abraham. Allons la bénir, la glorifier, la célébrer jusque dans le ciel; saluons avec toute l'Église ces premières fleurs, et écoutons la voix innocente de ces bienheureuses prémices des martyrs. Pendant que nous les voyons comme se jouant de leurs palmes et de leurs couronnes, joignons-nous à cette troupe innocente par notre simplicité et l'innocence de notre vie; et soyons en malice de vrais enfants, pour honorer la sainte enfance de Jésus-Christ.

[1] *Macrob. Sat. l.* II, *cap.* 4. — [2] *Matth.* II, 17, 18. *Jerem.* XXXI, 15.

Ve ÉLÉVATION.

L'enfant revient de l'Égypte : il est appelé Nazaréen.

Hérode ne survécut guère aux enfants qu'il faisait tuer pour assurer sa vie et sa couronne. *L'ange apparut à Joseph* encore *en songe, et lui dit : Levez-vous, et retournez dans la terre d'Israël, parce que ceux qui cherchaient la vie de l'enfant sont morts. Il part ;* et comme il pensait *à s'établir dans la Judée, il apprit qu'Archélaüs, fils d'Hérode, y régnait à la place de son père : .... il fut averti en songe* de.... *s'établir dans Nazareth, pour accomplir ce qui avait été prédit par les prophètes : Il sera appelé Nazaréen*[1] (c'est-à-dire saint). Le mot de Nazaréen contenait un grand mystère, puisqu'il exprimait la sainteté du Sauveur. On l'appelait ordinairement Jésus Nazaréen, comme il paraît par le titre de sa croix[2]. Saint Pierre l'appelle encore dans sa prédication à Corneille, Jésus *de Nazareth*[3] : pour nous montrer qu'il était du dessein de Dieu, que le nom de Nazaréen, qui avait été donné à plusieurs en figure de Jésus-Christ, lui fût appliqué en témoignage de sa sainteté : et c'est une de ces prophéties que Dieu fait connaître par son Saint-Esprit aux évangélistes, pour marquer en Jésus-Christ le Saint des saints. Soyons saints, puisqu'il est saint. Soyons purs et séparés, puisqu'il est pur et séparé par sa naissance.

VIe ÉLÉVATION.

L'enfant Jésus, la terreur des rois.

Qu'avaient à craindre les rois de la terre de l'enfant Jésus? Ignoraient-ils qu'il était un roi dont le *royaume n'est pas de ce monde*[4]? Cependant Hérode le craint, le hait dès sa naissance : cette haine est héréditaire dans sa maison, et on y regarde Jésus comme l'ennemi de la famille royale. Ainsi s'est perpétuée de prince en prince la haine de l'Église naissante. Ainsi s'est élevée contre l'Église une double persécution : la première, sanglante comme celle d'Hérode; la seconde, plus sourde, comme celle d'Archélaüs, mais qui la tient néanmoins dans l'oppression et dans la crainte : et cette persécution, durant trois cents ans, ne s'est jamais ralentie.

Est-il possible que Jésus fût né, et son Église établie, pour donner de la jalousie et de la terreur aux rois? C'est que Dieu a condamné ces puissances si redoutables aux hommes, et en elles-mêmes si faibles, pour *trembler où il n'y a rien à craindre*[5]. Les maisons royales n'ont rien à craindre de ce nouveau roi, qui ne vient point changer l'ordre du monde et des empires. Ils craignent donc ce qu'ils ne doivent pas craindre; mais en même temps ils ne craignent pas ce qu'ils doivent craindre de Jésus,

[1] *Matth.* II, 19, 20, 21, 22, 23. — [2] *Joan.* XIX, 19. — [3] *Act.* X. — [4] *Joan.* XVIII, 36. — [5] *Ps.* XIII, 5.

qui est qu'il les jugera selon sa rigueur, dans la vie future : c'est ce qu'Hérode, ni Archélaüs, ni les autres rois, n'ont pas voulu craindre.

Tremblez donc, faibles puissances, pour votre vie, pour votre couronne, pour votre maison : tremblez, et persécutez ceux qui ne veulent à cet égard vous faire aucun mal. Tremblez, fier et cruel Hérode. Pour conserver une vie qui s'écoule, immolez les innocents. Pour affermir le sceptre dans votre maison, qu'on verra bientôt périr, munissez-vous contre le Sauveur : tenez ce divin enfant et toute sa sainte famille dans l'oppression. Hélas! que vous êtes faible, et que vous trouvez dans d'imaginaires terreurs un véritable supplice!

Et vous, Jésus, revenez d'Égypte dans la Judée : vous y naîtrez : vous en sortirez pour aller recueillir comme en Égypte la gentilité dispersée : à la fin vous reviendrez en Judée, pour y rappeler à votre Évangile les restes bénis des Juifs à la fin des siècles[1].

XX[e] SEMAINE.

LA VIE CACHÉE DE JÉSUS, JUSQU'A SON BAPTÊME.

PREMIÈRE ÉLEVATION.

L'accroissement de l'enfant, sa sagesse et sa grâce.

L'enfant croissait et se fortifiait, rempli de sagesse, et la grâce de Dieu était en lui[2]. Il y en a qui voudraient que tout se fît en Jésus-Christ par des coups extraordinaires et miraculeux. Mais par là Dieu aurait détruit son propre ouvrage; et, comme dit saint Augustin : *S'il faisait tout par miracle, il effacerait ce qu'il a fait par miséricorde : Dum omnia mirabiliter facit, deleret quod misericorditer fecit.* Ainsi il fallait que, comme les autres enfants, il sentît le progrès de l'âge. La sagesse même dont il était plein se déclarait par degrés, comme l'évangéliste nous le dira bientôt. Cependant, dès le berceau et dès le sein de sa mère, il était rempli de sagesse. Sa sainte âme, dès sa conception unie à la sagesse éternelle en unité de personne, en était intimement dirigée, et en reçut d'abord un don de sagesse éminent au-dessus de tout, comme étant l'âme du Verbe divin, une âme qu'il s'était rendue propre : en sorte que, selon l'humanité même, « tous les trésors de sagesse et de science « étaient cachés en lui[3]. » Ils y étaient donc, mais cachés, pour se déclarer dans leur temps. « Et la « grâce de Dieu était en lui. » Qui en doute, puisqu'il était si étroitement uni à la source de la sainteté et de la grâce? Mais le saint évangéliste veut dire, qu'à mesure que l'Enfant croissait, et commençait à agir par lui-même, il reluisait dans tout son extérieur je ne sais quoi qui faisait rentrer en soi-même, et qui attirait les âmes à Dieu; tant tout était simple, mesuré, réglé dans ses actions et dans ses paroles!

Aimable Enfant! heureux ceux qui vous ont vu hors de vos langes développer vos bras, étendre vos petites mains, caresser votre sainte Mère et le saint vieillard qui vous avait adopté, ou à qui plutôt vous vous étiez donné pour Fils; faire, soutenu de lui, vos premiers pas; dénouer votre langue, et bégayer les louanges de Dieu votre Père! Je vous adore, cher enfant, dans tous les progrès de votre âge, soit que vous suciez la mamelle, soit que par vos cris enfantins vous appeliez celle qui vous nourrissait; soit que vous vous reposiez sur son sein et entre ses bras. J'adore votre silence; mais commencez, il est temps, à faire entendre votre voix. Qui me donnera la grâce de recueillir votre première parole? Tout était en vous plein de grâce; et n'eussiez-vous fait que demander votre nourriture, j'adore les nécessités où vous vous mettez pour nous. La grâce de Dieu est en vous; et je la veux ramasser de toutes vos actions. Encore un coup, faites-moi enfant en simplicité et en innocence!

II[e] ÉLÉVATION.

Jésus suit ses parents à Jérusalem, et célèbre la Pâque.

Jésus-Christ en venant au monde, sans se mettre en peine de naître dans une maison opulente, ni de se choisir des parents illustres par leurs richesses ou par leur savoir, se contente de leur piété. Réjouissons-nous à son exemple, non point de l'éclat de notre famille, mais qu'elle ait été pleine d'édification et de bons exemples, et enfin une vraie école de religion, où l'on apprît à servir Dieu, et à vivre dans sa crainte.

Joseph et Marie, selon le précepte de la loi, ne manquaient pas tous les ans d'*aller célébrer la Pâque dans le temple de Jérusalem*[1]. Ils y menaient leur cher Fils, qui se laissait avertir de cette sainte observance, et peut-être instruire du mystère de cette fête. Il y était avant que d'y être : il en faisait le fond, puisqu'il était le vrai Agneau qui devait être immolé et mangé en mémoire de notre passage à la vie future. Mais Jésus, toujours soumis à ses parents mortels durant son enfance, fit connaître un jour que sa soumission ne venait pas de l'infirmité et de l'incapacité d'un âge ignorant, mais d'un ordre plus profond.

Il choisit, pour accomplir ce mystère, l'âge de douze ans, où l'on commence à être capable de raisonnement et de réflexions plus solides, afin de ne point paraître vouloir forcer la nature, mais plutôt en suivre le cours et les progrès.

III[e] ÉLÉVATION.

Le saint enfant échappe à saint Joseph et à la sainte Vierge.

Jésus a divers moyens de nous échapper. L'un est quand il retire sa grâce dans le fond; ce qu'il

[1] *Is.* X, 22. XI, 6. *Rom.* IX, 27, XI, 5. — [2] *Luc.* II, 40. — [3] *Coloss.* II, 1.

[1] *Luc.* II, 41.

ne fait jamais que par punition, et pour quelque péché précédent : l'autre, quand il retire non pas le fond de la grâce, mais quelques grâces singulières, ou qu'il en retire le sentiment, pour nous exercer et accroître en nous ses faveurs, par le soin que nous prendrons à le rechercher.

La soustraction de Jésus qui échappe à sa sainte mère et à saint Joseph, n'est pas une punition, mais un exercice. On ne lit point qu'ils soient accusés de l'avoir perdu par négligence, ou par quelque faute; c'est donc une humiliation et un exercice.

Jésus s'échappe quand il lui plaît; son *esprit* va et vient : et *l'on ne sait ni d'où il vient ni où il va*[1]. *Il passe*, quand il lui plaît, *au milieu de ceux qui le cherchent*[2] sans qu'ils l'aperçoivent. Apparemment il n'eut pas besoin de se servir de cette puissance pour échapper à Marie et à Joseph. Quoi qu'il en soit, le saint Enfant disparut : et les voilà premièrement dans l'inquiétude, et ensuite dans la douleur; parce qu'*ils ne le trouvèrent pas parmi leurs parents et leurs amis, avec lesquels ils le crurent*[3]. Combien de fois, s'il est permis de conjecturer, combien de fois le saint vieillard se reprocha-t-il à lui-même le peu de soin qu'il avait eu du dépôt céleste! Qui ne s'affligerait avec lui, et avec la plus tendre mère, comme la meilleure épouse qui fût jamais?

Les charmes du saint Enfant étaient merveilleux : il est à croire que tout le monde le voulait avoir; et ni Marie ni Joseph n'eurent peine à croire qu'il fût dans quelque troupe des voyageurs : car les gens de même contrée allant à Jérusalem dans les jours de fête, faisaient des troupes pour aller de compagnie. Ainsi Jésus échappa facilement : *et ses parents marchèrent un jour* sans s'apercevoir de leur perte.

Retournez à Jérusalem : ce n'est point dans la parenté ni parmi les hommes qu'on doit retrouver Jésus-Christ, c'est dans la sainte cité; c'est dans le temple qu'on le trouvera occupé des affaires de son Père. En effet, *après trois jours* de recherche laborieuse, quand il eut été assez pleuré, assez recherché, le saint Enfant se laissa enfin *trouver dans le temple*[4].

IVe ÉLÉVATION.

Jésus trouvé dans le temple parmi les docteurs, et ce qu'il y faisait.

Il était *assis au milieu des docteurs : il les écoutait, et il les interrogeait; et tous ceux qui l'écoutaient étaient étonnés de sa prudence et de ses réponses*[5]. Le voilà donc d'un côté assis avec les docteurs, comme étant docteur lui-même, et né pour les enseigner; et de l'autre, nous ne voyons pas qu'il y fasse comme dans la suite des leçons expresses. Il écoutait, il interrogeait ceux qui étaient reconnus pour maîtres en Israël, non pas juridiquement, pour ainsi parler, ni de cette manière authentique dont il usa lorsqu'il disait : « De qui est « cette image et cette inscription[1]? ou, De qui « était le baptême de Jean[2]? ou : Si David est le « père du Christ, comment l'appelle-t-il son Sei« gneur[3]? » Ce n'était point en cette manière qu'il interrogeait; mais, si je l'ose dire, c'était en enfant, et comme s'il eût voulu être instruit. C'est pour cela qu'il est dit qu'il écoutait, et répondait à son tour aux docteurs qui l'interrogeaient; « et on admi« rait ses réponses, » comme d'un enfant modeste, doux et bien instruit; en y ressentant pourtant, comme il était juste, quelque chose de supérieur, en sorte qu'on lui laissait prendre sa place parmi les maîtres.

Admirons comme Jésus par une sage économie sait ménager toutes choses ; et comme il laisse éclater quelque chose de ce qu'il était, sans vouloir perdre entièrement le caractère de l'enfance. Allez au temple, enfants chrétiens; allez consulter les docteurs; interrogez-les; répondez-leur; reconnaissez dans ce mystère le commencement du catéchisme et de l'école chrétienne. Et vous, parents chrétiens, pendant que l'Enfant Jésus ne dédaigne pas d'interroger, de répondre et d'écouter, comment pouvez-vous soustraire vos enfants au catéchisme et à l'instruction pastorale!

Admirons aussi avec tous les autres la prudence de Jésus; une prudence non-seulement au-dessus de son âge, mais encore tout à fait au-dessus de l'homme, au-dessus de la chair et du sang; une prudence de l'esprit. Nous pourrions ici regretter quelques-unes de ces réponses de Jésus, qui firent admirer sa prudence : mais en voici une qui nous fera assez connaître la nature et la hauteur de toutes les autres

Ve ÉLÉVATION.

Plainte des parents de Jésus, et sa réponse.

Ses parents *furent étonnés de le trouver parmi les docteurs*[4], dont il faisait l'admiration. Ce qui marque qu'ils ne voyaient rien en lui d'extraordinaire dans le commun de la vie; car tout était comme enveloppé sous le voile de l'enfance; et Marie, qui était la première à sentir la perte d'un si cher fils, fut aussi la première à se plaindre de son absence. Et, « Mon fils, » dit-elle[5], « pourquoi nous « avez-nous fait ce traitement? Votre père et moi « affligés vous cherchions. « Remarquez : « votre père « et moi » : elle l'appelle son père, car il l'était, comme on a vu, à sa manière : père, non-seulement par l'adoption du saint Enfant; mais encore vraiment père par le sentiment, par le soin, par la *douleur* : ce qui fait dire à Marie, *votre père et moi affligés* : pareils dans l'affliction; puisque, sans avoir part dans votre naissance, il n'en partage pas moins avec moi la joie de vous posséder et la douleur de vous perdre. Cependant, femme obéissante et respectueuse, elle nomme Joseph le premier : *votre père et moi*, et

[1] *Joan*. III, 8. — [2] *Luc*. IV, 30. — [3] *Luc*. II, 43, 44. — [4] *Ibid*. 44, 45, 46. — [5] *Ibid*. 46, 47.

[1] *Matth*. XXII, 20. — [2] *Ibid*. XXI, 25. — [3] *Ibid*. XXII, 42, 43. — [4] *Luc*. II, 48. — [5] *Ibid*. 48.

lui fait le même honneur que s'il était père comme les autres. O Jésus! que tout est réglé dans votre famille! Comme chacun, sans avoir égard à sa dignité, y fait ce que demande l'édification et le bon exemple! Bénie famille, c'est la sagesse éternelle qui vous règle.

« Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous « pas qu'il faut que je sois occupé de ce qui regarde « mon Père [1]? » Voici donc cette réponse sublime de l'Enfant que nous avions à considérer : mais elle mérite bien une attention distincte et particulière.

VI[e] ÉLÉVATION.

Réflexions sur la réponse du Sauveur.

« Pourquoi me cherchiez-vous! » Et quoi? ne vouliez-vous pas qu'ils vous cherchassent? Et pourquoi vous retiriez-vous, sinon pour vous faire chercher? Est-ce peut-être qu'ils vous cherchaient, du moins Joseph, avec un empressement trop humain? Ne jugeons pas; mais concevons que Jésus parle pour notre instruction. Et en effet, il veut exclure ce qu'il y peut avoir de trop empressé dans la recherche qu'on fait de lui. Qui ne sait que ses apôtres, quand il les quitta, étaient attachés à sa personne d'une manière qui n'était pas autant épurée qu'il le souhaitait? Ames saintes et spirituelles, quand il vous échappe, quand il retire ses suavités, modérez un empressement souvent trop sensible : quelquefois il veut revenir tout seul; et s'il le faut chercher, ce doit être doucement, et sans des mouvements inquiets.

« Ne saviez-vous pas que je dois être occupé des « affaires de mon Père? » Est-ce qu'il désavoue Marie, qui avait appelé Joseph son père? Non sans doute; mais il leur rappelle le doux souvenir de son vrai Père qui est Dieu, dont la volonté, qui est l'affaire dont il leur veut parler, doit faire son occupation. Croyons donc, avec une ferme foi, que Dieu est le Père de Jésus-Christ, et que sa volonté seule est sa règle en toutes choses; soit qu'il se montre, soit qu'il se cache, soit qu'il s'absente ou qu'il revienne, qu'il nous échappe, ou qu'il nous console par un retour qui nous comble de joie.

La volonté de son Père était qu'il donnât alors un essai de la sagesse dont il était plein et qu'il venait déclarer, et tout ensemble de la supériorité avec laquelle il devait regarder ses parents mortels sans suivre la chair et le sang; leur maître de droit, soumis à eux par dispensation.

VII[e] ÉLÉVATION.

La réponse de Jésus n'est pas entendue.

« Et ils ne conçurent pas ce qu'il leur disait [2]. » Ne raffinons point mal à propos sur le texte de l'Évangile. On dit non-seulement de Joseph, mais encore de Marie même, qu'ils ne conçurent pas ce que voulait dire Jésus. Marie concevait sans doute ce qu'il disait de Dieu son Père, puisque l'ange lui en avait appris le mystère; ce qu'elle ne conçut pas aussi profondément qu'il le méritait, c'était ces affaires de son Père dont il fallait qu'il fût occupé. Apprenons que ce n'est pas dans la science, mais dans la soumission, que consiste la perfection. Pour nous empêcher d'en douter, Marie même nous est représentée comme ignorant le mystère dont lui parlait ce cher Fils. Elle ne fut point curieuse; elle demeura soumise : c'est ce qui vaut mieux que la science. Laissons Jésus-Christ agir en Dieu, faire et dire des choses hautes et impénétrables : regardons-les comme fit Marie avec un saint étonnement, conservons-les dans notre cœur pour les méditer, et les tourner de tous côtés en nous-mêmes, et les entendre quand Dieu le voudra, autant qu'il voudra.

Jésus préparait la voie dans l'esprit des Juifs à la sagesse dont il devait être le docteur : il posait de loin les fondements de ce qu'il devait prêcher, et accoutumait le monde à lui entendre dire qu'il avait un Père dont les ordres le réglaient, et dont les affaires étaient son emploi. Quelles étaient en particulier ces affaires, il ne le dit pas, et il nous le faut ignorer jusqu'à ce qu'il nous le révèle, selon la dispensation dont il use dans la distribution des vérités éternelles, et des secrets du ciel. Plongeons-nous humblement dans notre ignorance; reposons-nous-y, et faisons-en un rempart à l'humilité. O Jésus, je lirai votre Écriture; j'écouterai vos paroles, aussi content de ce qui me sera caché que de ce que vous voudrez que j'y entende. Tournons tout à la pratique; et ne recherchons l'intelligence, qu'autant qu'il le faut pour pratiquer et agir. *Crains Dieu, et observe ses commandements : c'est là tout l'homme* [1]. *Celui qui fera la volonté de celui qui m'a envoyé, connaîtra si ma doctrine vient de Dieu* [2].

VIII[e] ÉLÉVATION.

Retour de Jésus à Nazareth : son obéissance et sa vie cachée, avec ses parents.

Et il partit avec eux, et alla à Nazareth [3]. Ne perdons rien de la sainte lecture; le mot de l'évangéliste est, qu'*il descendit avec eux à Nazareth*. Après s'être un peu échappé pour faire l'ouvrage et le service de son Père, il rentre dans sa conduite ordinaire, dans celle de ses parents, dans l'obéissance. C'est peut-être mystiquement ce qu'il appelle *descendre;* mais, quoi qu'il en soit, il est vrai que, remis entre leurs mains jusqu'à son baptême, c'est-à-dire jusqu'à l'âge d'environ trente ans, il ne fit plus autre chose que leur obéir.

Je suis saisi d'étonnement à cette parole : est-ce là donc tout l'emploi d'un Jésus-Christ, du Fils de Dieu? Tout son emploi, tout son exercice est d'obéir à deux de ses créatures. Et en quoi leur obéir? dans les plus bas exercices, dans la pratique d'un art mécanique! Où sont ceux qui se plaignent, qui murmurent, lorsque leurs emplois ne répondent pas à leur capacité; disons mieux, à leur

[1] *Luc.* II, 49. — [2] *Ibid.* 50.

[1] *Eccl.* XII, 23. — [2] *Joan.* VII, 17. — [3] *Luc.* II, 51.

orgueil? qu'ils viennent dans la maison de Joseph et de Marie, et qu'ils y voient travailler Jésus-Christ. Nous ne lisons point que ses parents aient jamais eu de domestiques, semblables aux pauvres gens dont les enfants sont les serviteurs. Jésus a dit de lui-même, qu'*il était venu pour servir* [1]. Les anges furent obligés, pour ainsi dire, à le venir servir eux-mêmes dans le désert [2]; et l'on ne voit nulle part qu'il eût de serviteurs à sa suite. Ce qui est certain, c'est qu'il travaillait lui-même à la boutique de son père [3]. Le dirai-je! il y a beaucoup d'apparence qu'il perdit Joseph avant le temps de son ministère. A sa Passion il laisse sa mère en garde à son disciple bien-aimé, qui la reçut dans sa maison [4]; ce qu'il n'aurait pas fait, si Joseph son chaste époux eût été en vie. Dès le commencement de son ministère, on voit Marie conviée avec Jésus aux noces de Cana [5] : on ne parle point de Joseph. Un peu après on le voit aller à Capharnaüm, lui, sa mère, ses frères et ses disciples [6] : Joseph ne paraît pas dans un dénombrement si exact. Marie paraît souvent ailleurs; mais depuis ce qui est écrit de son éducation sous saint Joseph, on n'entend plus parler de ce saint homme. Et c'est pourquoi au commencement du ministère de Jésus-Christ, lorsqu'il vint prêcher dans sa patrie, on disait : *N'est-ce pas là ce charpentier, fils de Marie* [7] ? comme celui, n'en rougissons pas, qu'on avait vu, pour ainsi parler, tenir la boutique, soutenir par son travail une mère veuve, et entretenir le petit commerce d'un métier qui les faisait subsister tous deux. *Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie? N'avons-nous pas parmi nous ses frères Jacques et Joseph, et Simon et Jude, et ses sœurs* [8] ? On ne parle point de son père; apparemment donc qu'il l'avait perdu : Jésus-Christ l'avait servi dans sa dernière maladie. Heureux père, à qui un tel fils a fermé les yeux ! Vraiment il est mort entre les bras et comme dans le baiser du Seigneur. Jésus resta à sa mère pour la consoler, pour la servir : ce fut là tout son exercice.

O Dieu! je suis saisi encore un coup. Orgueil, viens crever à ce spectacle : Jésus, fils d'un charpentier, charpentier lui-même, connu par cet exercice, sans qu'on parle d'aucun autre emploi, ni d'aucune autre action! On se souvenait dans son Église naissante des charrues qu'il avait faites; et la tradition s'en est conservée dans les plus anciens auteurs. Que ceux qui vivent d'un art mécanique se consolent et se réjouissent : Jésus-Christ est de leur corps : qu'ils apprennent en travaillant à louer Dieu, à chanter des psaumes et des saints cantiques : Dieu bénira leur travail, et ils seront devant lui comme d'autres Jésus-Christs.

Il y en a eu qui ont eu honte pour le Sauveur, de le voir dans cet exercice : et dès son enfance ils le font se jouer avec des miracles. Que ne dit-on point des merveilles qu'il fit en Égypte? Mais tout cela n'est écrit que dans des livres apocryphes. L'Évangile renferme durant trente ans toute la vie de Jésus-Christ dans ces paroles : *Il leur était soumis* [1] : et encore : *C'est ici ce charpentier, fils de Marie*. Il y a dans l'obscurité de saint Jean-Baptiste quelque chose de plus grand en apparence : il ne parut point parmi les hommes; et, *le désert fut sa demeure* [2]. Mais Jésus dans une vie si vulgaire, connu à la vérité, mais par un vil exercice, pouvait-il mieux cacher ce qu'il était? Que dirons-nous, que ferons-nous pour le louer? Il n'y a, en vérité, qu'à demeurer dans l'admiration et dans le silence.

[1] *Matth.* XX, 28. — [2] *Ibid.* IV, 11. — [3] *Ibid.* XIII, 55. *Marc.* VI. 3. — [4] *Joan.* XIX, 26, 27. — [5] *Joan.* II, 1. — [6] *Ibid.* — [7] *Marc.* VI, 3. — [8] *Matth.* XIII, 55, 57.

IXe ÉLÉVATION.

La vie de Marie.

Ceux qui s'ennuient pour Jésus-Christ, et rougissent de lui faire passer sa vie dans une si étrange obscurité, s'ennuient aussi pour la sainte Vierge, et voudraient lui attribuer de continuels miracles. Mais écoutons l'Évangile : *Marie conservait toutes ces choses en son cœur* [3]. L'emploi de Jésus était de s'occuper de son métier : et l'emploi de Marie, de méditer nuit et jour le secret de Dieu.

Mais quand elle eut perdu son fils, changea-t-elle d'occupation? Où la voit-on paraître dans les Actes, ou dans la tradition de l'Église? On la nomme parmi ceux qui entrèrent dans le cénacle, et qui reçurent le Saint-Esprit [4] : et c'est tout ce qu'on en rapporte. N'est-ce pas un assez digne emploi, que celui de conserver dans son cœur tout ce qu'elle avait vu de ce cher Fils ? Et si les mystères de son enfance lui furent un si doux entretien, combien trouva-t-elle à s'occuper de tout le reste de sa vie! Marie méditait Jésus : Marie, avec saint Jean qui est la figure de la vie contemplative, demeurait en perpétuelle contemplation, se fondant, se liquéfiant, pour ainsi parler, en amour et en désir. Que lit l'Église au jour de son assomption glorieuse? L'évangile de Marie, sœur de Lazare, assise aux pieds du Sauveur, et écoutant sa parole [5]. Depuis l'absence du Sauveur, l'Église ne trouve plus rien pour Marie mère de Dieu dans le trésor de ses Écritures, et elle emprunte pour ainsi dire, d'une autre Marie, l'évangile de la divine contemplation. Que dirons-nous donc à ceux qui inventent tant de belles choses pour la sainte Vierge? Que dirons-nous? si ce n'est que l'humble et parfaite contemplation ne leur suffit pas. Mais si elle a suffi à Marie, à Jésus même durant trente ans, n'est-ce pas assez à la sainte Vierge de continuer cet exercice? Le silence de l'Écriture sur cette divine mère, est plus grand et plus éloquent que tous les discours. O homme! trop actif et inquiet par ta propre activité, apprends à te contenter, en te souvenant de Jésus, en l'écoutant au dedans, et en repassant ses paroles.

[1] *Luc.* II, 51. — [2] *Ibid.* I, 80. — [3] *Ibid.* II, 51. — [4] *Act.* I, 13, 14; II, 1, 2. — [5] *Luc.* X, 39, 41.

Xe ÉLÉVATION.

Comment nous devons imiter Jésus et Marie dans leur vie obscure.

Voici donc quel est mon partage : *Marie conservait ces choses dans son cœur* [1]. *Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ôtée.* Et : *Il n'y a qu'une seule chose qui soit nécessaire* [2]. Orgueil humain, de quoi te plains-tu avec tes inquiétudes? de n'être de rien dans le monde? Quel personnage y faisait Jésus? quelle figure y faisait Marie? C'était la merveille du monde, le spectacle de Dieu et des anges : et que faisaient-il? De quoi étaient-ils? Quel nom avaient-ils sur la terre? Et tu veux avoir un nom et une action qui éclate! Tu ne connais pas Marie, ni Jésus. Je veux un emploi pour faire connaître mes talents, qu'il ne faut pas enfouir. Je l'avoue; quand Jésus t'emploie et te donne de ces utiles talents, dont il te déclare qu'il te redemande compte. Mais ce talent enfoui avec Jésus-Christ, et caché en lui, n'est-t-il pas assez beau à ses yeux? Va, tu es un homme rempli de vanité, et tu cherches dans ton action, que tu crois pieuse et utile, une pâture à ton amour-propre.

Je sèche, je n'ai rien à faire; ou mes emplois trop bas me déplaisent : je m'en veux tirer, et en tirer ma famille. Et Marie et Jésus songent-ils à s'élever? Regarde ce divin charpentier avec la scie, avec le rabot, durcissant ses tendres mains dans le maniement d'instruments si grossiers et si rudes. Ce n'est point un docte pinceau qu'il manie : il aime mieux l'exercice d'un métier plus humble et plus nécessaire à la vie : ce n'est point une docte plume qu'il exerce par de beaux écrits : il s'occupe, il gagne sa vie : il accomplit, il loue, il bénit la volonté de Dieu dans son humiliation.

Et qu'a-t-il fait au seul moment où il s'échappa d'entre les mains de ses parents pour les affaires de son Père céleste? Quelle œuvre fit-il alors? si ce n'est l'œuvre du salut des hommes. Et tu dis : Je n'ai rien à faire, quand l'ouvrage du salut des hommes est en partie entre tes mains : n'y a-t-il point d'ennemis à réconcilier, de différends à pacifier, de querelles à finir, où le Sauveur dit : *Vous aurez sauvé votre frère* [3]? N'y a-t-il point de misérable qu'il faille empêcher de se livrer au murmure, au blasphème, au désespoir? Et quand tout cela te serait ôté, n'as-tu pas l'affaire de ton salut, qui est pour chacun de nous la véritable œuvre de Dieu? Va au temple : échappe-toi, s'il le faut, à ton père et à ta mère : renonce à la chair et au sang, et dis avec Jésus : *Ne faut-il pas que* nous *travaillions à l'œuvre que Dieu* notre *Père* nous *a confiée* [4]? Tremblons, humilions-nous de ne trouver rien dans nos emplois qui soit digne de nous occuper.

XIe ÉLÉVATION.

L'avancement de Jésus est le modèle du nôtre.

Peut-on dire d'un Jésus, du Fils de Dieu, d'un homme-Dieu, à qui la sagesse même était unie en personne, qu'*il croissait en sagesse et en grâce, comme en âge, devant Dieu et devant les hommes* [1]? N'avons-nous pas vu, qu'en entrant au monde, il se dévoua lui-même à Dieu pour accomplir sa volonté, en prenant la place des sacrifices de toutes les sortes [2]? N'est-il pas appelé dès sa naissance, *le Sage, le conseil, l'auteur de la paix* [3]? N'avait-il pas la sagesse dès le ventre de sa mère? Et n'est-ce pas en vue de cette sagesse accomplie que le prophète avait prédit comme une merveille, qu'*une femme environnerait un homme* [4] : *Virum :* enfermerait dans ses flancs un homme fait? Entendons donc que la sagesse et la grâce qui étaient en lui dans sa plénitude, par une sage dispensation, se déclaraient avec le temps et de plus en plus, par des œuvres et par des paroles plus excellentes devant Dieu et devant les hommes.

Parlons donc, non par impatience, ni par faiblesse, ni par vanité, et pour nous faire paraître; mais quand Dieu le veut : car Jésus dans son berceau n'a parlé ni aux bergers, ni aux mages qui étaient venus de si loin pour le voir. La sagesse humaine apprend beaucoup, si elle apprend à se taire. Aimons donc à demeurer dans le silence, quand Jésus est encore enfant en nous. Car s'il s'y formait tout d'un coup en son entier, son apôtre n'aurait pas dit : *Mes petits enfants, que j'enfante encore jusqu'à ce que Jésus-Christ soit formé en vous* [5]. Jusqu'à ce qu'il y soit formé, fortifions-nous avec Jésus : allons au temple interroger les docteurs : supprimons une sagesse encore trop enfantine : apprenons de Jésus, la sagesse même, que c'est souvent la sagesse qui fait cacher la sagesse.

Mais quel docteur pouvons-nous interroger, sinon Jésus, la sagesse même? En toutes choses, en toute affaire, en toute action, consultons la sagesse de Jésus, la lumière de sa vérité, la doctrine de son Évangile.

Le plaisir me trompe, et me fait croire innocent ce qui m'agrée : nous croyons en être quittes pour dire, avec Ève trop ignorante : *Le serpent m'a déçu* [6]. Mais si nous consultons la sagesse et la raison éternelles, nous verrons qu'elles maudissent ce serpent qui se glisse sous les fleurs, et nous en fait connaître le poison. Les grands du monde nous flattent par leurs vaines et artificieuses paroles : vous croyez être quelque chose; et, tout rempli de leur faveur, votre cœur s'enfle : ouvrez les yeux : consultez Jésus, qui vous fera regarder et ouvrir vos mains vides. Où est cette imaginaire grandeur, et cette enflure d'un cœur aveuglé? C'est Jésus qui vous répond : écoutez-le avec ces docteurs, et admirez ses réponses.

Vous vous mêlez dans les grandes choses; vous croyez que tout le monde vous admire, et vous pensez devenir l'oracle de l'Église : consultez Jésus et la sagesse éternelle : examinez-vous sur ces grandes œuvres que vous aimez comme éclatantes, plutôt

[1] *Luc.* II, 51. — [2] *Ibid.* X, 39, 42. — [3] *Matth.* XVIII, 15. — [4] *Joan.* IX, 4.

[1] *Luc.* II, 52. — [2] *Hebr.* X, 5, 6, 7. — [3] *Is.* IX, 6. — [4] *Jerem.* XXXI, 22. — [5] *Gal.* IV, 19. — [6] *Gen.* III, 13.

que comme solides et utiles : vous travaillez peut-être pour votre ambition, sous prétexte de travailler pour la vérité. Eh bien donc, je quitterai tout, et j'irai me cacher dans le désert. Arrêtez-vous, consultez Jésus : la vanité mène quelquefois au désert aussi bien que la vérité : on aime mieux mépriser le monde, que de n'y pas être comme on veut, et au gré de son orgueil. Que ferai-je donc? Faites taire toutes vos pensées : consultez Jésus : écoutez la voix qui éclate sur la montagne : « Celui-ci est mon Fils « bien aimé : écoutez-le; » et : « Ils ne trouvèrent que « Jésus seul[1]. » Quand Jésus reste seul, et que, renonçant à vous-même, vous n'écoutez que sa voix, c'est lui qui répond ; et sa réponse vous édifie.

XIIe ÉLÉVATION.

Recueil des mystères de l'enfance de Jésus

En ramassant dans son esprit avec Marie ce qu'on vient de voir de l'enfance de Jésus-Christ, on y voit les profondeurs d'une sagesse cachée, et d'autant plus admirable que, renfermée en elle-même, elle n'éclate en Jésus-Christ par aucun endroit. Il se déclare avec mesure : il suit les progrès de l'âge : il paraît comme un autre enfant. S'il a fallu une fois marquer ce qu'il était, ce n'est que pour un moment : un intervalle de trois jours n'est pas une interruption de l'obscurité de Jésus : au contraire, une si courte illumination ne fait que mieux marquer le dessein précis de se cacher.

Si Jésus s'abaisse lui-même en se plongeant dans l'humilité d'un art mécanique; en même temps il relève le travail des hommes, et change en remède l'ancienne malédiction de manger son pain dans la sueur de son corps. Pendant que Jésus en se soumettant à cette loi prend le personnage de pécheur, il montre aux pécheurs à se sanctifier par cette voie.

Pendant que la sagesse divine prend un si grand soin de se cacher, toutes les conditions, tous les âges, et enfin toute la nature se réunit pour publier ses louanges. Une étoile paraît au ciel : les anges y font retentir leur musique : les mages apportent au saint Enfant la dépouille de l'Orient, et tous les trésors de la nature; ce qu'elle a de plus riche dans l'or, ce qu'elle a de plus doux dans les parfums. Les sages du monde et les riches viennent l'adorer en leur personne, les simples et les ignorants en celle des bergers. Un prêtre aussi vénérable par sa vertu que par sa dignité prévient la lumière qui s'allait lever, et le reconnaît sous le nom de l'Orient : sa femme se joint à une mère vierge pour le célébrer : un enfant le sent dans le sein de sa mère : d'autres enfants depuis l'âge de deux ans lui sont immolés, et ces victimes innocentes vont prévenir la troupe de ses martyrs. Si une vierge, si une femme l'ont honoré, une veuve prophétise avec elles, et une vieillesse consumée dans le service de Dieu veut s'exhaler : Siméon, à qui l'Évangile ne donne point de caractère que celui d'un commun fidèle qui attend l'espérance d'Israël, se joint aux sacrificateurs et aux docteurs de la loi, pour reconnaître Jésus-Christ dans son saint temple : il prophétise les contradictions qui commencent à paraître. La manière d'honorer ces vérités nous est montrée dans une profonde considération qui nous les fait repasser en silence dans notre cœur. Que désirons-nous davantage? et qu'attendons-nous pour célébrer les mystères de la sainte enfance et de la vie obscure du Sauveur?

[1] *Luc.* IX, 35, 36.

XXIe SEMAINE.

LA PRÉDICATION DE SAINT JEAN-BAPTISTE.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

La parole de Dieu lui est adressée.

Verrons-nous donc bientôt paraître Jésus? Nous le cachera-t-on encore long-temps? Qu'il vienne : qu'il illumine le monde. Non : vous n'êtes pas encore assez préparé : sa lumière vous éblouirait : il faut voir auparavant saint Jean-Baptiste.

L'an quinze de l'empire de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de Judée, Hérode étant tétrarque de la Galilée, Philippe son frère l'étant de l'Iturée et du pays des Trachonites, et Lysanias de la contrée d'Abilas, sous le pontificat d'Anne et de Caïphe, la parole de Dieu fut adressée à Jean fils de Zacharie dans le désert[1]. Elle lui est adressée comme aux anciens prophètes : l'esprit de prophétie se renouvelle et se fait entendre parmi les Juifs après cinq cents ans de silence; et les dates sont bien marquées selon le style de l'Écriture.

Il n'était pas nécessaire que Jean fît des miracles pour autoriser sa mission et sa prophétie. Les autres prophètes n'en avaient pas toujours fait : la conformité avec l'Écriture et la convenance des choses justifiaient leur envoi. La vie de saint Jean était un prodige perpétuel. Il était né sacrificateur, et sa mission tenait de l'ordinaire : on se souvenait des merveilles de sa conception et de sa naissance. Né comme Samson d'une mère stérile, comme lui il était Nazaréen, c'est-à-dire consacré à Dieu dès qu'il vint au monde[2] : tout ce qui naissait de la vigne, ou qui peut enivrer, lui était interdit : sa retraite dans le désert était miraculeuse, et son abstinence étonnante : en se nourrissant de sauterelles il prenait une nourriture vile, désagréable et légère, mais expressément rangée parmi les viandes permises par Moïse dans le Lévitique, où « les animaux « qui avaient de longues cuisses, comme tout le genre « des sauterelles, quoiqu'ils marchassent à quatre « pieds, étaient séparés des volatiles impurs[3], » qui n'avaient pas cette distinction. Ainsi il vivait en tout selon les règles de la loi : il prouvait son envoi par les prophètes précédents : et surtout la sain-

[1] *Luc.* III, 1, 2. — [2] *Jud.* XIII, 2, 5. — [3] *Lev.* XI, 21, 22, 23.

teté de sa vie, le zèle et la vérité qui régnaient dans ses discours, l'autorisaient parmi le peuple, et le faisaient paraître un nouvel Élie.

C'était en effet sous cette figure qu'il avait été annoncé par le prophète Malachie[1] : et c'était un grand avantage au saint précurseur, non-seulement d'avoir eu un prophète qui le prédît si expressément, comme on a vu; mais encore d'être figuré dans le prophète le plus zélé et le plus autorisé qui fût jamais, c'est-à-dire par Élie, que son zèle fit transporter au ciel dans un chariot enflammé.

Isaïe même l'avait annoncé comme celui « dont la « voix préparait le chemin du Seigneur dans le dé-« sert[2]. » Et quand on l'en vit sortir tout d'un coup, après y avoir passé toute sa vie dès son enfance, pour annoncer la pénitence dont il portait l'habit, et dont il exerçait avec tant d'austérité toutes les pratiques, le peuple ne pouvait pas n'être point attentif à un si grand spectacle.

Allons donc écouter avec tous les Juifs ce nouveau prédicateur de la pénitence, si saint, si admirable, et si renommé par toute la contrée.

IIe ÉLÉVATION.

La prophétie d'Isaïe sur saint Jean-Baptiste, et comment il prépara la voie du Seigneur.

« Comme il est écrit dans le livre des paroles du « prophète Isaïe : La voix de celui qui crie dans le « désert, préparez les voies du Seigneur : rendez « droits ses sentiers : aplanissez le chemin : « toute vallée sera comblée, et toute montagne et « toute colline abaissée et aplanie : et toute chair « verra le salut qui vient de Dieu[3]. »

Deux moyens de préparer les voies au Christ nous sont montrés dans cet oracle d'Isaïe : l'un, qu'il devait « prêcher devant lui à tout le peuple d'Israël « le baptême de la pénitence[4], » pour préparer son avénement, ainsi que saint Paul le dit dans les Actes : et l'autre, qu'il devait « montrer au peuple « ce Sauveur, » comme il est encore porté dans le même sermon de l'apôtre.

Concevons donc ces deux caractères de saint Jean-Baptiste; laissons-nous préparer par le grand précurseur à l'avénement du Sauveur des âmes.

IIIe ÉLÉVATION.

Première préparation par les terreurs de la pénitence.

La prédication de la pénitence a deux parties : l'une, de relever les consciences humiliées et abattues : c'est ce qu'Isaïe appelle, « combler les « vallées : » l'autre; d'abattre les cœurs superbes : c'est ce que le même prophète appelle « abaisser les « montagnes et aplanir les collines. » Saint Jean fait l'un et l'autre, et pour commencer par le dernier, il abat les superbes, en disant aux pharisiens et aux saducéens : « Race de vipères, de qui ap-« prendrez-vous à fuir la vengeance qui doit venir? « Faites donc de dignes fruits de pénitence :.... car « la cognée est déjà à la racine des arbres[1]. » Il ne s'agit pas d'un ou de deux : c'est une vengeance publique et universelle : « Tout arbre qui ne porte point « de bon fruit sera coupé et jeté au feu[2]. » Toutes ces paroles sont autant de coups de tonnerre sur les cœurs rebelles. Et celles-ci où il parle de Jésus-Christ ne sont pas moins fortes : « Il a un van en sa main, « et il purgera son aire, et il recueillera le bon grain « dans son grenier, et il brûlera la paille d'un feu « qui ne s'éteint pas[3]. »

Tout cela est préparé par ces premières paroles : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est « proche[4]. » Le monde dans peu de temps verra paraître son juge : plus il apporte de miséricorde, plus ses jugements seront rigoureux. Abaissez-vous donc, orgueilleuses montagnes, qui semblez vouloir menacer le ciel, abaissez vos superbes têtes. « Ce n'est pas, » dit saint Chrysostôme[5], « aux feuil-« les ni aux branches, mais à la racine que la co-« gnée est attachée. » Il ne s'agit pas des biens du dehors, des honneurs et des richesses, qu'on peut appeler les feuilles et les ornements de l'arbre; ni de la santé ou de la vie corporelle que l'on peut comparer aux branches qui font partie de nous-mêmes : c'est à la racine, c'est à l'âme qu'on va frapper : il y va du tout; et le coup sera sans remède. Et ce ne sont pas seulement les plantes venimeuses et malfaisantes qu'on menace; c'est la paille, les serviteurs inutiles; ce sont les arbres infructueux que le feu brûlera toujours sans les consumer; et pour périr à jamais, il suffit de ne porter pas de fruit. Car c'est alors que vient la rigoureuse parole du sévère Père de famille, qui, visitant son jardin, prononce cette sentence contre le figuier stérile : « Car pour-« quoi occupe-t-il la terre? coupez-le et le mettez « dans le feu[6]. » Tremblez donc, pécheurs endurcis : tremblez, âmes superbes et impénitentes : craignez cette inévitable cognée qui est déjà mise à la racine. Si le serviteur tonne ainsi, que fera le maître quand il aura pris la parole? « Si ceux qui ont trans-« gressé la loi de Moïse, sont inévitablement punis, « quel traitement recevront ceux qui auront outra-« gé le Fils de Dieu, méprisé sa parole et foulé son « sang aux pieds[7]? » Où irons-nous donc, race de vipères, qui ne produisons que des fruits empoisonnés? Qui nous apprendra à éviter la colère du Tout-Puissant qui nous poursuit? Où nous cacherons-nous devant sa face? « Collines, couvrez-nous; « montagnes, tombez sur nos têtes[8]. »

IVe ÉLÉVATION.

La consolation suit les terreurs.

« Pour moi, je vous donne un baptême d'eau, « afin que vous fassiez pénitence : mais celui qui « vient après moi, est plus puissant que moi; et je « ne suis pas digne de lui porter ses souliers : c'est « lui qui vous baptisera dans le Saint-Esprit et dans « le feu[9]. » Si saint Jean nous inspire tant de

[1] *Mal.* III, 1. — [2] *Is.* XL, 3. *Marc.* I, 2, 3. — [3] *Marc* I, 2, 3. *Is* XL, 3, 4, 5. *Luc.* III, 4, 5. — [4] *Act.* XIII, 24, 25.

[1] *Matth.* III, 7, 8. — [2] *Ibid.* 10. — [3] *Ibid.* 12. — [4] *Matth.* III, 2. — [5] *Chrys. in Matth. Hom.* XI, n° 3. — [6] *Luc.* XIII, 7. — [7] *Heb.* X, 28, 29 — [8] *Luc.* XXIII, 30. — [9] *Matth.* III, 11.

terreur; s'il nous brûle par la frayeur du feu éternel et de l'implacable colère de Dieu, un baptême lui est donné pour nous rafraîchir. Allons donc avec tout Jérusalem et avec toute la Judée, et avec tout le pays que le Jourdain arrose; allons écouter le prédicateur de la pénitence, et recevons son baptême pour nous y consacrer. Car ce n'est pas ici un de ces faibles prédicateurs qui prêchent la pénitence dans la mollesse : celui-ci la prêche dans le cilice, dans le jeûne, dans la retraite, dans la prière. Mais allons, en confessant nos péchés, non en général, ce que les plus superbes ne refusent pas; mais confessons chacun en particulier nos fautes cachées, et commençons par celles qui nous humilient davantage. Prenons un confesseur comme Jean-Baptiste, sévère, mais sans être outré. Car que dit-il aux pécheurs en général : « Que celui qui « a deux habits, en donne à celui qui n'en a pas : et « que celui qui a de quoi manger en use de même[1]. » La colère de Dieu est pressante et redoutable : mais consolez-vous, puisque vous avez dans l'aumône un moyen de l'éviter. Partagez vos biens avec les pauvres : il ne vous dit pas de tout quitter; c'est bien là un conseil pour quelques-uns, mais non pas un commandement pour tous. Il ne nous accable donc pas par d'excessives rigueurs. Et que dit-il aux publicains, ces gens de tout temps si odieux? les oblige-t-il à tout quitter? Non; pourvu qu'ils « ne « fassent rien au delà des ordres qu'ils ont reçus[2]. » Car la puissance publique peut imposer des péages pour le soutien de l'État : il lui faut laisser arbitrer ce que demandent les besoins publics, et s'en tenir à l'exécution sans vexer le peuple. Il ne dit non plus aux gens de guerre : Quittez l'épée, renoncez à vos emplois; mais : « Ne faites point de concussion : « contentez-vous de votre solde[3]. » Le prince rendra compte à Dieu, et des tributs qu'il impose, et des guerres qu'il entreprend : mais ses ministres, qui, sans inspirer de mauvais conseils, ne font qu'exécuter les ordres publics, sont à couvert aux yeux de Dieu par l'autorité de Jean. Jésus viendra donner les conseils de perfection : Jean s'attache aux préceptes : et, sans prêcher aucun excès, il console tout le monde en ouvrant la porte du ciel aux emplois non-seulement les plus dangereux, mais encore les plus odieux, s'ils sont nécessaires, pourvu qu'on s'y renferme dans les règles.

Ve ÉLÉVATION.

Le baptême de Jean, et celui de Jésus-Christ.

« Je vous baptise dans l'eau; mais celui qui vient « après moi, vous baptisera dans le Saint-Esprit « et dans le feu[4]. » Ce que Jésus-Christ explique lui-même à ses disciples, lorsqu'il leur dit en montant au ciel : « Jean vous a donné un baptême d'eau, « mais dans peu de jours vous serez baptisés dans « le Saint-Esprit[5]. » Saint Paul explique le baptême de Jean par ces paroles : « Jean-Baptiste a baptisé « le peuple du baptême de la pénitence, en l'avertissant de croire en celui qui devait venir après lui; « c'est-à-dire en Jésus[1]. » Voilà donc deux différences des deux baptêmes : celui de Jean préparait la voie à Jésus-Christ, en montrant que c'était en lui, et non pas en Jean, qu'il fallait croire pour avoir la rémission des péchés; et outre cela le baptême de Jean ne donnait ni le Saint-Esprit, ni la grâce, ni par elle le feu céleste de la charité, qui consume tous les péchés; et cet effet était réservé au baptême de Jésus-Christ.

Quand saint Jean oppose l'eau de son baptême au feu de celui de Jésus-Christ; et quand Jésus-Christ explique lui-même que ce baptême de feu et du Saint-Esprit, est celui dont les disciples furent inondés au jour de la Pentecôte; on entend bien qu'il ne faut pas croire que le baptême de Jésus-Christ ne soit pas comme celui de Jean *un baptême*; mais c'est que celui de Jean ne contenait *qu'une* eau simple, au lieu que l'eau que donnait Jésus était pleine du Saint-Esprit et d'un feu céleste; c'est-à-dire de ce même feu du Saint-Esprit, dont le déluge s'épancha sur toute l'Église dans le cénacle. C'est ce feu qui anime encore aujourd'hui l'eau du baptême, et qui fait dire au Sauveur, « qu'on n'a « point de part à son royaume, si l'on ne renaît de « l'eau et du Saint-Esprit[2]; » c'est-à-dire, dans le langage mystique, si l'on ne renaît de l'eau et du feu.

Voici donc la consolation des chrétiens. L'eau du baptême de Jésus-Christ n'est pas une eau vide et stérile : le Saint-Esprit l'anime et la rend féconde; en lavant le corps elle enflamme le cœur : si vous ne sortez du baptême plein du feu céleste de l'amour de Dieu, ce n'est pas le baptême de Jésus-Christ que vous avez reçu. La pénitence chrétienne, qui n'est autre chose qu'un second baptême, doit être animée du même feu. « Celui à qui on re« met davantage, doit aussi, » dit le Sauveur[3], « ai« mer davantage ». Quand vous n'avez que les larmes que la terreur fait répandre, ce n'est encore que l'eau et le baptême de Jean. Quand vous commencez à aimer Dieu, « comme l'auteur et la source de toute « justice[4], » Jésus commence à vous baptiser intérieurement de son feu; et son sacrement achèvera l'ouvrage.

VIe ÉLÉVATION.

Quelle est la perfection de la pénitence.

« Les chemins tortus seront redressés, et les ra« boteux seront aplanis[5] : » ce sont les paroles d'Isaïe rapportées par saint Luc. C'est-à-dire *qu'il faut* que le cœur souffre la violence, si sa pénitence est sincère; car on n'est pas sans violence sous la bêche et sous le hoyau : il faut que le bois qu'on veut aplanir, gémisse longtemps sous le rabot : on ne réduit pas sans travail les passions qu'on veut abattre, les habitudes qu'on veut corriger : il vous faut, pour vous redresser, non-seulement une main

[1] *Luc.* III, 11. — [2] *Ibid.* 12, 13. — [3] *Ibid.* 14. — [4] *Ibid.* III, 16. *Matth.* III, 11. — [5] *Act.* I, 5.

[1] *Act.* XIX, 4. — [2] *Joan.* III, 5. — [3] *Luc.* VII, 47. — [4] *Conc. Trident. Sess.* VI, *de Justif. cap.* 6. — [5] *Is.* XL, 4. *Luc.* III, 3.

ferme, mais encore rude d'abord : à mesure qu'elle avancera son ouvrage, son effort deviendra plus doux; et à la fin tout étant aplani, le rabot coulera comme de lui-même, et n'aura plus qu'à ôter de légères inégalités, que vous-même vous serez ravi de voir disparaître, afin de demeurer tout uni sous la main de Dieu, et d'occuper la place qu'il vous donne dans son édifice. Les grands combats sont au commencement; la douce inspiration de la charité vous aplanira toutes choses, et c'est alors, comme dit saint Luc[1], que « vous verrez le salut « donné de Dieu. »

Avant que ce salut parût au monde, Isaïe avait prédit que la pénitence devait paraître dans toute sa vérité, dans toute sa régularité, dans toute sa force. Avait-elle jamais mieux paru que dans la prédication de saint Jean-Baptiste? et la sévérité de la vie s'était-elle jamais mieux unie avec celle de la doctrine? Paraissez donc, il est temps, divin Sauveur : la voie vous est préparée par la prédication de la pénitence.

VIIe ÉLÉVATION.

Seconde préparation des voies du Seigneur, en montrant au monde Jésus-Christ.

Souvenons-nous que la préparation des voies du Seigneur a été mise en deux choses : dans la prédication de la pénitence, et dans la désignation de la personne de Jésus-Christ. Nous avons vu la première : passons à la seconde.

Saint Jean annonce aux Juifs plusieurs choses de Jésus-Christ : la première, qu'il allait venir; la seconde, qu'il était déjà au milieu d'eux sans être connu; la troisième, qui il était, et quelle était sa puissance.

Pour expliquer ce troisième point, il fallait que Jean commençât à se dépriser lui-même : « Je ne « suis pas, » disait-il[2], « celui que vous croyez; il « en vient un après moi, qui est plus puissant que « moi, et dont je ne suis pas digne de porter ni de « délier les souliers. »

Ce n'était pas assez de parler ainsi en général : il explique en quoi consistait cette prééminence de Jésus-Christ. Il la fait consister premièrement dans son éternelle préexistence : « Celui, » dit-il[3], « qui est « venu après moi, a été mis devant moi, a été fait « mon supérieur : » parce qu'il était devant moi de toute éternité. Il était, et ce qu'il était avant Jean de toute éternité, a été cause de l'avantage qu'il devait avoir sur lui dans le temps, et de ce qu'il a été fait son supérieur. La prééminence de Jésus-Christ consiste en second lieu dans sa plénitude : « Il est « plein de grâce et de vérité[4] : » car tout est en lui, et il est la source de la grâce : ainsi elle regorge de sa plénitude : la grâce se multiplie en nous sans mesure. « Nous avons tous reçu de sa plénitude, et « grâce pour grâce[5] : » une grâce en attire une autre : la grâce de la prière attire celle de l'action : la grâce de la patience attire celle de la consolation : la grâce qui nous rend fidèles dans les moments, attire celle de la persévérance : la grâce de cette vie attire celle de l'autre. « Moïse a donné la loi[1], » qui était stérile, et ne consistait qu'en figures; propre à nous déclarer pécheurs, et non pas à nous justifier; propre à nous montrer le chemin, mais non pas à nous y conduire, ni à nous y faire entrer : « par Jésus-Christ est venue la grâce » qui nous fait agir; « et la vérité, » au lieu des ombres. Enfin le dernier trait de prééminence en Jésus-Christ, c'est qu'il est « le Fils et le Fils unique, et le Fils « toujours dans le sein de son Père[2]. » Ce qui fait que la connaissance de Dieu se va augmenter, puisque c'est celui qui est dans son sein, qui nous en révélera le secret : « Jamais personne n'a vu « Dieu : mais son Fils unique » va nous « dé- « couvrir le secret du sein paternel : » en sorte « qu'en le voyant, » nous « verrons son Père[3]. » Faut-il donc s'étonner, si Jean ne se reconnaît pas digne de lui délier ses souliers? Si Jésus-Christ n'était qu'une créature, Jean en aurait-il parlé ainsi? Qui jamais a ainsi parlé, ou d'Élie, un si grand prophète, ou de Salomon, ou de David, de si grands rois, ou de Moïse lui-même? Aussi n'étaient-ils tous *que des serviteurs ; mais Jésus-Christ est le Fils unique*[4]. S'il est éternellement dans le sein du Père, il ne peut pas être d'une nature inférieure ou dégénérante : autrement il avilirait, pour ainsi parler, le sein où il demeure. Abaissons-nous donc à ses pieds : c'est le seul moyen de nous élever. Jean s'abaisse jusqu'à se juger indigne de déchausser son souverain : et Jésus pour le relever viendra bientôt recevoir de lui le baptême : et cette main qui se juge indigne de toucher les pieds de Jésus, *est élevée*, dit saint Chrysostôme[5], *au haut de sa tête, pour verser dessus l'eau baptismale.*

VIIIe ÉLÉVATION.

Première manière de manifester Jésus-Christ, avant que de l'avoir vu.

Dieu avait déterminé à saint Jean-Baptiste deux temps où il devait faire connaître le Sauveur, dont le premier était avant que de l'avoir vu. Quelle merveille! Un artisan encore dans la boutique, et gagnant sa vie, est le sujet des prédications d'un prophète, plus que prophète, et si révéré, qu'on le prenait pour le Christ. C'était de cet homme dans la boutique, que saint Jean disait : *Il y a un homme au milieu de vous que vous ne connaissez pas, et dont je ne suis pas digne de toucher les pieds*[6]. Il est plus grand que Moïse : il donne la grâce, quand Moïse ne donne que la loi : il est devant tous les siècles le Fils unique de Dieu, et dans le sein de son Père : nous n'avons de grâce que par lui : cependant vous ne le connaissez pas, quoiqu'il soit au milieu de vous. Dans quelle attente de si hauts

[1] *Luc.* III, 6. — [2] *Act.* XIII, 25. *Matth.* III, 11. *Marc.* I, 7. *Luc.* III, 16. *Joan.* I, 27. — [3] *Joan.* I, 15, 21. — [4] *Ibid.* 14. — [5] *Ibid.* 16.

[1] *Joan.* I, 17. — [2] *Ibid.* 18. — [3] *Ibid.* XIV, 9. — [4] *Heb.* III, 5, 6. — [5] *Chrysost. Hom.* IX, *alias. Hom.* III, *in Matth.* n° 5. — [6] *Joan.* I, 26, 27.

discours devaient-ils tenir le monde, et quelle préparation des voies du Seigneur! On s'accoutumait à entendre nommer le Fils unique de Dieu, qui venait en annoncer les secrets : mais, quoi! c'était de ce charpentier qu'on parlait ainsi. Qu'est-ce après cela que la gloire humaine ? qu'est-ce devant Dieu que la différence des conditions ? Jean ne l'avait jamais vu, et ne le connaît peut-être que par l'impression qu'il en avait ressentie au sein de sa mère; elle se continuait, et il éprouvait que le Fils de Dieu était au monde par les effets qu'il faisait sur lui. Aussi confessait-il, que *nous recevons tous de sa plénitude* [1] : et il sentait que c'était de là que lui venait à lui-même cette abondance de grâce. Mais il se prépare de plus grands mystères: Jésus va paraître au monde; et le premier qu'il va visiter, c'est Jean-Baptiste : et si ce saint précurseur l'a si bien fait connaître avant que de l'avoir vu, quelles merveilles nous paraîtront quand ils seront en présence!

XXIIe SEMAINE.

LE BAPTÊME DE JÉSUS.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Premier abord de Jésus et de saint Jean.

Pendant que saint Jean-Baptiste faisait retentir les rives du Jourdain, et toute la contrée d'alentour, de la prédication de la pénitence, et qu'on accourait de tous côtés à son baptême, où il en faisait attendre un autre plus efficace de la part du Sauveur qu'il annonçait : le Sauveur *vint lui-même de Galilée pour être baptisé de la main de Jean* [2].

Ce fut donc alors qu'arriva ce que Jean raconte ailleurs aux Juifs : *Je ne le connaissais pas* [3]. Il parle manifestement du temps qui avait précédé le baptême de Jésus-Christ : car il l'avait trop connu dans son baptême, et par des marques trop éclatantes, pour en perdre jamais l'idée. Mais ce fut lorsqu'il l'aborda la première fois que saint Jean-Baptiste pouvait dire : *Je ne le connaissais pas, mais je suis venu donnant le baptême d'eau, afin qu'il fût manifesté en Israël* [4]. Car, outre qu'en baptisant le peuple Jean annonçait, comme on a vu, un meilleur baptême, il devait encore arriver que Jésus-Christ, en se présentant au baptême avec les autres, serait distingué par la manifestation que nous allons voir. *Ce fut* donc *alors que Jean rendit ce témoignage : J'ai vu le Saint-Esprit descendant du ciel, comme une colombe, et demeurant sur lui ; et je ne le connaissais pas : mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, m'a dit : Celui sur qui vous verrez descendre le Saint-Esprit et demeurer sur lui, c'est celui qui baptise dans le Saint-Esprit. Et je l'ai vu ; et je lui rends ce témoignage, que c'est le Fils de Dieu* [1].

[1] *Joan.* I, 16. — [2] *Matth.* III, 13. — [3] *Joan.* I, 31. — [4] *Ibid.*

Ainsi le Saint-Esprit descendu du ciel, et se reposant sur Jésus-Christ, devait être la marque pour le reconnaître. Cette marque fut donnée à tout le peuple au baptême de Jésus-Christ : mais saint Jean, qui était l'ami de l'époux, la vit avant tous les autres; et reconnaissant Jésus-Christ dont il se trouvait indigne de toucher les pieds, *il ne voulait pas le baptiser* [2].

Un des caractères de saint Jean c'est l'humilité, qui paraît dans toutes ses actions et dans toutes ses paroles : mais Jésus le devait surpasser en cette vertu comme en tout le reste, et on ne peut voir sans étonnement, que sa première sortie soit pour se faire baptiser par son serviteur. Et nous rougissons de la pénitence, pendant que *Jésus*, l'innocence même, se va initier à ce mystère, et ne sort de l'obscurité de son travail mécanique, que pour se mettre par le baptême, ne craignons point de le dire, au rang des pécheurs!

IIe ÉLÉVATION.

Jésus-Christ commande à saint Jean de le baptiser.

Jésus-Christ venant au baptême avec tout le reste du peuple, « Jean l'en empêchait, lui disant : C'est « vous qui me devez baptiser, et vous venez à moi [3]! » Ce qu'on ressent à cette parole d'humilité et d'étonnement est inexplicable. Répétons-la avec componction : « Et vous venez à moi ! » et vous venez me soumettre cette tête sur laquelle je vois le Saint-Esprit reposé! Non, non : donnez-moi vos pieds, dont encore je ne suis pas digne ; et puisque c'est au baptême de votre sang que je dois tout, laissez-moi vous reconnaître. Mais Jésus lui dit : « Laissez-« moi faire maintenant; car il faut qu'en cette sor-« te nous accomplissions toute justice [4]. » L'ordre du ciel le demande, et la bienséance le veut : « *Decet;* il est à propos; » il est bienséant.

C'était donc l'ordre d'en haut, que Jésus, la victime du péché, et qui devait l'ôter en le portant, se mît volontairement au rang des pécheurs : c'est là cette justice qu'il lui fallait accomplir. Et comme Jean en cela lui devait obéissance, le Fils de Dieu la devait aux ordres de son Père. « Alors Jean ne « lui résista plus [5]; » et ainsi toute la justice fut accomplie dans une entière soumission aux ordres de Dieu.

Accomplissons aussi toute justice : ne laissons rien échapper des ordres de Dieu : allons à la suite de Jésus nous dévouer à la pénitence : souvenons-nous de notre baptême, qui nous y a consacrés; et puisqu'en effaçant le péché il n'en éteint pas les désirs, préparons-nous à un combat éternel, entrons en lice avec le démon, et ne craignons rien, puisque Jésus-Christ est à notre tête.

[1] *Joan.* I, 32, 33, 34. — [2] *Matth.* III, 14. — [3] *Ibid.* 13, 14. — [4] *Ibid.* 15. — [5] *Ibid.* 16.

IIIe ÉLEVATION.

Jésus-Christ est plongé dans le Jourdain.

Jésus-Christ est donc caché dans les eaux, et sa tête y est plongée sous la main de Jean. Il porte l'état du pécheur ; il ne paraît plus ; le pécheur doit être noyé ; et c'est pour lui qu'étaient faites les eaux du déluge. Mais si les eaux montrent la justice divine par cette vertu ravageante et abîmante, elles ont une autre vertu ; et c'est celle de purifier et de laver. Le déluge lava le monde, et les eaux purifièrent et sauvèrent les restes du genre humain. Jésus-Christ plongé dans les eaux leur inspire une nouvelle vertu, qui est celle de laver les âmes. L'eau du baptême est un sépulcre, « où nous sommes « jetés » tout vivants « avec » Jésus-Christ ; « mais « pour y ressusciter avec lui [1]. » Entrons : subissons la mort que notre péché mérite ; mais n'y demeurons pas puisque Jésus-Christ l'a expié en se baptisant pour nous ; sortons de ce mystique tombeau, et ressuscitons avec le Sauveur pour ne mourir plus.

N'oublions jamais notre baptême, où ensevelis dans les eaux nous devions périr ; mais au contraire, nous en sortons purs comme du sein d'une nouvelle mère. Toutes les fois que nous retombons dans le péché, nous nous noyons, nous nous abîmons : toutes les fois que, par le recours à la pénitence, nous ressuscitons notre baptême, nous commençons de nouveau à ne pécher plus. Où retournez-vous, malheureux ? ne vous lavez-vous que pour vous souiller davantage ? La miséricorde d'un Dieu qui pardonne vous sera-t-elle un scandale ? et perdrez-vous la crainte d'offenser Dieu, à cause qu'il est bon ? Quoique la pénitence soit laborieuse, et qu'on ne revienne pas à la sainteté perdue avec la même facilité qu'on l'a reçue la première fois ; néanmoins les rigueurs mêmes de la pénitence sont pleines de douceur. Ces rigueurs tiennent encore plus de la précaution que de la punition. Faites donc pénitence de bonne foi ; et songez qu'en vous soumettant aux clefs de l'Église, vous vous soumettez en même temps à toutes les précautions qu'on vous prescrira pour votre salut.

IVe ÉLÉVATION.

Manifestation de Jésus-Christ.

Vraiment il est véritable que « celui qui s'humilie sera exalté [2]. » Jean s'humilie, et un Dieu l'exalte en le faisant, pour ainsi dire, son consécrateur pour se dévouer sous sa main à la pénitence. Mais Jésus s'humilie beaucoup davantage, puisqu'il se met aux pieds de Jean, plus que Jean ne voulait être au-dessous des siens, et qu'il le choisit pour le baptiser. Il est donc temps, ô Père éternel, que vous glorifiiez votre Fils ? Et voilà que « Jésus « s'élevant de l'eau, où » il s'était enseveli, « le « ciel s'ouvre : le Saint-Esprit, » qui n'avait encore été vu que de Jean-Baptiste, « descend publi« quement sur le Sauveur, sous la figure d'une « colombe, et se repose sur lui [1]. » En même temps une voix part d'en haut comme un tonnerre, et on entendit ces mots hautement et distinctement : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me plais. » C'est par là qu'était désigné le Fils unique : « C'est « mon serviteur, » disait Isaïe [2] ; « c'est celui que « j'ai choisi, et en qui mon âme se plaît. » Mais ce serviteur est en même temps le Fils unique, à qui il est dit : « Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré « aujourd'hui ; » et encore : « Je vous ai engendré « de mon sein devant l'aurore [3]. » Mais ce qui était séparé dans la prophétie, se réunit aujourd'hui dans la déclaration du Père céleste : « Celui-ci est « mon Fils bien-aimé en qui je me plais [4]. » Je m'y plais uniquement, comme dans celui qui est mon unique ; je me plais dans ses membres qu'il a choisis, parce que je me plais en lui : et je n'aime plus rien sur la terre que dans cet unique objet de ma complaisance.

Il nous vaut mieux d'être aimés de cette sorte, que si nous l'étions en nous-mêmes, puisque, quelque vertueux que nous puissions être, nos mérites bornés ne nous attireraient jamais du côté de Dieu qu'un amour fini : mais Dieu nous regardait en Jésus-Christ ; l'amour qu'il a pour son Fils s'étend sur nous, ainsi que le Fils le dit lui-même : « Mon « Père, je suis en eux, et vous en moi ; ... afin que « l'amour que vous avez pour moi soit en eux, ainsi « que je suis-moi-même en eux [5].

Ve ÉLÉVATION.

La manifestation de la Trinité : et la consécration de notre baptême.

Le Père céleste a paru sur la montagne où Jésus-Christ s'est transfiguré ; mais le Saint-Esprit ne s'y montra pas : le Saint-Esprit a paru dans celle où il descendit en forme de langue ; mais on n'y vit pas le Père : partout ailleurs le Fils paraît, mais seul : au baptême de Jésus-Christ, qui donne naissance au nôtre, où la Trinité devait être invoquée, le Père paraît dans la voix, le Fils en sa chair, le Saint-Esprit comme une colombe. Les eaux sont sanctifiées par cette présence : en la personne de Jésus-Christ toute l'Église est baptisée, et le nouvel Adam consacré dans ses trois puissances où consiste l'image de Dieu ; ou, si l'on veut, dans ses trois actes principaux, la mémoire, l'intelligence et l'amour. La mémoire ou le souvenir est comme un trésor, la source et le réservoir des pensées : l'intelligence est la pensée intellectuelle elle-même : l'amour est l'union de notre âme avec la vérité qui est son objet. La vérité, c'est Dieu même. Disons avec le prophète : « Je me suis souvenu de Dieu, « et j'en ai été dans la joie [6]. » Ne nous contentons pas de nous souvenir de ce que Dieu nous a déjà mis dans l'esprit ; si par la foi il nous fait venir à l'intelligence qui en est le fruit, et qu'il daigne ouvrir nos yeux spirituels pour pénétrer ses mystères, suivons cette impression, et épanchons-nous en

[1] *Rom.* VI, 2, 3, 4. *Coloss.* II, 12. — [2] *Matth.* XXIII, 12.

[1] *Matth.* III, 16, 17. — [2] *Is.* XLII, 1. — [3] *Ps.* II, 7; CIX, 3. — [4] *Matth.* III, 17. — [5] *Joan* XVII, 23, 20. — [6] *Ps.* LXXVI, 3.

amour et actions de grâces. « J'entrerai dans le « sanctuaire du Seigneur ; » dans mon intérieur, qui est son temple : « O Dieu ! je me souviendrai « de votre seule justice[1] ! » Recevez toutes les pensées qui seront le fruit de ce souvenir. Que votre justice et votre vérité reluisent partout. Que j'aime votre justice, et que je vous serve avec un chaste amour; c'est-à-dire, non par la crainte de la peine, mais par l'amour de votre justice. Père, je vous consacre tout mon souvenir : Fils, je vous consacre toute ma pensée : Esprit saint, tout mon amour se repose en vous : donnez-moi le feu de la charité; et que ce soit là le feu dans lequel je serai baptisé par la grâce de Jésus-Christ.

VI[e] ÉLÉVATION.

La généalogie de Jésus-Christ, par saint Luc.

Il y en a qui prétendent qu'à l'âge d'environ trente ans, avant que de commencer le ministère public d'enseigner le peuple, on était obligé de donner sa généalogie, et de la consigner dans le temple ; et que c'est ce qui a donné lieu à saint Luc marquant l'âge de notre Seigneur, de rapporter en même temps sa généalogie à l'endroit de son baptême : par où il se disposait à commencer son ministère. Quoi qu'il en soit, il faut toujours se souvenir qu'il n'était fils de Joseph qu'en apparence, *ut putabatur*, comme le remarque saint Luc[2]; et que de tous les côtés, en quelque sorte qu'on prît sa généalogie, ou selon la nature, ou selon la loi, il était toujours fils de David. Que s'il est vrai qu'il fallût ainsi rapporter sa race pour être admis au ministère d'enseigner ; que ce soit un témoignage pour les Juifs, mais non pas une loi pour les chrétiens, qui ne comptent point d'autre race, ni d'autre naissance que celle du baptême, où ils sont tout d'un coup enfants de Dieu. Jésus-Christ a montré sa race pour lui et pour nous; il fallait qu'il vînt de David, d'Abraham et du peuple saint : mais nous qui sommes sortis de la gentilité, nous héritons des promesses, comme l'apôtre nous enseigne[3], et sommes enfants d'Abraham et de David par Jésus-Christ, à qui nous nous sommes incorporés par la foi.

XXIII[e] SEMAINE.

LE JEUNE ET LA TENTATION DE JÉSUS-CHRIST.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Jésus poussé au désert en sortant du baptême.

Jésus, « plein du Saint-Esprit » qui s'était reposé sur lui sous la figure sensible d'une colombe, « quitta le Jourdain, et fut poussé par l'esprit dans « le désert[1]. » C'est-à-dire que tout en sortant du baptême, plein de l'esprit du gémissement, il alla, colombe innocente, commencer son jeûne, et pleurer nos péchés dans la solitude. Selon saint Matthieu, « il y fut conduit par l'esprit[2]; » selon saint Marc, « il y fut jeté, emporté, chassé[3]; » selon saint Luc, « il y fut poussé. » Quoi qu'il en soit, nous voyons que par le baptême nous sommes séparés du monde, et consacrés au jeûne ou à l'abstinence, et à combattre la tentation. Car c'est ce qui arriva au Sauveur du monde aussitôt après son baptême.

La vie chrétienne est une retraite : « Nous ne « sommes plus du monde, comme » Jésus-Christ « n'est pas du monde[4]. » Qu'est-ce que le monde? si ce n'est, comme dit saint Jean : « concupiscence « de la chair[5]; » sensualité, corruption dans ses désirs et dans ses œuvres ; ou « concupiscence des yeux, » curiosité, avarice, illusion, fascination, erreur, et folie dans l'affectation de la science; et enfin, *orgueil* et ambition. A ces maux dont le monde est plein, et qui en fait comme la substance, il faut opposer la retraite, et nous faire comme un désert par un saint détachement de notre cœur.

La vie chrétienne est un combat : le démon à qui une âme échappe, « prend sept esprits plus mauvais « que lui[6], » pour nous tenter avec de nouveaux efforts; et il ne faut jamais cesser de le combattre.

Dans ce combat, saint Paul nous apprend « une » éternelle « abstinence; » c'est-à-dire qu'il faut nous sevrer du plaisir des sens, et n'y jamais attacher son cœur. « Car celui qui entre en lice dans le com« bat de la lutte, s'abstient de tout ; il le fait pour une « couronne qui se fane et se flétrit en un instant : « mais celle que nous voulons emporter est éter« nelle[7]. »

C'est pour réparer et expier les défauts de notre retraite, de nos combats contre les tentations, de notre abstinence, que Jésus-Christ est poussé dans le désert : son jeûne de quarante jours figure celui de toute la vie, que nous devons pratiquer en nous abstenant des mauvaises œuvres, et contenant nos désirs dans les bornes de la loi de Dieu. Ce doit être là le premier effet du jeûne de Jésus-Christ. S'il nous appelle plus haut, et qu'il nous attire, non pas simplement au renoncement par le cœur, mais encore à un délaissement effectif du monde, heureux d'aller jeûner avec Jésus-Christ, faisons notre félicité de son désert !

II[e] ÉLÉVATION.

La quarantaine de Jésus-Christ, selon saint Marc.

L'évangéliste saint Marc, le plus divin de tous les abréviateurs, abrége en ces termes l'évangile de saint Matthieu : « Il fut dans le désert quarante « jours et quarante nuits ; et il était tenté du diable ; « et il était avec les bêtes; et les anges le servaient[8]. »

[1] *Ps.* LXX, 16. — [2] *Luc.* III, 25. — [3] *Rom.* XII, 5. *Gal.* III, 26, 27, 28, 29.

[1] *Luc.* IV, 1. — [2] *Matth.* IV, 1. — [3] *Marc.* I, 12. — [4] *Joan.* XVIII, 14. — [5] *I. Joan.* II, 16. — [6] *Matth.* XII, 45. — [7] *I. Cor.* IX, 24, 25. — [8] *Marc.* I, 13.

Où l'on voit en même temps, comme dans un tableau, Jésus-Christ seul dans le désert; où le diable est son tentateur, les bêtes sa compagnie, et les anges ses ministres.

Pourquoi Jésus avec les bêtes, et quelles compagnes lui donne-t-on dans le désert? Fuyez les hommes, disait cette voix à un ancien solitaire. Les bêtes sont demeurées dans leur état naturel, et, pour ainsi parler, dans leur innocence; mais parmi les hommes tout s'est perverti par le péché. « Toute « chair a corrompu ses voies [1]. » On ne trouve parmi les hommes que dissimulation, infidélité, amitié intéressée, commerce de flatteries pour s'amuser les uns les autres, mensonges, secrètes envies avec l'ostentation d'une trompeuse bienveillance, inconstance, injustice et corruption. Fuyons du moins en esprit; les bêtes nous seront meilleures que la conversation des hommes du monde.

Nous serons exposés à la tentation avec Jésus-Christ notre modèle, mais comme lui nous aurons aussi les anges pour ministres. A la lettre, ils viennent servir le Sauveur dans le besoin où il voulut être après un si long jeûne; mais en même temps nous devons nous souvenir qu'ils sont « esprits administrateurs pour ceux qui sont appelés au salut [2]; » et qu'en l'honneur du Sauveur ils se rendent les ministres de ceux qui jeûnent avec lui dans le désert, qui aiment la prière et la retraite, et qui vivent dans l'abstinence de ce qui contente la nature, n'y donnant jamais leur cœur.

IIIe ÉLÉVATION.

Les trois tentations, et le moyen de les vaincre.

« Après qu'il eut jeûné quarante jours et quarante « nuits, il eut faim [3] : » car il avait bien voulu se soumettre à cette nécessité. Étant donc pressé de la faim, selon la faiblesse de la chair qu'il avait prise, le diable profita de cette occasion pour le tenter : « Si vous êtes le Fils de Dieu, ordonnez que ces « pierres se changent en pain; » ou, comme l'exprime saint Luc : « Dites à cette pierre qu'elle se change « en pain [4]. » Étrange tentation, de vouloir persuader au Sauveur, qu'il se montrât le Fils de Dieu, et fît preuve de sa puissance, pour satisfaire aux goûts et aux besoins de la chair. Entendons que c'est là aussi le premier appât du monde : il nous attaque par les sens, il étudie les dispositions de nos corps, et nous fait tomber dans ce piége. Telle est donc la première tentation, qui est celle de la sensualité.

La seconde tentation, ainsi qu'elle est rapportée par saint Matthieu, est d'enlever Jésus-Christ dans la cité sainte, et le mettre sur le haut du temple, en lui disant : « Si vous êtes le Fils de Dieu, jetez-« vous en bas; car il est écrit : Que les anges ont reçu « un ordre de Dieu pour vous garder dans toutes vos « voies : ils vous porteront dans leurs mains, de peur « que vos pieds ne se heurtent contre une pierre [5]. » Nous éprouvons cette tentation, lorsque, séduits par nos sens, sans craindre notre faiblesse, nous nous jetons, comme dans un précipice, dans l'occasion du péché, sous l'espérance téméraire d'un secours extraordinaire et miraculeux. C'est ce qui arrive à tous les pécheurs, lorsqu'ils méprisent les précautions qui font éviter les périls où l'on a souvent succombé : ce qui est tenter Dieu de la manière la plus insolente.

La troisième tentation vient directement flatter l'orgueil. Le démon nous élève sur une montagne, d'où il nous découvre tous les empires du monde, qu'il promet de nous donner, si nous l'adorons [1]. Voilà comme il flatte la sensualité, la témérité et l'ambition : et voyez comme il sait prendre son temps : il attaque par le manger celui qui est comme épuisé par un si long jeûne; il porte à une téméraire confiance en Dieu, celui qui vient de le contenter par le sacrifice d'un jeûne si agréable : et, dans une preuve de vertu si étonnante, il tente, par l'ambition de commander à tout le monde, celui qui, se commandant si hautement à lui-même, mérite de voir le monde entier à ses pieds, et gouverné par ses ordres.

Telles sont « les profondeurs de Satan [2]. » Que « j'ai peur, » dit le saint apôtre [3], *qu'il ne* nous déçoive par ses finesses, « ainsi qu'il a séduit Ève! » Et encore [4] : « Ne nous laissons point tromper par « Satan : car nous n'ignorons point ses pensées, ses « adresses, ses artifices » ; comme il sait prendre le temps, et se prévaloir de notre faiblesse.

Nous n'avons à lui opposer que la parole de Dieu. A chaque tentation Jésus-Christ oppose autant de sentences de l'Écriture. Lisons-la nuit et jour : passons notre vie à méditer la loi de Dieu : c'est le moyen d'opposer sa parole à notre ennemi, et de le renvoyer confus.

IVe ÉLÉVATION.

Quel remède il faut opposer à chaque tentation.

On oppose à la tentation des remèdes ou particuliers ou généraux.

Les remèdes généraux sont le jeûne, la prière, la lecture, la retraite, où est renfermé le soin d'éviter les occasions : à quoi on peut ajouter l'occupation et le travail.

Pour bien comprendre les remèdes particuliers, allons à l'école du Fils de Dieu, et voyons ce qu'il pratique.

A la tentation de la sensualité, et en particulier à celle de la faim, il oppose, qu'on ne vit pas seulement du pain; que Dieu a envoyé la manne à son peuple pour le soutenir dans le désert; qu'il n'y a donc qu'à s'abandonner à sa providence paternelle; qu'il nourrit tous les animaux, jusqu'aux corbeaux, jusqu'aux serpents, et jusqu'à un ver de terre, sans qu'ils sèment, ni qu'ils labourent : qu'il ne faut point désirer le plaisir des sens : que sa parole, que sa vé-

[1] *Gen.* VI, 12. — [2] *Heb.* I, 14. — [3] *Matth.* IV, 2, 3. — [4] *Luc.* IV, 3. — [5] *Matth.* IV, 5, 6.

[1] *Matth.* IV, 8. — [2] *Apoc.* II, 24. — [3] *II. Cor.* XI, 3. — [4] *Ibid.* II, 11.

rité est le véritable soutien et le nourrissant plaisir des âmes. Et tout cela est compris dans cette parole de l'Écriture citée à cette occasion par le Sauveur : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais encore de toute parole, » ou de toute chose « qui « sort de la bouche de Dieu[1]. »

A la seconde tentation Jésus-Christ oppose ces mots : « Tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu[2]. » Celui qui entreprend des choses trop hautes, que Dieu ne lui ordonne, ni ne lui conseille, sous prétexte qu'il fera en sa faveur quelque chose d'extraordinaire qu'il n'a point promis, tente le Seigneur son Dieu. Il tente encore le Seigneur son Dieu lorsqu'il veut entendre par un effort de son esprit ses inaccessibles mystères, sans songer que « celui qui en- « treprend de sonder la majesté sera opprimé par sa « gloire[3]. » Ceux-là donc tentent le Seigneur leur Dieu, et n'écoutent pas ce précepte : « Ne cherchez « point des choses plus hautes que vous[4]. » Celui aussi qui entreprend de grands ouvrages dans l'ordre de Dieu, mais le fait sans y employer des forces et une diligence proportionnée, tente Dieu manifestement, et attend de lui un secours qu'il n'a point promis. Il en est de même de celui qui se jette volontairement dans le péril qu'il peut éviter : car s'il le peut, il le doit, et non par une téméraire confiance hasarder volontairement son salut. Celui qui dit par le sentiment d'un faux repos : Je m'abandonne à la volonté de Dieu, et je n'ai qu'à le laisser faire : au lieu d'agir avec Dieu et de faire de pieux efforts, flatte la mollesse, entretient la nonchalance, et tente le Seigneur son Dieu, qui veut que nous soyons coopérateurs de sa sagesse et de sa puissance. Dites donc, en faisant ce que vous pouvez de votre côté, comme il l'ordonne : Je me repose sur Dieu, je le laisse faire : car alors on ne songe qu'à se tirer du trouble, de l'agitation, de l'inquiétude : autrement vous tentez Dieu, et vous vous jetez à terre du haut du pinacle, dans l'espérance de trouver entre deux les mains des anges.

Pourquoi opposer à la tentation de l'ambition ces paroles : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et le « serviras seul[5] ? » Les hommes ambitieux s'adorent eux-mêmes : ils se croient les seuls dignes de commander aux hommes, et de remplir les grandes places : ils ont une merveilleuse complaisance pour les conseils qu'ils ont imaginés pour y parvenir : ils se mettent au-dessus de tous les hommes, dont ils croient faire des instruments de leur vanité : tous ceux-là s'adorent eux-mêmes, et veulent que les autres les adorent. Ceux qui s'imaginent avoir ce que le monde appelle esprit supérieur ; qui, ravis de la prétendue supériorité de leur génie à manier les hommes et les affaires, croient s'élever au-dessus de tout le genre humain, s'adorent eux-mêmes, et, se croyant les artisans de leur grandeur, les fabricateurs de leur fortune, les auteurs de leurs beaux talents, de leur habileté, de leur éloquence, ils disent : « Notre langue est de nous ; » et nous nous sommes faits nous-mêmes : « qui est au-dessus de nous[1] ? »

[1] *Matth.* IV, 4. — [2] *Ibid.* 7. *Deut.* III, 16. — [3] *Prov.* XXV, 27. — [4] *Eccli.* III, 22. — [5] *Matth.* IV, 10. *Deut.* VI. 13. X, 20.

En s'adorant eux-mêmes, et en adorant leur propre orgueil, ils adorent en quelque sorte le diable qui l'a inspiré. Car le propre de ce superbe esprit, est d'avoir voulu s'égaler à Dieu, et s'adorer lui-même ; et il règne sur ceux qu'il attire dans ses sentiments et dans ses révoltes.

Pourquoi Jésus-Christ ne dit-il rien à la vanité du démon, qui se glorifie « d'avoir tous les empires « en sa puissance, et de les distribuer à qui il lui plaît, « avec toute la gloire qui y est attachée[2] ? » Il est vrai qu'en un certain sens il est le maître de l'univers, par le péché qu'il y a introduit, par le règne de l'idolâtrie, qui était comme universel. Il est vrai encore qu'en remuant les passions et l'ambition des hommes, il donne des fondements à la plupart des conquêtes et des empires qui en ont été l'ouvrage : il n'est pas vrai toutefois qu'il donne les empires ; parce que ces violentes passions des hommes n'est que l'effet que Dieu veut, et que c'est lui qui donne la victoire. Mais Jésus-Christ le laisse se repaître de sa fausse gloire ; et, content d'apprendre aux hommes à adorer Dieu, il leur apprend à la fois que par là ils renverseront le superbe empire du démon, déjà prêt à tomber à terre.

Ve ÉLÉVATION.

De la puissance du démon sur le genre humain.

Quand Dieu créa les purs esprits, autant qu'il leur donna de part à son intelligence, autant leur en donna-t-il à son pouvoir : et en les soumettant à sa volonté, il voulut, pour l'ordre du monde, que les natures corporelles et inférieures fussent soumises à la leur, selon les bornes qu'il avait prescrites. Ainsi le monde sensible fut assujetti à sa manière au monde spirituel et intellectuel : et Dieu fit ce pacte avec la nature corporelle, qu'elle serait mue à la volonté des anges, autant que la volonté des anges, en cela conforme à celle de Dieu, la déterminerait à certains effets.

Concevons donc que Dieu, moteur souverain de toute la nature corporelle, ou la meut, ou la contient dans une certaine étendue, à la volonté de ses anges. Parmi les esprits bienheureux il y en a qui sont appelés des vertus, dont il est écrit : « Anges du Seigneur, bénissez le Seigneur, bénissez le Seigneur, vous (qu'il appelle) « ses vertus ou ses puissances[3]. » Et encore : « Anges du Seigneur, louez le Seigneur : « Vertus du Seigneur, louez le Seigneur[4]. » C'est peut-être de ces vertus ou de ces puissances qu'il est écrit : « Dieu sous qui se courbent ceux qui portent « le monde[5]. » Et, quoi qu'il en soit, nous voyons dans toutes ces paroles une espèce de présidence de la nature spirituelle sur la corporelle.

Combien la force des anges prévaut à celle des hommes et des animaux, et quelle domination elle est capable d'exercer sur eux sous l'ordre de Dieu, il l'a lui-même déclaré par le carnage effroyable que

[1] *Ps.* XI, 5. — [2] *Luc.* IV, 6. — [3] *Ps.* CII, 20, 21. — [4] *Dan.* III, 58, 61. *Ps.* CXLVIII, 2. — [5] *Job.* IX, 13.

un seul ange dans toute l'Égypte, dont il fit mou- tous les premiers-nés, autant parmi les animaux parmi les hommes [1]; et encore par celui qui se si promptement dans l'armée de Sennacherib, qui iégeait Jérusalem [2].

On pourrait pourtant demander si Dieu conserve nême pouvoir aux anges déserteurs et condamnés : is saint Paul a décidé la question, lorsque pour citer les fidèles à résister vigoureusement à la tention, il les avertit que « nous n'avons pas à lutter ontre la chair et le sang, mais contre des princes t des puissances, » qu'il appelle encore, à cause leur origine, *des vertus des cieux* [3], après même 'ils en ont été précipités : pour nous montrer qu'ils nservent encore dans leur supplice la puissance nme le nom qu'ils avaient par leur nature. Et il faut pas s'en étonner, puisque Dieu, qui les pou- it justement priver de tous les avantages naturels, nieux aimé faire voir en les leur conservant, que it le bien de la nature tournait en supplice à ceux i en abusent contre Dieu. Ainsi l'intelligence leur demeurée aussi perçante et aussi sublime que nais ; et la force de leur volonté à mouvoir les corps, r cette même raison, leur est restée, comme du dé- s de leur effroyable naufrage.

Que si l'on dit que la force de la volonté des anges nait de la conformité à la volonté de Dieu, qu'ils t perdue, on ne songe pas que Dieu veut encore faire servir de ministres à sa justice : et en cela ur volonté sera conforme à celle de Dieu; parce 'ils feront encore, par une volonté mauvaise, la ême chose que Dieu fait par une volonté qui est ujours bonne.

Ainsi tous les avantages naturels sont demeurés x démons pour leur supplice. Dieu leur a tout angé en mal, et leur noblesse naturelle se tour- nt en faste, leur intelligence en finesse et en arti- e, et leur volonté en partialité et en jalousie, ils nt devenus superbes, trompeurs et envieux, et ré- its par leur misère au triste et noir emploi de ten- r les hommes : ne leur restant plus, au lieu de la icité dont ils jouissaient dans leur origine, que le sir obscur et malin que peuvent trouver des cou- bles à se faire des complices, et des malheureux à donner des compagnons de leur disgrâce. Dieu us veut apprendre par là quelle estime nous de- ns faire des dons naturels, de la pénétration, de ntelligence et de la puissance : puisque tout cela ste aux démons, qui n'en sont ni moins malheu- ux, ni moins haïssables. Et leur pouvoir sur les mmes, loin de diminuer, s'est plutôt accru dans suite par le péché qui nous a faits leurs esclaves. u commencement Dieu avait mis l'homme au-des- us de l'ange; mais seulement, comme dit David, *peu au-dessous* [4]. Mais par le péché, le diable, qui us a vaincus, est devenu notre maître; et nous, mme dit Jésus-Christ lui-même, *enfants du dia- e* [5], esclaves livrés à ce tyran, non-seulement nous saurions nous tirer de cette servitude, mais nous ne pouvons pas même faire de nous-mêmes le moindre effort pour en sortir; en sorte que le démon est appelé par Jésus-Christ : *le prince du monde* [1].

Ainsi notre délivrance ne consiste plus qu'en ce que cet esprit superbe qui domine sur tous les esprits d'orgueil, ayant osé attenter d'une manière terrible contre la personne du Fils de Dieu, encore « qu'il n'y trouvât rien qui fût à lui : » *in me non habet quidquam* [2] : par là a perdu son empire. Qui ne serait étonné de lui voir enlever le Fils de Dieu sur une haute montagne et sur le pinacle du temple? Comment fut-il permis à cet esprit impur, non-seulement de toucher à ce corps innocent et virginal, mais encore de le transporter où il voulait, comme s'il en eût été le maître? Mais c'est là qu'il a perdu ses forces : il ne peut plus rien, parce qu'il a voulu trop pouvoir. Le Fils de Dieu l'a vaincu en le laissant faire, et il a promis à ses fidèles d'anéantir sa puissance.

Cette promesse est contenue dans ces paroles de l'apôtre : « Dieu est fidèle; et il ne permettra pas « que vous soyez tenté par-dessus vos forces [3]. Les « anges saints viendront à votre secours [4]. » Vous avez « pour bouclier la foi [5], » pour armes invincibles « le « jeûne et la prière [6], » et Jésus-Christ même pour soutien. Souvenez-vous seulement qu'il est dit de lui : « Il n'est pas demeuré dans la vérité; la vérité « n'est pas en lui; il est menteur, et père du mensonge [7] : » ce sont les paroles du Sauveur. Ainsi ayant perdu à jamais la vérité, il ne lui reste plus à vous proposer que le faux, l'illusion, la vanité même. Songez aussi que le même Sauveur a dit de cet esprit mensonger, qu'il est « homicide dès le commen- « cement [8]. » Il a tué nos premiers parents, et par lui la mort est entrée [9]. Il vient donc encore à vous avec un esprit homicide : les plaisirs qu'il vous propose sont un poison; ses espérances, un piége; la vengeance où il vous anime, une cruauté contre vous-même : et le couteau qu'il vous présente contre votre ennemi, plus contre vous que contre lui, vous percera le sein, pendant qu'il ne fera que lui effleurer la peau.

VIe ÉLÉVATION.

Comment Jésus-Christ a été tenté.

Un saint pape a remarqué [10], et après lui tous les saints docteurs, que la tentation nous attaque en trois manières, par la suggestion, par la délectation et par le consentement. La suggestion consiste dans une pensée, soit que le démon la jette immédiatement dans l'esprit, soit que ce soit en nous proposant des objets extérieurs. Le démon n'a pas pu aller plus avant dans la tentation du Fils de Dieu : mais à notre égard, quand la pensée est suivie d'une complaisance volontaire, et que l'esprit s'y arrête, on doit croire que le consentement « qui »

[1] *Exod.* II, 4, 5. XII, 12, 23, 29. XIII, 15. — [2] *IV. Reg.* XIX, . — [3] *Ephes.* VI, 11, 12. — [4] *Ps.* VIII, 6. — [5] *Joan.* XIV, , 44.

[1] *Joan.* XII, 31. XIV, 30. XVI, 11. — [2] *Ibid.* XIV, 30. — [3] *I. Cor.* X, 13. — [4] *Ps.* XC, 11, 12, 15, 16. — [5] *Eph.* VI, 11. — [6] *Matth.* XVII, 20. — [7] *Joan.* VIII, 44. — [8] *Ibid.* — [9] *Sap.* II, 24. — [10] *Greg. Mag. l.* I. *in Evang. hom.* XVI, *n.* I.

comme disait saint Jacques,[1] « enfante la mort, » suivra bientôt.

Arrêtez donc la tentation dès le premier pas qui est innocent, et qui a pu être dans le Fils de Dieu; mais rejetez-la aussi de même. Car si vous lui laissez le moyen de vous chatouiller les sens, et si le démon, qui peut même, comme vous voyez, remuer les corps, se met à agiter les humeurs, quelle tempête ne s'élèvera pas dans votre intérieur! Cependant Jésus dormira peut-être : réveillez-le donc promptement; réveillez la foi endormie; coupez court, et rompez le premier coup. Prévenez le plaisir naissant, ou des sens, ou de l'ambition, ou de la vengeance; de peur que, se répandant dans toute votre âme, il ne l'entraîne trop facilement au consentement si artificieusement préparé.

VIIe ÉLÉVATION.

Le diable se retire, mais pour revenir.

« Et après que toute la tentation fut accomplie, « le diable se retira pour un temps [2]. » Il ne quitte donc jamais prise, quoique repoussé et vaincu : il revint plus d'une fois tenter Jésus-Christ; et apparemment il fit de nouveaux efforts dans le temps de sa Passion et à l'heure de sa mort, qui est le « temps » que plusieurs entendent dans cet endroit de saint Luc. Quoi qu'il en soit, nous devons entendre qu'il faut toujours veiller, et se tenir prêt.

Il est naturel à l'homme de se relâcher après le travail. Jamais il ne fait si bon recommencer le combat, que lorsqu'après une pénible victoire on cesse d'être sur ses gardes : c'est alors qu'on périt. On se dit à soi-même : Il faut se donner un peu de repos; j'ai vaincu par un grand effort : qu'ai-je à craindre? Les flots sont calmés, les vents apaisés, le ciel serein; on s'abandonne au sommeil; l'ennemi revient, et reprend toutes les dépouilles qu'il avait perdues.

Mais croyons que le grand effort de la tentation est dans les approches de la mort : parce que premièrement c'est le temps de la décision; et secondement, c'est le temps de la faiblesse. O Dieu! jamais je ne suis plus faible; tout s'émousse dans la vieillesse, et le courage plus que tout le reste : « Mon « Dieu! ne me délaissez pas dans le temps de ma dé- « faillance [3]. » Quand la force me manque, et que je n'ai point de ressource ni de courage, mes esprits sont offusqués; j'ai dans le cœur « une réponse de « mort [4] » et de désespoir : Mon Dieu, aidez-moi. Voici le temps dont saint Luc disait : « Il le quitta « jusqu'au temps [5] : » jusqu'au temps de défaillance et d'horreur, jusqu'au temps où, dans le dernier affaiblissement, les moments sont les plus précieux.

[1] *Jac.* I, 14, 15. — [2] *Luc.* IV, 13. — [3] *Ps.* LXX, 9, 10, 11, 12. — [4] II. *Cor.* I, 9. — [5] *Luc.* IV, 13.

XXIVe SEMAINE.

SUITE DU TÉMOIGNAGE DE SAINT JEAN-BAPTISTE.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Jean déclare qu'il n'était rien de ce qu'on pensait.

Après les merveilles qui parurent au baptême de Jésus-Christ, il y a sujet de s'étonner qu'il disparaisse tout d'un coup, pour s'enfoncer dans le désert durant quarante jours et autant de nuits. Après cela il revint, et commença de prêcher. Pendant sa retraite dans le désert, et après Jean continuait à lui rendre témoignage. Et ce fut alors que Jérusalem, étonnée de la prédication du saint précurseur, lui députa, pour ainsi dire, dans les formes, des prêtres et des lévites du nombre des pharisiens qui l'interrogèrent juridiquement. « Qui êtes-vous? » lui dirent-ils. Car ils en avaient conçu une si haute opinion qu'ils ne crurent rien moins de lui, sinon qu'il était le Christ. « Mais il confessa, et ne le nia « pas, et il confessa qu'il n'était point le Christ [1]. » Cette façon de parler de l'évangéliste fait entendre qu'il prenait plaisir à le répéter. Moi le Christ! Je ne le suis pas; non, encore un coup, je ne le suis pas. « Quoi donc! êtes-vous Élie? Non, » dit-il. Qu'il aime à dire ce qu'il n'est pas, et à se réduire dans le néant! « Êtes-vous prophète? Non : » toujours non, et toujours non : ce n'est qu'un non partout; et Jean n'est rien à ses yeux. Il est pourtant « pro- « phète, et plus que prophète [2], » et le plus excellent de tous les prophètes : « il est Élie » en vertu : et quoiqu'il ne le soit pas en personne, il est plus qu'Élie, puisque par la sentence de Jésus-Christ « il est plus « grand que tous les prophètes. » Et quoiqu'il soit si excellent, il n'est rien. Il n'a rien à dire de lui-même. Il prend le côté qui est contre lui. Car en effet il n'est pas prophète comme les autres, pour prédire le Christ à venir, lui qui devait le montrer présent. « Qui êtes-vous donc [3]? » Il faut parler : car ceux que l'on vous envoie doivent rendre compte au sénat de Jérusalem, qui les avait députés à Jean. « Je suis la voix de celui qui crie. » Qu'est-ce qu'une voix? Un souffle qui se perd en l'air : je suis une voix, un cri, si vous le voulez : saint Jean s'exténue jusque-là. On en vient à tourner contre lui toutes ses réponses : « Pourquoi donc baptisez-vous, « si vous n'êtes ni le Christ, ni Élie, ni prophète [4]? « Je baptise, » il est vrai, « mais dans l'eau » : je ne fais que jeter sur les têtes pénitentes une eau stérile, et plonger les corps dans une rivière : « Mais il y en a « un au milieu de vous que vous ne connaissez pas. » Le voilà donc encore une fois au-dessous des pieds de Jésus, « indigne de lui dénouer le cordon de ses « souliers [5]. » Comme il se baigne dans l'humilité et dans le néant! Non, non, non, dit-il toujours.

[1] *Joan.* I, 19, 20, 21. — [2] *Matth.* XI, 9, 10, 14. — [3] *Joan.* I, 22, 23. — [4] *Ibid.* 25, 26. — [5] *Ibid.* 27.

Faut-il dire quelque chose ? ce n'est qu'une voix sans corps et sans consistance. Quelque grand qu'on soit, l'humilité qui ne peut mentir ne laisse pas de trouver moyen d'anéantir tous ses avantages. Apprenons à dire : Non; mais sincèrement, lorsqu'on nous loue; sans exagération, sans emphase, sans trop d'effort. Car souvent tout cet effort est un artifice pour nous attirer des louanges, ou du moins de l'attention du côté des hommes. L'humilité ne songe point à s'étaler. Un simple non, sec et court, qui détruit tout, lui suffit, parce que ce non, dans sa sécheresse et dans sa brièveté, cache tout, fait tout disparaître, jusqu'à l'humilité même.

IIe ÉLÉVATION.

Saint Jean appelle Jésus l'*Agneau de Dieu*.

« Ceci, » ce qu'on vient d'entendre, « se passa en Béthanie, au delà du Jourdain, où Jean donnait le « baptême. Le lendemain, Jean vit Jésus qui venait à « lui ; et il dit : Voilà l'Agneau de Dieu, voilà celui « qui ôte les péchés du monde[1]. » Il faut bien entendre ce témoignage de saint Jean-Baptiste, où il découvre un grand secret de Jésus-Christ. Il le vit donc venir à lui : car il continua l'acte d'humilité qu'il avait fait, lorsque Jean, étonné de son abaissement, s'écria : « Je dois être baptisé par vous, et « vous venez à moi ! » Mais il fallait que Jésus honorât Jean qui lui rendait témoignage, et qu'il confirmât sa mission en allant à lui. Car si Jean devait faire connaître Jésus, Jésus aussi le devait faire connaître en son temps, d'une manière bien plus haute; et c'est un des mystères compris sous cette parole : « Laissez-moi faire; car c'est ainsi que nous devons « accomplir toute justice[2], » c'est-à-dire nous rendre l'un à l'autre le témoignage mutuel que nous nous devons. Jean donc, voyant Jésus venir à lui encore une fois, le montra à tout le peuple, en disant : « Voilà l'Agneau de Dieu, voilà celui qui ôte le péché « du monde[3]. » Tous les jours, soir et matin, on immolait dans le temple un agneau, et c'était là ce qu'on appelait le « sacrifice continu[4], » ou perpétuel. Ce fut ce qui donna occasion à Jean de prononcer les paroles qu'on vient d'entendre : peut-être même que Jésus s'approcha de lui à l'heure où tout le peuple savait qu'on offrait ce sacrifice. Quoi qu'il en soit, dans ce témoignage qu'il rend au Sauveur, lui qui l'avait fait connaître comme « le Fils unique « dans le sein du Père[5], » dont il venait déclarer les profondeurs, le fait connaître aujourd'hui comme la victime du monde. Ne croyez pas que cet agneau qu'on offre soir et matin en sacrifice perpétuel, soit le vrai agneau, la vraie victime de Dieu; voilà celui qui s'est mis « en entrant au monde à la place « de toutes les victimes[6] : » c'est aussi celui qui est la victime publique du genre humain, et qui seul peut expier et ôter ce grand péché qui est la source de tous les autres, et qui pour cela peut être appelé « le péché du monde, » c'est-à-dire, le péché d'Adam, qui est celui de tout l'univers. Mais en ôtant ce péché, il ôte aussi tous les autres. Venez à lui, petits et grands, comme à celui qui vous purifie de tous vos péchés : « Car nous n'avons point été rachetés de nos erreurs par or ni par argent; mais « par le sang innocent de Jésus-Christ comme d'un « agneau sans tache, prévu et prédestiné devant tous « les temps, et déclaré dans nos jours[1]. » Baptisons-nous donc dans ce sang : je m'y suis baptisé moi-même, et dès le sein de ma mère j'en ai senti la vertu : je le montre donc aux autres, moi qui l'ai connu le premier. Regardez-le cet Agneau de Dieu qu'Isaïe a vu en esprit, lorsqu'il le représenta comme « l'agneau qui se laissera non-seulement « tondre, mais » écorcher, pour ainsi parler, et « immoler sans se plaindre[2] : » que Jérémie voyait, représentait en sa personne, lorsqu'il dit : « Je suis « comme un agneau innocent qu'on porte au sacri- « fice[3]. » Le voilà cet Agneau si doux, si simple, si patient, sans artifice, sans tromperie, qui sera immolé pour tous les pécheurs. Il a déjà été immolé en figure : et on peut dire en vérité « qu'il « a été tué et mis à mort dès l'origine du monde[4]. » Il a été massacré en Abel le juste : quand Abraham voulut sacrifier son fils, il commença en figure ce qui devait être achevé en Jésus-Christ. On voit aussi s'accomplir en lui ce que commencèrent les frères de Joseph. Jésus a été haï, persécuté, poursuivi à mort par ses frères : il a été vendu en la personne de Joseph, jeté dans une citerne, c'est-à-dire livré à la mort : il a été avec Jérémie dans le lac profond, avec les enfants dans la fournaise, avec Daniel dans la fosse aux lions. C'était lui qu'on immolait en esprit dans tous les sacrifices. Il était dans le sacrifice que Noé offrit en sortant de l'arche, lorsqu'il vit dans l'arc-en-ciel le sacrement de la paix; dans ceux que les patriarches offrirent sur les montagnes, dans ceux que Moïse et toute la loi offrait dans le tabernacle, et ensuite dans le temple : et n'ayant jamais cessé d'être immolé en figure, il vient maintenant l'être en vérité.

Et le voyant donc comme l'*Agneau de Dieu*, saint Jean le voyait déjà comme nageant dans son sang. Nous l'avons en cet état dans l'eucharistie : et encore que son sang n'y soit plus répandu avec violence, il y ruisselle dans le calice; il y coule dans nos corps et dans nos cœurs. Plongeons-nous dans le sang de cet agneau : *portons* ses plaies et *sa mortification en nos corps*[5] : toujours tué, toujours immolé, il veut encore l'être en nous comme dans ses membres.

IIIe ÉLÉVATION.

Jean fait souvenir le peuple de la manière dont il avait annoncé et connu Jésus-Christ.

Saint Jean avait toujours dit, avant même que Jésus-Christ parût au monde, qu'*il y avait quelqu'un dans le monde dont il n'était pas digne de*

[1] *Joan.* I, 28, 29. — [2] *Matth.* III, 15. — [3] *Joan.* I, 29. — [4] *Exod.* XXIX, 38, 39 *et seq.* *Num.* XXVIII, 3, 4 *et seq.* — [5] *Joan.* I, 14, 18. — [6] *Ps.* XXXIX, 7, 8. *Heb.* X, 5, 6, 7.

[1] *I. Pet.* I, 18, 19, 20. — [2] *Is.* LIII, 7. — [3] *Jerem.* XI, 19. — [4] *Apoc.* XIII, 8. — [5] *II. Cor.* VI, 9, 10.

toucher les pieds[1]; à qui son baptême *préparait la voie*, et n'était qu'un préparatoire; si l'on veut, un préliminaire d'un meilleur baptême que Jésus-Christ devait donner. Saint Jean répète ce témoignage, et fait ressouvenir le peuple de la remarque miraculeuse de la colombe mystique à laquelle il l'avait connu[2]. Souvenons-nous donc de cette marque, et de tout ce qui parut ensuite dans le baptême de Jésus-Christ. Car c'est là primitivement que fut accomplie cette parole de Jésus-Christ : « Travaillez à « la nourriture que le Fils de l'Homme vous doit « donner; car son Père l'a marqué de son sceau[3], » l'a désigné, caractérisé, en sorte qu'on ne puisse plus le méconnaître. Souvenons-nous donc du caractère sacré de Jésus-Christ, des cieux ouverts, de la colombe descendue, et de la voix qui fut ouïe sur le Jourdain. « Portons nous-mêmes le caractère de « Jésus-Christ[4]. » Qu'il soit l'objet de nos complaisances, comme il l'est de celle de son Père. « Entrons « avec lui dans l'eau du baptême[5] : » renouvelons les promesses du nôtre, et demeurons éternellement dévoués à la pénitence.

IV[e] ÉLÉVATION.

Saint Jean appelle encore une fois Jésus-Christ l'*Agneau de Dieu* : et ses disciples le quittent pour le Fils de Dieu.

« Le lendemain, Jean était avec deux de ses disci- « ples; et regardant marcher Jésus » (apparemment encore pour venir à lui), « dit : Voilà l'Agneau de « Dieu; et ces deux disciples l'entendirent comme « il parlait ainsi, et ils suivirent Jésus[6]. » Le temps que Jean devait demeurer en liberté était court, et il multiplie, comme on voit, coup sur coup son témoignage. « Voici, » dit-il encore une fois, « l'A- « gneau de Dieu : » et à l'instant deux de ses disciples se détachèrent de lui pour s'attacher à Jésus. Voilà donc Jésus devenu le maître des disciples de saint Jean : et on voit comment il lui préparait la voie.

« Pendant qu'ils le suivaient, Jésus leur dit : « Que cherchez-vous? Et ils répondirent : Maître, « où demeurez-vous[7]? » (Car ils voulaient tout à fait se donner à lui.) « Et Jésus leur dit : Venez, et « voyez. » N'en croyez plus personne : venez, et voyez vous-même : car quand on vient, et qu'on veut voir de bonne foi, on connaît bientôt. « Ils suivirent « donc Jésus : ils virent où il demeurait, et ils « passèrent avec lui le reste du jour; et il était en- « viron la dixième heure du jour. » On conjecture de là que c'était à la fin de la journée, et à peu près le temps qu'on offrait le sacrifice du soir; ce qui donna une nouvelle occasion à Jean de répéter : « Voilà l'A- « gneau de Dieu[8]. »

Allons donc à Jésus avec ses disciples, à l'heure de l'immolation. Voyons nous-mêmes où Jésus habite : et, non contents de le voir par une stérile spéculation, achevons avec lui la journée. Heureuse journée, heureuse nuit, que l'on passe avec Jésus-Christ dans sa maison! Seigneur, où habitez-vous? « Dites-moi, » céleste Époux, « où vous habitez[1], « afin que j'y » aille aussi fixer ma demeure, et que mon âme errante et vagabonde « n'aille pas courir « deçà et delà » avec d'autres que vous : car je ne veux point m'y arrêter, quoique peut-être ils se disent, ou qu'ils soient « vos compagnons. » Je ne veux m'attacher qu'à vous; et vos compagnons, même ceux qui marchent avec vous, me détourneraient de ma voie, si j'avais de l'attache pour eux. « O venez! « ô voyez! ô demeurez! « Que ces paroles sont douces! Et qu'il est doux de savoir où Jésus habite!

V[e] ÉLÉVATION.

Saint André amène saint Pierre à Jésus-Christ.

« Un des deux disciples qui avaient ouï ce témoi- « gnage de Jean, et qui avaient suivi Jésus, était « André, frère de Simon Pierre. Il rencontra « pre- mièrement « son frère, et il lui dit : Nous avons « trouvé le Messie; c'est-à-dire » l'Oint, et « le Christ; « et il l'amena à Jésus. Et Jésus, « qui le connut au premier abord, et savait à quoi il le destinait, « lui dit en le regardant; Vous êtes Simon, fils de « Jonas; vous serez appelé Cephas, c'est-à-dire, « Pierre[2]. » Il commence à former son Église : et il en désigne le fondement; « vous vous appellerez « Pierre. » Vous serez cet immuable rocher sur lequel je bâtirai mon Église. Quand un Dieu nomme, l'effet suit le nom : il se fit sans doute quelque chose dans saint Pierre à ce moment; mais qui n'est pas encore déclaré, et qui se découvrira dans la suite. Car tout ceci n'était encore qu'un commencement : ni saint Pierre ne suivit entièrement Jésus-Christ; ni saint André ne demeura alors avec lui qu'un jour. Il suffit que nous entendions que les préparations s'achèvent, et que le grand ouvrage se commence; puisque les disciples de Jean profitent de son témoignage pour reconnaître Jésus, et lui amener d'autres disciples.

Quand nous trouvons la vérité, ne la trouvons pas pour nous-mêmes : montrons-la aux autres, en commençant par nos plus proches, comme saint André par son frère : soyons fidèles : nous ne savons pas qui nous amenons à Jésus : nous croyons lui amener un simple fidèle; mais celui que nous lui amenons est un Pierre : c'est le chef, c'est le fondement de son Église.

VI[e] ÉLÉVATION.

Vocation de saint Philippe : Nathanaël amené à Jésus-Christ.

« Le lendemain[3] : » ce n'est pas inutilement que la suite des jours est si bien marquée : l'évangéliste veut que l'on entende le prompt et manifeste progrès de l'œuvre de Dieu, et le fruit des préparations de saint Jean-Baptiste. « Le lendemain » donc « Jésus voulut aller en Galilée, et il rencon- « tra Philippe, et lui dit : Suivez-moi[4]. » Il n'at-

[1] *Matth.* III, 11. *Marc.* I, 7. *Joan.* I, 23, 31. — [2] *Joan.* I, 32, 33, 34. — [3] *Joan.* VI, 27. — [4] *I. Cor.* XV, 49. — [5] *Gal.* III, 27. *Rom.* VI, 4, 5, 6 *et seq.* — [6] *Joan.* I, 35, 36, 37. — [7] *Ibid.* 38, 39. — [8] *Ibid.* 29.

[1] *Cant.* I, 6. — [2] *Joan.* I, 40, 41, 42. — [3] *Ibid.* 43. — [4] *Ibid.* 44.

tend pas que celui-ci le cherche; il le prévient. L'évangéliste remarque que « Philippe était de « Bethsayda, d'où étaient aussi André et Pierre; » pour nous faire entendre qu'ils se connaissaient les uns les autres, et s'entre-communiquaient leur bonheur. Car Philippe fit part du sien à Nathanaé qu'il trouva, « et lui dit : Nous avons trouvé celui « que Moïse et la loi et les prophètes nous ont « annoncé, Jésus de Nazareth, fils de Joseph[1]. « Et Nathanaël, » qu'on croit être saint Barthélemy, « lui répondit : Peut-il venir quelque chose de bon « de Nazareth? Philippe lui dit : Venez, et voyez[2]. » Ils s'amènent les uns les autres, mais à condition qu'ils s'instruiraient par eux-mêmes. Soyons comme eux attentifs à l'œuvre de Dieu; allons, et voyons. Ne nous en tenons pas si absolument à nos conducteurs, que nous n'éprouvions par nous-mêmes et ne goûtions Jésus-Christ, afin de lui pouvoir, dire comme faisaient les Samaritains à cette femme : « Nous ne croyons plus maintenant sur votre récit; « et nous avons connu par nous-mêmes que celui-« ci est vraiment le Sauveur du monde[3]. » Aussi cette femme leur avait-elle dit comme les autres : « Venez, « et voyez; et ils étaient venus, et ils avaient vu; « et ils avaient invité le Sauveur de demeurer dans « leur ville; et il y demeura deux jours[4]; » et ils reconnurent le Sauveur du monde. Jean avait tout mis en mouvement, et il avait réveillé le monde sur le sujet de son Sauveur. Le bruit s'en était répandu de tous côtés; et la femme samaritaine elle-même avait dit : « Je sais que le Christ vient; » il va paraître, « et nous apprendra toutes choses[5]; » tant on était attentif à sa venue.

VII[e] ÉLÉVATION.

Jésus-Christ se fait connaître par lui-même aux noces de Cana en Galilée.

« Trois jours après on faisait des noces à Cana en « Galilée; et la mère de Jésus y était; et Jésus y « fut aussi convié[6]. » Ce passage ne regarde point saint Jean-Baptiste, et appartient aux mystères de Jésus-Christ même; ainsi nous en traiterons ailleurs : et ici nous voulons seulement montrer combien l'évangéliste est attentif à marquer la suite des jours. On voit qu'il voulait lier la manifestation de Jésus à ces noces, avec les témoignages de saint Jean-Baptiste. « Ceci, » dit-il, la députation à saint Jean, et sa réponse, « était arrivé « en Béthanie. Et le lendemain Jean vit Jésus qui « venait à lui. » Et « le lendemain Jean était encore « là. » Et encore : « Le lendemain Jésus trouva « Philippe[7]. Et trois jours après il se fit des noces. » Tout cela est lié ensemble dans l'ordre des jours; on voit que l'évangéliste saint Jean nous veut faire suivre la manifestation de Jésus-Christ, premièrement par saint Jean-Baptiste, et ensuite par Jésus-Christ lui-même. C'est pourquoi il est écrit à la fin[8] : « Ce fut ici le commencement des miracles de Jésus; « et il manifesta sa gloire » (par lui-même); « et « ses disciples crurent en lui; » non plus seulement par le témoignage de saint Jean-Baptiste, mais par lui-même et par les effets de sa puissance. Aussi ne voyons-nous pas que l'évangéliste s'attache depuis à marquer les jours; et il continue son histoire sans l'observer davantage. « Après cela, » dit-il[1], « il vint à Capharnaüm, où il demeura peu de « jours. » Et « après cela Jésus et ses disciples « vinrent en Judée[2]. » Méditons tout; dans l'Écriture tout a son dessein et son mystère; et s'il n'est pas toujours entièrement expliqué, c'est que Dieu veut qu'on le cherche.

[1] *Joan.* I, 45. — [2] *Ibid.* 46. — [3] *Ibid.* IV, 42. — [4] *Ibid.* 29, 42. — [5] *Joan.* IV, 25. — [6] *Ibid.* II, 1. — [7] *Ibid.* I, 28, 29, 35, 43. — [8] *Ibid.* II, 11.

VIII[e] ÉLÉVATION.

Jésus-Christ baptise en même temps que saint Jean. Nouveau témoignage de saint Jean à cette occasion, lorsqu'il appelle Jésus-Christ l'*Époux*.

Voici une autre sorte de témoignage de Jean. Pendant que Jésus et lui baptisent tous deux ensemble dans la Judée, et qu'on allait à l'un et à l'autre : « Il s'éleva une question entre les disci-« ples de Jean et les Juifs sur la purification; » c'est-à-dire, sur le baptême. Et « les disciples de Jean « lui vinrent dire : Maître, celui qui était avec vous « au delà du Jourdain, et à qui vous avez rendu « témoignage, baptise; et tout le monde va à lui[3]. » Ils croyaient qu'étant venu lui-même à Jean pour s'en faire baptiser, on ne devait pas quitter Jean pour lui. Dieu permit cette dispute et cette espèce de jalousie des disciples de saint Jean-Baptiste, pour donner lieu à cette instruction admirable du saint précurseur : « L'homme ne peut rien avoir « qui ne lui soit donné du ciel[4]. » Dans cette règle admirable, qu'il pose pour fondement, est la mort de l'amour-propre, et de la propre élévation. L'amour-propre, à quelque prix que ce soit, et indépendamment de toute autre chose, ne songe qu'à s'élever; mais l'amour de Dieu, toujours humble, mesure son élévation à la volonté de Dieu, et ne voudrait pas même s'élever si Dieu ne le voulait; toute autre élévation lui deviendrait non-seulement suspecte, mais encore odieuse. Sur ce fondement, saint Jean continue : « Vous me rendez « vous-mêmes témoignage que j'ai dit : Je ne suis « pas le Christ; mais je suis envoyé devant lui. Celui « qui a l'épouse est l'époux; mais l'ami de l'Époux « qui est présent et qui l'écoute, est transporté de « joie par la voix de l'Époux. Et c'est par là que « ma joie s'accomplit[5]. »

Qui pourrait entendre la suavité de ces dernières paroles? Saint Jean nous y découvre un nouveau caractère de Jésus-Christ, le plus tendre et le plus doux de tous : c'est qu'il est l'Époux. Il a épousé la nature humaine qui lui était étrangère; il en a fait un même tout avec lui : en elle il a épousé sa sainte Église, épouse immortelle qui n'a ni tache, ni ride. Il a épousé les âmes saintes qu'il appelle à la société, non-seulement de son royaume, mais encore de sa

[1] *Joan.* II, 12. — [2] *Ibid.* III, 22. — [3] *Ibid.* 22, 23, 24 *et seq.* — [4] *Ibid.* III 27. — [5] *Ibid.* 28, 29.

royale couche; les comblant de dons, de chastes délices; jouissant d'elles, se donnant à elles; leur donnant non-seulement tout ce qu'il a, mais encore tout ce qu'il est, son corps, son âme, sa divinité; et leur préparant dans la vie future une union incomparablement plus grande. Voilà donc comme « il est l'époux, » comme « il a l'épouse. Je vous « ai » dit-il, « épousée en foi[1]. » Donnez-moi votre foi, recevez la mienne. Je ne vous répudierai jamais, Église sainte; ni vous, âme que j'ai choisie de toute éternité: jamais je ne vous répudierai. « Je vous ai « trouvée, » dit le Seigneur, « dans votre impureté, « je vous ai lavée, je vous ai parée, je vous ai ornée, « j'ai étendu mon manteau, ma couverture sur « vous, et vous êtes devenue mienne: » ET FACTA ES MIHI[2]. Épouse, prenez garde à sa sainte et inexorable jalousie: ne partagez point votre cœur, ne soyez point infidèle; autrement, si vous rompez le sacré contrat que vous avez fait avec lui dans votre baptême, quelle sera contre vous sa juste fureur!

Voilà donc le caractère de Jésus. C'est un époux tendre, passionné, transporté, dont l'amour se montre par des effets inouïs. Et quel est le caractère de Jean? Il est « l'ami de l'Époux qui entend « sa voix. » C'est ce qui ne lui était pas encore arrivé. Jusqu'ici il l'avait annoncé, ou sans le connaître, ou sans entendre sa parole; maintenant, qu'après s'être fait baptiser par saint Jean, il a commencé sa prédication, saint Jean, ravi de l'entendre, et qu'ainsi qu'il l'avait toujours désiré, le bruit de sa parole retentisse jusqu'à lui, il ne sait comment expliquer sa « joie. »

Telle doit être la joie du chrétien à la voix de Jésus-Christ, à cette voix qui retentit encore dans son Évangile; à cette voix secrète et intérieure qui se fait entendre au fond du cœur, et qui se répand dans toutes les puissances de l'âme.

IXe ÉLÉVATION.

Suite du témoignage de Jean: sa diminution, et l'exaltation de Jésus-Christ.

Écoutons: saint Jean continue: « Il faut qu'il « croisse et que je diminue[3]. » Nous voulons bien peut-être que la gloire de Jésus-Christ s'augmente; mais que ce soit à notre préjudice et avec la diminution de la nôtre, le voulons-nous de bonne foi? cependant c'est ce qu'il faut faire avec saint Jean; et il nous en donne les véritables raisons. C'est que Jésus-Christ « vient d'en haut: » c'est qu'il est par conséquent « au-dessus de tous: » c'est que « l'homme n'est que terre, et de lui-même ne parle « que terre: » c'est que « Jésus-Christ est venu du ciel[4]: » et ainsi que notre gloire, si nous en avons, se doit aller perdre dans la sienne.

C'est ce que ne font point les maîtres de l'erreur, qui veulent se faire un nom et une secte parmi les hommes. C'est ce que ne font point les prédicateurs, lorsque, voyant que Dieu en suscite d'autres avec plus de grâce et de succès, au lieu de se réjouir à la voix de l'Époux, qui se fait entendre par qui il lui plaît, ils entrent dans de basses jalousies. Mais saint Paul disait: « Que m'importe, « pourvu que Jésus-Christ soit annoncé, soit par « occasion, soit en vérité[1]? » Pourvu donc qu'il entendît la voix de l'Époux, de quelque bouche que ce fût, il était content. Décroissez donc sans peine; voyez croître sans jalousie celui que vous voyez s'élever peut-être sur vos ruines: trop heureux d'avoir à vous perdre dans une lumière que l'Époux allume! Et vous, grands de la terre, qui voulez accroître votre nom, l'étendre à la postérité, faire tant de bruit dans le monde, qu'il offusque le nom des autres, et même qu'on parle de vous plus que de Dieu, dites plutôt avec le prophète et avec saint Jean: « Qu'est-ce que l'homme, » sinon « de la terre? » « ou, « Qu'est-ce que le fils de l'homme, » *si ce n'est* « du fumier et de la boue[2]? » Et il veut avoir de la gloire! Terre et poussière, pourquoi vous glorifiez-vous? Mais de quoi vous glorifiez-vous? Que toute gloire humaine se taise, et « que la gloire soit « donnée à Dieu seul[3]! »

Parce que Jean a aimé cette gloire, et qu'il a sacrifié la sienne à Dieu et à Jésus-Christ, quelle gloire égale la sienne? Le Fils de Dieu lui rend ce qu'il veut perdre; et, au lieu du témoignage des hommes qu'il a méprisé, il lui rend ce témoignage, « qu'il est « le plus grand de tous les enfants des femmes[4], » parce qu'il a plus que tous les autres mortels sacrifié sa gloire au Fils unique de Dieu.

Pour nous donner part à cette gloire, Dieu mêle aux actions les plus éclatantes mille publiques contradictions; et ce qui est encore plus humiliant, mille secrètes faiblesses que chacun ne sent que trop en soi-même; afin que, laissant échapper la gloire humaine, nous n'ayons de joie ni de soutien qu'à voir croître celle de Dieu.

Xe ÉLÉVATION.

Autre caractère de Jésus-Christ découvert par saint Jean.

« Il témoigne ce qu'il a vu et ce qu'il a ouï; et « personne ne reçoit son témoignage[5]. » Autre caractère de Jésus-Christ: plus son témoignage est authentique et original, moins on le reçoit: la trop grande lumière éblouit les faibles yeux; et ils sont faibles, parce qu'ils sont superbes: les yeux humbles, les yeux abaissés sont éclairés; et si Jésus n'est écouté de personne, c'est que personne aussi ne veut être humble.

Personne donc ne reçoit son témoignage: *tout le monde* par soi-même le rejette; et il y a *tout un monde* qui ne veut pas le recevoir: mais à travers cette opposition du monde opposé au témoignage de Jésus-Christ, ce témoignage se fait jour, et pénètre les humbles cœurs que Jésus prépare lui-même à l'écouter.

Un prédicateur zélé, comme saint Jean-Baptiste, verra le témoignage de Jésus-Christ méprisé,

[1] *Osée*, II, 19, 20. — [2] *Ezech.* XVI, 8, 9. — [3] *Joan.* III, 30. [4] *Ibid.* 31.

[1] *Philip.* I, 18. — [2] *Ps.* VIII, 5; CII, 14, 15. *Joan.* III, 31. — [3] I. *Tim.* I, 17. — [4] *Matth.* XI, 11. — [5] *Joan.* III, 32.

et sa parole rejetée. Qu'il gémisse avec saint Jean, et qu'il dise : « Il témoigne ce qu'il a vu et ce qu'il « a ouï : » il a vu tout ce qu'il annonce dans le sein du Père, où il est vie et lumière : s'il déclare aux hommes les règles de la justice, et les implacables jugements de Dieu, il les a ouïs dans le sein du Père, où ils sont conçus et formés; « et personne ne reçoit « son témoignage. »

Je ne vois point de fruit de sa parole que j'annonce, quoiqu'elle ne soit autre chose que le témoignage de Jésus-Christ répété par ses ministres : personne ne nous écoute, et nous ne voyons aucun fruit de notre Évangile.

Pleurons donc sur le malheur et l'aveuglement des hommes : pleurons sur le témoignage si certain de Jésus-Christ, mais que personne ne veut. Mais consolons-nous en même temps; car Dieu sait à qui il veut faire recevoir en particulier ce témoignage, qui paraît si rejeté et si méprisé par le public. Et pour preuve que ce témoignage, que personne ne reçoit, est néanmoins reçu de quelques-uns à qui Dieu prépare le cœur, saint Jean ajoute : « Celui qui reçoit son témoignage, atteste que Dieu « est véritable ; car celui que Dieu a envoyé ne dit « que des paroles de Dieu; parce que Dieu ne lui « donne pas son esprit avec mesure[1]. » Il est vrai en tout, et son témoignage ne se doit pas diviser. S'il est vrai en annonçant les miséricordes, les condescendances, les facilités; il est vrai en annonçant les rigueurs. « Personne ne reçoit son témoignage. » Les Athéniens en général méprisent en la bouche de saint Paul le témoignage de Jésus-Christ, mais Dieu parle en secret à Denis, aréopagite, et à une femme nommée Damaris[2]. En une autre occasion, « il ou- « vre le cœur de Lydie, une teinturière en pour- « pre, pour écouter ce que disait saint Paul[3]. » Dieu sait le nom de ceux à qui il veut se faire sentir. Ne vous découragez point, ô prédicateur! une seule âme, que dis-je? une seule bonne pensée dans une seule âme vous récompense de tous vos travaux.

Et vous, peuples, écoutez vos pasteurs, vos prédicateurs : attestez en les croyant que Dieu est véritable en tout, et qu'il ne donne point son esprit avec mesure à Jésus-Christ dans son Église; puisque tout vice y est repris, et que toute vérité y est enseignée.

XI[e] ÉLÉVATION.

Saint Jean explique l'amour de Dieu pour son Fils.

Le père aime son fils, et lui met tout entre les mains[4]. Heureux ceux que Dieu met entre les mains de son Fils, qu'il aime si parfaitement! Ceux qu'il met entre ses mains, ce sont ses fidèles, ses élus.

Qu'il les aime, puisqu'ils les donne à son Fils! O amour du Père et du Fils, vous êtes ineffable, incompréhensible! et je me perds dans cet abîme. Je le connais un peu par ses effets, que Dieu aime son Fils, qui est un autre lui-même, une autre personne, afin que son amour trouve où s'épancher, qui est le plaisir de l'amour; mais un en substance, de peur que l'amour ne s'écarte trop de sa source, et ne perde la perfection et l'agrément de l'unité : « Tout m'est donné par mon Père, et nul ne con- « naît le Fils, si ce n'est le Père; et nul ne con- « naît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils « l'aura révélé[1]. »

O Jésus, faites-le-moi connaître! Mais je ne sais quoi me dit dans le cœur que vous avez commencé de me faire cette grâce; je commence à sentir, par une douce confiance, que je lui suis donné de votre main. Heureux de lui être donné d'une main si chère! Le Père nous aime encore davantage en nous trouvant dans les mains de son Fils, et unis à lui. Aimons le Père qui nous donne au Fils : aimons le Fils qui nous reçoit de la main de son Père. « Si vous m'aimez, gardez mes commandements[2]. » Gardons-les donc par amour, et gardons avant toutes choses le commandement de l'amour, qui fait garder tous les autres.

XII[e] ÉLÉVATION.

La récompense et la peine de ceux qui ne croient point au Fils. Conformité du témoignage de saint Jean avec celui de Jésus-Christ.

Qui croit au Fils a la vie éternelle[3]. Le Fils est lui-même la vie éternelle. La foi est une nouvelle vertu qui renferme toutes les autres. Dieu donne un aimable objet à cette foi : c'est Jésus-Christ. En lui on aime toute vérité et toute vertu, comme dans la source et dans le modèle. « Qui ne croit « point au Fils n'a » ni grâce, ni vérité, ni vertu : il ne voit « point la vie; mais la colère de Dieu de- « meure sur lui. » Elle y était déjà : et l'homme « naît « enfant de colère[4]. » Elle n'y tombe donc pas, elle y demeure, et Jésus-Christ l'en pouvait ôter. Affreuse parole : « la colère de Dieu demeure sur lui. » Qui en pourrait porter le poids? Elle y demeure; elle en fait son trône, elle y règne; et l'empire qu'elle y exerce est aussi terrible que juste : car, sans jamais lâcher prise, elle accable un malheureux criminel.

Ce témoignage est semblable à celui de Jésus-Christ : « Qui croit au Fils n'est point jugé : » car il a un moyen certain d'être justifié : « qui ne croit « point au Fils est déjà jugé[5]. » Ce n'est pas par un nouveau jugement qu'il est jugé : le jugement qui était déjà se confirme et se déclare, et on périt dans son péché.

Nous avons ouï la prédication de saint Jean-Baptiste : un autre Jean, qui est l'apôtre et l'évangéliste, nous l'a racontée. Saint Jean-Baptiste sera bientôt arrêté : il le fut par Hérode, dont il reprenait l'inceste, un peu après le baptême et le jeûne de Jésus-Christ. Saint Matthieu marque expressément en ce temps l'avis que reçut Jésus-Christ de la prison de son précurseur[6]. Saint Luc parle aussi de cette prison, aux environs du baptême de notre Seigneur[7]. Il est marqué dans l'évangile de saint Jean,

[1] *Joan.* III, 33, 34. — [2] *Act.* XVII, 18 *et seq.* — [3] *Id.* XVI, 14. — [4] *Joan.* III, 35.

[1] *Luc.* X, 22. — [2] *Joan.* XIV, 15. — [3] *Joan.* III, 36. — [4] *Ephes.* II, 3. — [5] *Joan.* III, 18. — [6] *Matth.* XIV, 12. — [7] *Luc.* III,

« qu'au commencement du ministère » de Jésus-Christ, le saint précurseur « n'avait point encore « été arrêté [1] : » pour insinuer qu'il le fut bientôt après. Il va donc devenir précurseur d'une nouvelle manière, c'est-à-dire par sa prison et par sa mort, qui devance celle de Jésus, et nous y prépare. Ainsi nous n'entendrons plus parler saint Jean-Baptiste : il annoncera le Sauveur d'une autre sorte.

XXV[e] SEMAINE.

SUR LES LIEUX OU JÉSUS-CHRIST A PRÊCHÉ : ET POURQUOI DANS LA GALILÉE.

PREMIÈRE ÉLÉVATION.

Sur les lieux ou Jésus devait prêcher.

Nous allons entrer dans le mystère de la prédication du Sauveur. Il y avait des lieux, il y avait des temps à prendre; il y avait des matières : et tout était réglé par la Sagesse éternelle. Pour les lieux, il était déterminé qu'il ne prêcherait que dans la Terre sainte, et aux Israélites. Toute cette terre s'appelait Judée : mais dans cette Judée, il y avait la partie où était Jérusalem, qui s'appelait Judée d'une façon plus particulière : il y avait la Galilée, qui était le royaume d'Hérode. Jésus devait aller partout, et éclairer tout ce pays de sa doctrine, de ses miracles et de ses exemples. Suivons-le partout, et entendons les raisons pourquoi il fait toutes choses, autant qu'il lui plaira de nous le découvrir. Apprenons, en attendant, que ce n'est point par caprice, ou par amusement et inquiétude, qu'il faut changer de lieu : et que tous nos voyages doivent être réglés par la raison, à l'exemple de ceux de Jésus-Christ.

PENSÉES

CHRÉTIENNES ET MORALES

SUR DIFFÉRENTS SUJETS.

I. De Dieu, et du culte qui lui est dû.

Autant que nous sommes purs, autant pouvons-nous imaginer Dieu : autant que nous nous le représentons, autant devons-nous l'aimer : autant que nous l'aimons, autant ensuite nous l'entendons.

En cette vie, il faut en partie que Dieu descende à nous; c'est ce qu'il fait par la révélation. Il faut aussi que nous montions à lui; c'est ce que nous faisons par la foi. Sans cela, nous n'aurions jamais de société avec Dieu : cette bonté inestimable demeurerait comme resserrée en elle-même; et l'homme resterait éternellement dans son indigence.

Porro unum est necessarium [1] : « Une seule « chose est nécessaire. » Toute multiplicité est ici foudroyée : il faut que tout soit ravagé, pour nous ramener à cette heureuse unité qui fait notre santé et notre bonheur.

Dieu nous cherche quand nous le cherchons : *Trahe me; post te curremus* [2] : « Entraînez-« moi; nous courrons après vous. » Il ne nous quitte jamais le premier; mais il faut faire effort pour le retenir : autrement il se retire, et nous tombons dans l'abîme; « nous nous égarons dans un pays « fort éloigné, » *in regionem longinquam* [3].

Si nous avons sincèrement cherché notre Dieu, disons donc : *Tenui eum, nec dimittam* [4] : « Je « l'ai arrêté, et je ne le laisserai point aller. » Qu'est-ce que ce *Tenui?* Ce sont les bons mouvements, les attraits de la grâce, les instructions, tout ce qui nous parle de Jésus-Christ : s'en souvenir, en converser, se renouveler dans l'amour des vérités saintes, dans le désir d'y conformer ses sentiments et sa conduite; se tenir ainsi toujours inviolablement attaché à Jésus-Christ, afin qu'après avoir dit avec vérité durant le cours du voyage : *Non dimittam*, nous le disions avec assurance dans la gloire.

Parce que nous connaissons Dieu, nous l'aimons; parce que nous ne le comprenons pas, nous l'adorons.

Ce n'est pas Dieu mais nous qui croissons par le culte que nous lui rendons : nous venons, non pour le faire descendre à nous, mais pour nous élever à lui : il ne rebute pas toujours quand il diffère; mais il aime la persévérance, et lui donne tout.

Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate [5] : « Les vrais adorateurs adoreront le « Père en esprit et en vérité. » Il faut éviter trois faux cultes : l'erreur, l'hypocrisie, la superstition. L'erreur n'adore pas Dieu tel qu'il est : il n'est tel que dans l'Église catholique. L'hypocrisie ne montre pas l'homme tel qu'il est. La superstition mêle l'un et l'autre, et en est un monstrueux assemblage; c'est ce que saint Paulin exprime très-bien par ces paroles : *Superstitioni religiosa, religioni profana* [6].

Non in manufactis templis habitat [7] : « Dieu « n'habite point dans les temples bâtis par les hom-« mes. » Les temples ne sont pas élevés comme pour y renfermer la divinité, mais afin de recueillir nous-mêmes nos esprits en Dieu. Ce Dieu qui est immense, les hommes s'imaginaient pouvoir le ramasser en un temple ou dans des statues; au lieu qu'il fallait songer à recueillir en lui leur esprit dissipé.

II. De Jésus-Christ et de ses mystères.

La grâce du mystère de l'Épiphanie, c'est un es-

[1] *Joan.* III, 24.

[1] *Luc.* X, 42. — [2] *Cant.* I, 3. — [3] *Luc.* XV, 13. — [4] *Cant.* III, 4. — [5] *Joan.* IV, 23. — [6] *Ad Jov. Epist.* XVI, n° 10. — [7] *Act.* XVII, 24.

prit d'adoration envers Jésus-Christ et Jésus enfant, et Jésus inconnu, Jésus dans l'abjection : esprit d'adoration des états inconnus de Jésus-Christ; esprit d'adoration pour attirer à ce Dieu inconnu ceux qui le connaissent le moins, et qui en sont le plus éloignés : entrez-y pour toutes les créatures qui ne le connaissent pas. Et nous, comment adorerons-nous? comme si nous en entendions parler la première fois, comme si son étoile ne nous avait apparu que de ce jour. Car, en effet, qu'avons-nous vu? qu'avons-nous connu? Si nous le connaissons tant soit peu, tous les jours nous cessons de le connaître; nous nous enfonçons tous les jours dans le centre d'une bienheureuse ignorance, où nous n'avons de vue qu'en ne voyant rien. Sortons donc du fond de cette ignorance comme d'un pays éloigné; et sous la conduite de l'étoile, la foi, tantôt lumineuse, tantôt obscurcie, paraissant et disparaissant, suivant le plaisir de Dieu, allons adorer ce Dieu dont la gloire, dont la grandeur c'est de nous être inconnu, jusqu'à ce qu'il nous ait mis en état de ne plus rien connaître qu'en lui.

Donc, ô Dieu caché, ô Dieu inconnu, anéantissez en nous-mêmes toutes nos lumières; et ne vous faites sentir à nos cœurs que par un poids tout-puissant, qui nous presse de sortir de nous, pour nous élancer, pour nous perdre en vous!

Qu'il vous baptise, non point d'un baptême d'eau, mais d'un baptême de feu, mais d'un baptême d'esprit, mais d'un baptême de sang. Jetez-vous dans le sang de sa passion, dans ses souffrances intérieures et extérieures; perdez terre dans cet océan; enivrez-vous de ce vin, tant que ses fumées, non moins efficaces que délicates et pénétrantes, vous fassent perdre toute attache à vous-même, tout goût, tout sentiment des choses présentes, pour être, dans le fond et dans les puissances, captive de la vertu cachée et toute-puissante, qui est dans le sang et dans les souffrances de votre Époux sous le pressoir. Ainsi puisse-t-il changer l'eau en vin, et accomplir en votre cœur tous les mystères que l'Église adore dans la fête de l'Épiphanie!

Oubliez tout, chère épouse; oubliez ce que vous faites et ce que vous êtes, vos lumières, vos connaissances, vos grâces, votre paix, vos agitations, votre néant même; oubliez tout de moment à autre, et n'ayez dans l'esprit et dans le cœur que ce que le cher enfant y imprimera. O enfance, ô abjection, ô être inconnu de Jésus, faites-vous des adorateurs aussi inconnus que vous! Qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes; qu'ils vous aiment sans en rien savoir; qu'ils vous soient ce que vous leur êtes, adorateurs cachés à un Dieu caché. Oui, cachez en eux votre mystère : éloignez-en les superbes et les curieux; n'y appelez que les simples, les enfants, les ignorants que vous éclairez, et dont vous êtes vous seul toute la science.

O vie, ô mort, ô péché, ô grâce, ô lumière, ô ténèbres, vous n'êtes plus rien! O néant, conçu et aperçu, vous n'êtes plus rien; vous êtes perdu en Dieu! Mais, ô Dieu connu, vous êtes vous-même caché dans le néant! Régnez, ô Jésus, ô Dieu inconnu, régnez en détruisant tout! donnez un être infini à tout ce que vous devez détruire; afin que l'infinité de votre être ne se montre et ne se déclare, que par l'infinité des destructions que vous opérez.

Deux choses que nous devons apprendre par la Passion, à nous mépriser, à nous estimer : à nous mépriser, à l'exemple de Jésus-Christ qui se prodigue; à nous estimer, par le prix avec lequel il nous achète.

Pour être unis à la croix, il faut joindre la peine et l'opprobre : pour la diminuer, en ne pouvant éviter la peine, nous en voulons du moins séparer la honte.

Pour détacher Jésus-Christ de la croix, il faut nous y attacher en sa place : celui-là le crucifie de nouveau, qui se détache lui-même de la croix.

Double transfiguration de Jésus-Christ sur deux montagnes, le Thabor et le Calvaire. *Facta est, dum oraret, species vultus ejus altera* [1] : « Pendant qu'il faisait sa prière, son visage parut tout autre. » *Non est species ei, neque decor* [2] : « Il a été sans éclat et sans beauté. » Le soleil obscurci dans l'une et dans l'autre : là, par la lumière de Jésus-Christ; ici, de honte de la confusion de son Créateur. Marie n'a pas vu la transfiguration glorieuse; elle a vu la douloureuse.

« Par les choses qu'il a souffertes, il nous montre qu'il est puissant pour prêter secours à ceux qui souffrent : » *In eo enim in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari* [3]. Car il est juste que celui qui s'est fait infirme par sa volonté, devienne l'appui des autres par sa puissance; et que pour honorer la faiblesse qu'il a prise volontairement, il soit le support de ceux qui sont faibles par nécessité. Il va devant nous pour nous prévenir; il se retourne, et nous tend la main pour nous appuyer.

III. Aveuglement des impies.

Que les impies nous disent de bonne foi s'ils sont assurés de ce qu'ils pensent; si le consentement universel, si le changement si soudain de tant de peuples, le commencement si saint et si simple de la religion laisse aucun lieu de douter de la divinité de son origine? Qu'ils se regardent sur le point de passer à l'éternité, et qu'ils voient dans quelle disposition ils voudraient se trouver à ce dernier moment. Étrange aveuglement de l'homme, qui, tout penchant qu'il est à la mort, ne veut prendre qu'à l'extrémité les sentiments d'un mourant qu'elle inspire!

Vous vous plaignez de ce que Dieu ne vous a pas communiqué son secret! A qui voulez-vous que Dieu le dise? Quoi! qu'il parle à l'oreille à chacun, ou qu'il se montre à tout le monde? Pourquoi vous plutôt qu'un autre? Choisissez quels hommes vous désireriez que Dieu envoyât pour vous faire entendre sa parole. Ce sont de ceux-là qu'il a pris. Où en trouveriez-vous de plus sincères, de plus

[1] *Luc.* IX, 29. — [2] *Is.* LIII, 2. — [3] *Hebr.* II, 18.

propres à vous persuader? et comment pouvez-vous leur prêter ce complot? Venez, leur faites-vous dire, associons-nous, inventons une belle fable : disons que ce crucifié est le Fils de Dieu. Mais si cela est véritable, comme tant de faits vous le prouvent, quelle est votre opiniâtreté de refuser de vous soumettre!

IV. De la vérité.

Les hommes haïssent la vérité qui les reprend : ils ne veulent pas la connaître, de crainte qu'elle ne les juge; mais elle ne perd point son droit, et ils la perdent elle-même. Ceux qui nous reprennent nous signifient la sentence de Dieu contre nos vices. La loi qui est en Dieu la prononce; les hommes qui nous reprennent la signifient; la lumière de la conscience la veut mettre à exécution.

Deux moyens de connaître la vérité : premièrement, en elle-même; secondement, par l'autorité, sur la foi d'autrui. Dans le premier, point de soumission. C'est à Dieu seul de faire connaître la vérité en l'une et l'autre manière, parce que « c'est « lui qui éclaire tout homme qui vient au monde : » *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*[1]. Il ne peut ni tromper ni être trompé. Quand les hommes attestent [quelque point, leur témoignage ne produit qu'] opinion et doute : au contraire quand Dieu parle, la foi et la conviction [résultent de son témoignage.] Or il est juste que Dieu soit adoré en ces deux manières. La vérité qui se découvre, et l'autorité qui fléchit, doivent dominer [la raison, et la captiver.] La vue [claire de la vérité est réservée pour] l'autre vie; la foi et la soumission sont pour la terre. Il faut que la vérité soit découverte; en attendant, pour s'y préparer, que son autorité soit révérée. Vous perdez quelque chose du vôtre; le droit de juger, qui nous est si cher que nous voulons nous mêler de juger de tout, même des choses les plus cachées : [et c'est là faire à Dieu le sacrifice qui lui est le plus agréable, le plus capable de l'honorer; c'est-à-dire,] le sacrifice non-seulement des sens, mais de la raison même.

V. De l'Église.

On cherche vainement dans la médecine un remède unique et universel, qui remette tellement la nature dans sa véritable constitution, qu'il soit capable de la guérir de toutes ses maladies : ce qui ne se trouve pas dans la médecine, se trouve dans la science sacrée. [Elle fournit à] chaque hérésie son remède particulier : [mais elle présente aussi un] remède général [contre toutes les hérésies, dans] l'amour de l'Église; qui rétablit si heureusement le principe de la religion, qu'il renferme entièrement en lui-même la condamnation de toutes les erreurs, la détestation de tous les schismes, l'antidote de tous les poisons, enfin la guérison infaillible de toutes les maladies.

Ce jour-là, mes très-chères sœurs, auquel Dieu, vous ouvrant les yeux [sur l'égarement de vos voies, vous fit connaître son Église et vous inspira d'y rentrer,] vous doit être et plus cher et plus mémorable que votre propre naissance, plus cher même que votre baptême. C'est la marque de son efficace qu'il ne perde pas sa vertu, même dans des mains sacriléges. Mais que sert d'avoir le baptême [si l'on n'en conserve pas la grâce, et si l'on demeure séparé de l'Église?] La marque de la milice dans les troupes est une marque d'honneur; en un soldat fugitif, c'est le témoignage de sa désertion. Ainsi le baptême, qui est la marque de la milice chrétienne dans l'Église, est une marque d'honneur; dans le schisme, une conviction de la révolte. Plût à Dieu non-seulement rappeler à votre souvenir le jour que vous vous être données à l'Église, mais encore renouveler votre première ferveur! Pour cela, je vous dirai ce que c'est que la sainte *Église* : je vous montrerai d'abord ce qu'elle est à Jésus-Christ et à ses enfants; et je vous ferai voir ensuite ce qu'elle est en elle-même dans la société de ses membres. Par le premier, vous apprendrez ce que nous lui sommes par le second, comment et en quel esprit nous y devons vivre.

Qu'est-ce que l'Église?. C'est l'assemblée des enfants de Dieu, l'armée du Dieu vivant, son royaume, sa cité, son temple, son trône, son sanctuaire, son tabernacle. Disons quelque chose de plus profond : l'Église, c'est Jésus-Christ; mais Jésus-Christ répandu et communiqué.

Jésus-Christ est à nous en deux manières : par sa foi, qu'il nous engage; par son esprit, qu'il nous donne : les noms d'épouses et celui de corps sont destinés à représenter ces deux choses.

L'Église est mère et nourrice tout ensemble : mère, contre ceux qui disent qu'elle n'était plus [lorsqu'ils ont paru dans le monde; si elle n'était plus, d'où sont-ils] nés [et qui les a engendrés à Jésus-Christ?] l'Église est aussi nourrice; car elle a du lait [pour nourrir ses enfants, et leur procurer l'accroissement dans la vie spirituelle.]

Manière de rechercher la vérité, des hérétiques et des catholiques : ceux-là par l'esprit particulier. C'est ce qui les a divisés de l'Église; c'est ce qui les divise entre eux. Cet esprit particulier, c'est le glaive de division qu'ils ont pris en main pour se séparer de l'Église; par le même, ils se sont divisés entre eux. Les catholiques cherchent au contraire la vérité avec l'unité; [parce qu'ils suivent] l'autorité de l'Église : *Visum est Spiritui sancto et nobis*[1] : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à « nous. »

Pour être filles de l'Église il faut aimer sa doctrine, aimer ses cérémonies; rien à dédaigner quand on voit que le Saint-Esprit a admiré jusqu'aux franges de son habit : *In fimbriis aureis*[2]; que l'Époux a été charmé même d'un de ses cheveux[3]. Tout ce qui est dans l'Église respire un saint amour, qui blesse d'un pareil trait le cœur de l'Époux.

Venez être membres vivants; venez à l'Épouse,

[1] *Joan.* I, 9.

[1] *Act.* XV, 28. — [2] *Ps.* XLIV, 15. — [3] *Cant.* IV, 9.

soyez épouses. Venez à l'Épouse par la foi; soyez épouses par l'amour. Les sociétés hérétiques se vantent d'être l'Épouse; mais écoutez les noms qu'elles portent : zuingliens, luthériens, calvinistes. Ce n'est pas là le nom de l'Époux; ce sont des épouses infidèles, qui, ayant quitté l'Époux véritable, ont pris les noms de leurs adultères.

Vidi cœlum novum et terram novam[1] : « Je vis « un ciel nouveau et une terre nouvelle. » Renouvellement de toutes choses par l'Église : relation de toutes choses à l'Église, et de l'Église à toutes choses. Hors de l'Église, la lumière éblouit; dans l'Église, l'obscurité illumine : parce que Dieu, qui aveugle avec la lumière, éclaire, quand il lui plaît, avec de la boue.

VI. Du Carême : comment on doit le sanctifier.

Toute la vie est un temps destiné pour se former au carême; car la pénitence est l'exercice de toute la vie chrétienne. Les dimanches sont consacrés aux œuvres de la piété, afin qu'elle influe et se répande dans les autres jours : ainsi le carême est institué, afin de se renouveler dans un esprit de pénitence qui s'étende à tous les temps.

Comment donc faut-il sanctifier le carême? l'Évangile nous dit que « Jésus fut conduit dans le dé« sert : » *Ductus est in desertum*[2]; et par là il montre que la retraite doit accompagner notre jeûne. Celui de Jésus-Christ s'étendit à tout, pour nous apprendre que la mortification de tous nos sens est absolument nécessaire dans un véritable jeûne. Enfin c'est par tous ces moyens que Jésus-Christ se dispose à la tentation, *ut tentaretur ;* parce que le jeûne et tous les exercices de la pénitence doivent nous préparer à vaincre la tentation, en combattant le démon notre ennemi.

Mais pourquoi la retraite nous est-elle si nécessaire? C'est que tout est corruption dans le monde : « Tout ce qui est dans le monde, dit saint Jean, est « ou concupiscence de la chair, ou concupiscence « des yeux, ou orgueil de la vie : » *omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ*[3]. « Tout le monde « est sous l'empire du malin esprit : » *Mundus totus in maligno positus est*[4]. Au contraire, nous trouverons Jésus-Christ dans le désert; nous y verrons la nature dans sa pureté : elle nous paraîtra peut-être d'abord affreuse, à cause de l'habitude que nous avons de voir les choses si étrangement falsifiées par l'artifice éblouissant de la séduction; mais l'illusion faite à nos sens se dissipera bientôt dans le calme de la solitude : et la nature nous y plaira d'autant plus, qu'elle n'y est point gâtée par le luxe; ce qui nous la rendra beaucoup plus agréable.

Si, comme Jésus-Christ, nous n'y avons de société qu'avec les bêtes, *cum bestiis*[5]; pensons que les hommes sont plus sauvages, plus cruels que les animaux les plus farouches : là, c'est l'instinct qui conduit; dans les hommes, c'est une malice déterminée et délibérée. C'est ce qui jette le prophète dans la solitude. « Qui me fera trouver dans le dé« sert, s'écrie Jérémie, une cabane de voyageurs? » *Quis dabit me in solitudine diversorium viatorum*[1]? « Afin que j'abandonne mon peuple, et « que je me retire du milieu d'eux; car ils sont tous « des adultères, c'est une foule de prévaricateurs : » *Et derelinquam populum meum, et recedam ab eis; quia omnes adulteri sunt, cœtus prævaricatorum*[2]. « Chacun d'eux se rit de son frère : » *Vir fratrem suum deridebit.* Qu'est-ce qu'on fait dans le monde, que se moquer les uns des autres, que chercher tous les moyens de se tromper, de se nuire réciproquement, de se supplanter? *Habitatio tua in medio doli*[3] : « Votre demeure est au milieu d'un « peuple tout rempli de fourberie. » « Il n'y a plus « de saint sur la terre; » on ne sait plus à qui se fier : *Periit sanctus de terra*[4]. La division s'est introduite jusque dans les mariages. De quoi les femmes s'entretiennent-elles, si ce n'est des excès multipliés des personnes de leur sexe; dont elles rougiraient, si elles étaient elles-mêmes irréprochables? Toutes les familles sont dans la confusion : « le fils traite son père avec outrage, la fille s'élève « contre sa mère, la belle-fille contre sa belle-mère; « et l'homme a pour ennemis ceux de sa propre mai« son[5]. »

Dans cet état de choses, celui qui veut sincèrement penser à son salut et entrer dans la pénitence, ne doit-il pas se réfugier dans la solitude, et chercher son appui en Dieu seul? *Ego autem ad Dominum aspiciam....... audiet me Deus meus*[6]. Plus il se séparera des créatures, plus il trouvera de consolation avec Dieu dans la retraite; et, au défaut des secours humains, « les anges mêmes « lui seront envoyés pour le servir : » *Et angeli ministrabant illi*[7].

Le véritable jeûne emporte une mortification universelle, et doit par ses effets nous familiariser avec la mort, et nous la rendre chaque jour plus présente : *Mortem de proximo norit*[8]. Jeûner, c'est sacrifier toute sa vie dans les objets qui peuvent contribuer à l'entretenir, et dont on se prive par un esprit de pénitence. Dans ce sacrifice, l'homme est lui-même la victime qu'il offre à son Dieu. Pour nous y disposer, l'Église, à ces heures de silence où l'on offre les premiers vœux, dans la tranquillité de la nuit, exhorte tous ses enfants à user avec plus de retenue des paroles, des aliments, du sommeil et des plaisirs : *Utamur ergo parcius verbis, cibis et potibus, somno, jocis*[9]. Par là elle nous fait assez sentir que le vrai jeûne consiste dans un retranchement général non-seulement de tout ce qui peut flatter la nature, mais encore de tout ce qui n'est pas absolument nécessaire pour le soutien de la vie, et qu'en un mot il est établi pour nous conduire à cette parfaite circoncision, qui fait le caractère de la vie spirituelle.

C'est ainsi que nous pourrons entrer dans l'exer-

[1] *Apoc.* XXI, 1. — [2] *Matth.* IV, 1. — [3] *I. Joan.* II, 16. — [4] *Ibid.* V, 19. — [5] *Marc* I, 13.

[1] *Jer.* IX, 2. — [2] *Ibid.* 5. — [3] *Ibid.* 6. — [4] *Mich.* VII, 2. — [5] *Ibid.* 6. — [6] *Ibid.* 7. — [7] *Marc.* I, 13. — [8] *Tertul. de Jej.* n° 12. — [9] *Hym. Offic. noct. in Quadrag.*

cice de vaincre les tentations. Pour y réussir, il est nécessaire de connaître la force et la puissance du démon. Il peut non-seulement transporter les corps, mais agir encore sur l'imagination, exciter au dedans des mouvements déréglés, y remuer les passions, porter le trouble jusqu'au fond de notre âme, et mettre tout en désordre, si Dieu le lui permet. Et qui ne sera frappé d'étonnement et de frayeur, quand on voit ce que notre Seigneur lui a permis d'exécuter sur sa personne même? mais c'était pour le vaincre. Ma confiance est que « c'est des peines et des souffrances mêmes par lesquelles il a été tenté et éprouvé, qu'il tire la vertu « et la force de secourir ceux qui sont aussi tentés : » *In eo enim in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari*[1].

Mais il n'est pas moins important de bien démêler les artifices du démon, et de savoir ce qu'il leur faut opposer. Premièrement, il nous tente par la nécessité : *Dic ut lapides isti panes fiant*[2] : « Dites que « ces pierres deviennent des pains; » et c'est ainsi que, prenant occasion de la faim que Jésus-Christ éprouva après son jeûne, il eût voulu le porter à quitter le dessein pour lequel il avait été poussé par l'esprit dans le désert, et l'engager à changer sa résolution. Une des sources principales des tentations, c'est donc la nécessité : de là les fraudes, les injustices, le violement des lois divines et ecclésiastiques. Le remède contre cette tentation, c'est d'être bien pénétré de cette parole dont Jésus-Christ se sert pour repousser le tentateur : *Non in solo pane vivit homo*[3] : « L'homme ne vit pas seulement « de pain. » J'ai une autre vie dans la parole de Dieu, dans la vérité, dans l'accomplissement de la volonté divine : non que je ne vous plaigne dans les misères que vous éprouvez, et je voudrais pourvoir aux besoins de chacun; mais, dans l'impuissance où je me trouve de le faire, je dois donner du moins à tous l'enseignement nécessaire et les consolations qui peuvent les soutenir dans leurs détresses.

La seconde tentation n'a plus la nécessité pour prétexte : la gloire, l'élévation, la grandeur en fournissent la matière. Que répondre alors au tentateur? La souveraineté n'est rien; nous avons un autre maître, un autre Seigneur, qui mérite seul notre adoration et notre culte : *Dominum Deum tuum adorabis*[4] : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu. »

Dans la troisième tentation, Satan, pour porter celui qu'il veut renverser à céder à ses efforts, cherche à lui inspirer une espérance téméraire du pardon : Jette-toi du haut du temple la tête devant, précipite-toi dans le crime; Dieu te soutiendra, te pardonnera : c'est son ancienne manière : *Nequaquam morte moriemini*[5] : « Assurément vous ne mour« rez pas, » disait-il à Ève. Consentir à ses suggestions, c'est plus tenter Dieu que si nous nous précipitions du haut du temple; car la pesanteur naturelle du corps ne nous pousse pas si naturellement vers la terre, que le péché dans l'enfer.

Enfin, quoique par le secours de la grâce nous ayons vaincu notre ennemi, ne nous rassurons pas : car, malgré sa défaite, le démon reviendra bientôt nous attaquer. Après la triple victoire que Jésus-Christ eut remportée sur le tentateur, « il se retira « de lui pour un temps : » *Recessit ab illo usque ad tempus*[1]. Ce ne fut que pour un temps; et à plus forte raison n'abandonnera-t-il jamais le dessein de nous perdre. S'il diffère de nous tendre de nouveaux piéges, c'est pour mieux prendre son temps; c'est qu'il épie une occasion plus favorable : mais « il tourne sans cesse autour de nous pour nous dé« vorer : » *Circuit quærens quem devoret*[2]. Ne quittons donc jamais les armes de notre milice; mettons en œuvre toutes les ressources qui peuvent nous fortifier contre un ennemi si redoutable : pratiquons une sainte vigilance, une prière humble et persévérante, tous les exercices de la pénitence chrétienne; et surtout gardons une retraite continuelle, qui nous sépare des objets dont le tentateur pourrait se servir pour nous dresser des piéges et nous séduire.

VII. De la Pénitence.

Quand on accoutumait les premiers chrétiens, dès l'établissement du christianisme, à faire sur eux le signe de la croix dans toutes leurs actions saintes et profanes; à quelle autre fin pourrait-ce être, sinon pour marquer tous leurs sens du caractère de mort, et leur enseigner que s'ils avaient quelque vie et quelque satisfaction, ce ne devait pas être en eux-mêmes? d'où nous pouvons inférer par la suite nécessaire de cette doctrine (et la signification grecque du mot de corps nous y peut servir), que nos corps sont comme des sépulcres où nos âmes sont gisantes et ensevelies. Partant, gardons-nous bien de parer ces sépulcres du faste et de la pompe du monde ; mais plutôt revêtons-les comme d'un deuil spirituel par la mortification et la pénitence. Chrétiens, voici le temps qui en approche; et les chaires et les prières publiques ne retentiront dorénavant que de la pénitence : toute l'Église s'unit pour offrir en esprit un sacrifice de jeûne. Nourrissons le nôtre de ce pain de larmes, qui doit être la vraie viande des pénitents. Répandons nos oraisons devant la face de Dieu, d'une conscience véritablement affligée; et n'épargnons point nos aumônes pour racheter nos iniquités, ouvrant nos cœurs sur la misère du pauvre. Voici, voici le temps de vaquer à ces exercices : *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*[3].

Mais, ô vie humaine, incapable de toute règle! si près des jours de retraite, la dissolution peut-elle être plus triomphante? ne dirions-nous pas qu'elle a entrepris de nous fermer le passage de la pénitence, et qu'elle en occupe l'entrée pour faire de la débauche un chemin à la piété? Certes, je ne m'étonne pas si nous n'en avons que la montre et quelques froides grimaces : car, il est certain, la chute de la pénitence au libertinage et bien aisée;

[1] *Hebr.* II, 18. — [2] *Matth.* IV, 3. — [3] *Ibid.* 4. — [4] *Ibid.* 10. — [5] *Genes.* III, 4.

[1] *Luc.* IV, 13. — [2] I. *Petr.* V, 8. — [3] II. *Cor.* VI, 2.

mais de remonter du libertinage à la pénitence, mais sitôt après s'être rassasié des fausses douceurs de l'un, goûter l'amertume de l'autre, c'est ce que la corruption de notre nature ne saurait souffrir. Laissons donc au monde sa félicité; préparons-nous sérieusement à corriger notre vie : autant que le monde s'efforce de noircir ces jours par l'infamie de tant d'excessives débauches, autant devons-nous le sanctifier par la pénitence et par une piété sincère.

L'humilité est la disposition la plus essentielle dans la pénitence; et, pour l'acquérir, il faut découvrir et sentir toute la malice de son cœur : or, qui peut dire jusqu'où s'étend notre corruption? Nous ne sommes innocents d'aucun crime, par les dispositions que nous nourrissons; comme ceux qui ont disposition à certaines maladies par le vice de leur tempérament, quoiqu'ils n'aient pas le mal actuel.

Si vous voulez revenir sincèrement à Dieu, et obtenir de lui le pardon de vos fautes, ne vous livrez pas à des conducteurs aveugles; car ceux qui sortent d'entre leurs mains sont comme s'ils n'avaient point été traités. On s'en étonne; on remarque toujours en eux les mêmes habitudes, les mêmes fréquentations, les mêmes inimitiés.

Allez-vous rechercher le chirurgien, le médecin qui vous flatte, ou celui qui vous guérit? Ce prophète lui a dit : Il vivra, et Dieu m'a dit qu'il mourrait de mort. Que ne le traitez-vous avec une sainte sévérité, en lui disant : Vous mourrez; comme Isaïe à Ézéchias[1], qui cependant le guérit? « La plaie profonde de la fille de mon peuple me « blesse profondément; j'en suis attristé, j'en suis « tout épouvanté : » *Super contritione filiæ populi mei contritus sum et contristatus; stupor obtinuit me*[2]. « N'y a-t-il donc point de résine dans « Galaad? ne s'y trouve-t-il point de médecin? « Pourquoi donc la blessure de la fille de mon peu- « ple n'a-t-elle point été fermée? » *Numquid resina non est in Galaad? aut medicus non est ibi? Quare igitur non est obducta cicatrix filiæ populi mei*[3]?

Puisse le Seigneur répandre sur nous un esprit de grâce et de prières qui nous porte à pleurer sur la perte que nous avons faite, comme Israël sur la mort de Josias, le meilleur de tous les rois et les délices de son peuple! faisons un deuil universel, poussons de profonds gémissements : pleurons avec larmes et avec soupirs, comme on pleure son fils unique; soyons pénétrés de douleur, comme on l'est à la mort d'un fils aîné. Eh! serait-ce trop s'affliger; puisque c'est son âme, c'est soi-même qu'on doit pleurer? Soyons donc tous dans les larmes; retranchons toutes les visites, comme au jour d'une grande affliction; séparons-nous famille à famille, chacun à part, les hommes séparément, les femmes de même, afin de célébrer le jeûne du Seigneur en retraite, en prières et en continence.

[1] *Isai.* XXXVIII, 1 *et seq.* — [2] *Isai.* VIII, 21, 22. — [3] *Ibid.* 22.

VIII. De la Conversion.

Au commencement les pécheurs disent : Il n'est pas encore temps; après, ils trouvent qu'il n'est plus temps : ainsi l'illusion que leur fait une espérance présomptueuse les conduit à une autre illusion encore plus funeste, celle du désespoir. « Ayant « perdu tout remords et tout sentiment, ils s'a- « bandonnent à la dissolution, pour se plonger, « avec une ardeur insatiable, dans toutes sortes « d'impuretés : » *Desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ, in operationem immunditiæ omnis*[1].

Un des obstacles à la conversion du pécheur, c'est l'espérance de l'impunité. Il doute : y a-t-il une vengeance? Convaincu qu'il y a un Dieu qui punit les crimes, il commence à mettre la main à l'œuvre. Hé bien, se dit-il à lui-même, il est temps, convertissons-nous. Il éprouve alors une répugnance de tous ses sens et de sa raison asservie. Au milieu de ce travail, il vient une seconde fois à se ralentir. Eh! est-il possible, dit-il, que Dieu m'ait si étroitement défendu ce que lui-même m'a rendu si agréable? C'est un père, et non un tyran : il ne punit que ceux qui ne suivent pas la vertu; mais il ne met pas la vertu à se contrarier soi-même : au contraire, la vertu étant à faire du bien aux autres, elle ne consiste pas à déchirer son propre cœur. Débouté de cette défense par la raison de la justice de Dieu, à qui tout le mal déplaît, et même celui qui nous plaît (car les désirs irréguliers d'un malade ne sont pas les lois de la nature); son dernier obstacle, c'est le désespoir : *Desperantes semetipsos*.... Il a douté de la justice qui venge et de la sagesse qui règle; il doute maintenant et de la bonté qui pardonne, et de la bonté qui guérit, et de la puissance qui corrige. Contre le premier doute, il faut se soutenir par ces paroles de saint Jacques : « La miséricorde s'élèvera au-dessus « de la rigueur du jugement : » *Superexaltat misericordia judicium*[2]; contre le second, on doit dire à Dieu : « Guérissez-moi, Seigneur, et je serai « guéri : » *Sana me, Domine, et sanabor*[3].

Quelquefois Dieu met au cœur des pécheurs certaines dispositions éloignées qui feront à la fin leur conversion, étant réduites en actes. Par exemple, dans la Samaritaine; toute perdue qu'elle était, deux choses [la disposaient à revenir de ses égarements :] premièrement, d'attendre le Messie et de grandes choses par lui, de grandes instructions; secondement, d'avoir désir d'apprendre la manière d'adorer Dieu : désir dont l'ardeur paraît, en ce qu'ayant trouvé l'occasion de la rencontre d'un habile homme, aussitôt elle lui demande ce point.

On croit se convertir quand on se change, et quelquefois on ne fait que changer de vice; [que passer] de la galanterie à l'ambition : de l'ambition, quand un certain âge s'est passé, où l'on n'a plus assez de force pour la soutenir, on va se perdre dans l'avarice.

[1] *Ephes.* IV, 19. — [2] *Jac.* II, 13. — [3] *Jer.* XVII, 14.

Probet autem seipsum homo[1] : « Que l'homme « s'éprouve lui-même. » Tout ce qui est saint inspire de la frayeur. Isaïe, après avoir ouï retentir de la bouche des séraphins ces paroles : *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum*[2]; « Saint, « saint saint, est le Seigneur, le Dieu des armées ; » au lieu de dire : Je suis consolé; il s'écrie : « Malheur « à moi qui me suis tu ! parce que mes lèvres sont « souillées, et j'ai vu de mes propres yeux le Roi, « le Seigneur : » *Væ mihi, quia tacui! quia pollutus labiis ego sum... et Regem Dominum exercituum vidi oculis meis*[3]. La Vierge Marie est aussi troublée à la voix de l'ange qui vient lui annoncer le grand prodige qui doit s'opérer en elle.

Il faut d'abord s'éprouver sur la connaissance; voir si l'on connaît bien son mal, si l'on sent ce que c'est que d'être exclu de la sainte table : c'est l'être du ciel. Aussi combien grande était la douleur des premiers chrétiens quand ils s'en voyaient séparés !

Notre épreuve a pour fin de prévenir le jugement de Dieu : « Si nous nous jugions, nous ne serions « pas jugés[4]. » Or le jugement de Dieu est pénétrant ; car l'épée qui sort de sa bouche entre jusque dans les replis de l'âme : il est éclairant; parce que la lumière de sa vérité dissipe toutes les ténèbres qui pourraient nous couvrir : *Scrutabor Jerusalem in lucernis*[5] : « Je porterai la lumière des « lampes jusque dans les lieux les plus cachés de « Jérusalem. » Il est accablant ; car il s'exerce dans toute la rigueur d'une justice qui s'avance pour redemander tous ses droits. « Le Seigneur a résolu « d'abattre la muraille de la fille de Sion; il a tendu « son cordeau, et il n'a point retiré sa main que « tout ne fût renversé : » *Cogitavit Dominus dissipare murum filiæ Sion; tetendit funiculum suum, et non avertit manum suam a perditione*[6].

La première qualité que doit avoir notre jugement, c'est la douleur; la seconde, la confusion; la troisième, c'est d'entrer dans le sentiment de la justice de Dieu : s'accabler et se renverser soi-même.

Pesez le chapitre IV de l'Épître aux Hébreux. *Vivus sermo Dei*[7] : « La parole de Dieu est vi- « vante et efficace, et elle perce plus qu'une épée à « deux tranchants; elle entre et pénètre jusque « dans les replis de l'âme et de l'esprit, jusque dans « les jointures et dans les moelles, et elle démêle « les pensées et les mouvements du cœur. » Voyez la victime qui avait été égorgée : on l'écorchait, la graisse était séparée d'avec la chair; les reins, les entrailles étaient mis à part : on faisait, pour ainsi dire, l'anatomie de la victime. C'est ainsi que Dieu, comme un chirurgien, avec son couteau affilé et à deux tranchants à la main, qui est sa parole, pénètre les jointures, les moelles, les pensées, les intentions les plus secrètes, et fait dans la partie la plus spirituelle de notre être comme une espèce d'anatomie sur un sujet vivant. La douleur, pour prévenir son jugement, doit donc être vive, comme sa parole l'est : *Vivus sermo*... Ce glaive est vivant; il donne la vie, mais proportionnée : aux justes, une vie de joie ; aux pécheurs, une vie de douleurs : « Ils doivent être comme agités de « convulsions et de douleurs; il faut qu'ils souf- « frent des maux comme une femme qui est en tra- « vail : » *Torsiones et dolores tenebunt; quasi parturiens, dolebunt*[1]. » Ce n'est pas tout de penser à vos péchés, la douleur vous est encore nécessaire ; car c'est le point essentiel, de bien prévenir le jugement de Dieu. Or ce jugement produit la plus vive douleur : donc si point de douleur ici, point de jugement de Dieu; or, si nous ne nous jugeons, nous serons jugés.

La confusion est la seconde qualité : elle doit être semblable à celle d'un voleur qui est surpris dans son délit, *quomodo confunditur fur quando deprehenditur*[2]. Il faudrait que les pécheurs qui déplorent sincèrement leurs excès, et qui veulent prévenir le jugement du Seigneur, imitassent, par esprit de pénitence, ceux qui, à son approche, saisis d'une crainte trop tardive, se regarderont l'un l'autre avec étonnement, et dont les visages seront desséchés comme s'ils avaient été brûlés par le feu : *Unusquisque ad proximum suum stupebit, facies combustæ vultus eorum*[3]. Cette honte est le témoignage du pécheur contre soi-même : elle produit une tendresse dans le front, qui le fait rougir saintement des désordres de sa vie, et qui lui fait dire, d'un cœur vivement pénétré : « Il ne nous « reste que la confusion de notre visage : » *Nobis confusio faciei*[4]. Les grands comme les petits doivent s'en revêtir et en être couverts : *Regibus nostris, principibus nostris*. L'effet de cette confusion, c'est de nous faire entrer dans de grands sentiments de notre indignité, qui nous portent à nous anéantir devant Dieu, et nous empêchent même de lever les yeux en sa présence ; parceque nos iniquités sont alors comme un poids sur notre tête, qui nous oblige de nous abaisser toujours plus profondément : *Deus meus, confundor et erubesco levare faciem meam ad te; quoniam iniquitates nostræ multiplicatæ sunt super caput nostrum*[5]. Ce n'est pas seulement la considération des châtiments que le péché nous attire, qui doit nous tenir dans cet état d'humiliation ; mais la vue du péché en lui-même, de sa laideur, de l'opposition qu'il met entre Dieu et nous, pour pouvoir lui dire avec Esdras : « Vous nous voyez abattus devant « vos yeux, dans la vue de notre péché; car après « cet excès, on ne peut pas subsister devant votre « face : » *Ecce coram te sumus in delicto nostro; non enim stari potest coram te super hoc*[6]. Et ne nous bornons pas à une vue générale de nos désordres; mais sondons le fond de nos cœurs, pour y découvrir le grand péché, le péché dominant, qui a entraîné tous les autres, et qui a provoqué d'une manière toute particulière la colère de Dieu sur nous : *omnia quæ venerunt super nos in operi-*

[1] *I. Cor.* XI, 28. — [2] *Is.* VI, 3. — [3] *Ibid.* VI, 5. — [4] *I. Cor.* XI, 31. — [5] *Sophon.* I, 12. — [6] *Thren.* II, 8. — [7] *Hebr.* IV, 12.

[1] *Is.* XIII, 8. — [2] *Jer.* II, 26. — [3] *Is.* XIII, 8. — [4] *Dan.* IX, 8. — [5] *I. Esdr.* IX, 6. — [6] *Ibid.* 15.

bus nostris pessimis, et in delicto nostro magno[1]. C'est ce péché capital que nous devons combattre avec le plus de vigueur, pour parvenir à une véritable conversion; parce qu'en subjuguant l'inclination qui commande en nous, nous abattrons du même coup toutes les autres qui en dépendent, et le cœur se trouvera affranchi de l'empire des passions. On ne doit pas craindre les difficultés qu'on peut éprouver dans ce combat; parce qu'on parviendra sûrement à vaincre ses inclinations, pourvu qu'on entreprenne sa conversion avec force : et s'il en coûte pour résister à soi-même, le plaisir que l'on goûte à se faire violence est bien propre à nous animer, et à nous dédommager abondamment de tous nos sacrifices.

Mais il faut encore entrer dans les sentiments de la justice divine, et pour cela imiter Ninive renversée par la pénitence; prendre surtout pour modèle la pécheresse aux pieds de Jésus, qui renverse tout, en faisant servir à la réparation de ses iniquités tout ce qui lui a servi d'instrument pour les commettre.

Si l'on ne veut pas se tromper dans une affaire d'aussi grande conséquence, il est très-essentiel de bien s'examiner sur la sincérité de ses résolutions, sur les moyens qu'on prend pour les rendre efficaces, pour assurer sa conversion, et produire de dignes fruits de pénitence. Un de ces moyens, c'est le souvenir de la sainte passion de Jésus-Christ, où nous devons puiser le véritable esprit de pénitence, et la force de la faire; qui en doit être la règle, le modèle, et que nous ne saurions trop méditer si nous voulons bien comprendre tout ce que la justice divine exige du pécheur pour se réconcilier avec lui.

Il n'est pas moins nécessaire de s'éprouver sur les précautions et sur le régime qu'on se prescrit pour conserver la santé. Lorsqu'on l'a recouvrée, on a surtout besoin d'une grande vigilance pour éviter les petits péchés : « de peur que l'esprit, accou« tumé aux fautes légères, n'ait plus horreur des « plus grandes; et qu'en s'habituant au mal, il ne « prétende être autorisé à le commettre : » *ut mens assueta malis levibus, nec gravia perhorrescat; atque ad quamdam auctoritatem nequitiæ, per culpas nutrita perveniat*[2].

Cette vigilance, si nécessaire pour conserver la grâce, doit nous faire prendre garde à toutes les occasions qui pourraient ou l'affaiblir, ou nous la faire perdre, afin de les éviter soigneusement : elle nous apprendra à ôter le regard avant que le cœur soit blessé. Mais pour persévérer il est essentiel de prier beaucoup, dans le sentiment de sa faiblesse et de ses besoins : car l'âme qui ne prie pas tombe bientôt dans le sommeil, et de là dans la mort. Ainsi, après sa conversion, il faut opérer son salut avec crainte et un tremblement mêlé d'amour. Quelle crainte, que celle de perdre Dieu!

Parmi tant d'accidents, l'homme se doit faire un refuge. Nul refuge n'est assuré que celui de la bonne conscience : sans elle, on ne rencontre que malheurs inévitables. Ceux qui l'ont mauvaise sont sans refuge; parce qu'il n'y a dans leur conscience nulle sûreté, nul repos. *Ipsa munditia cordis delectabit te :* « La pureté du cœur vous réjouira. »

La honte se met entre la vertu et le péché, pour empêcher qu'on ne la quitte; puis entre le péché et la vertu, pour empêcher qu'on ne la reprenne; et malheureusement elle réussit mieux dans ce dernier effort. Trois choses à faire, pour se fortifier contre cette honte : premièrement, rentrer en sa conscience; la honte intérieure fait qu'on méprise l'extérieure : secondement, se dire sincèrement à soi-même : J'ai ravi la gloire à Dieu; il est juste que je perde la mienne : troisièmement, penser combien il est nécessaire de souffrir une confusion passagère pour éviter la honte éternelle.

Le péché et la mort dominent sur nous; la mort comme un tyran, le péché comme un roi chéri et aimé. Il faut, pour nous délivrer de cette injuste domination, craindre ce que nous aimions, et aimer ce que nous craignions. Il y en a sur lesquels le péché règne, quand ils lui obéissent avec plaisir; il y en a qu'il tyrannise : *Quod nolo malum, hoc ago*[1] : « Je fais le mal que je ne veux pas; » c'est le meilleur état.

Les hommes sont sujets à un changement perpétuel : quand sera-ce que nous changerons par la conversion? Tous les âges, tous les états changent quelque chose en nous : quand sera-ce que nous changerons pour la vertu?

IX. Punition et peine du Péché.

Dieu punit les pécheurs : premièrement, médicinalement pour eux; de peur qu'ils ne se délectent dans le péché, et que, devenus incorrigibles, ils ne meurent dans l'impénitence : secondement, exemplairement pour les autres : troisièmement, par une contrariété naturelle, par la répugnance nécessaire qu'il a au péché; naturelle, et par conséquent infinie; nécessaire, et par conséquent éternelle.

« J'entrerai en jugement avec vous, dit le Sei« gneur; j'entrerai en jugement avec les enfants de « vos enfants : car passez aux îles de Céthim, et « voyez s'il s'y est fait quelque chose de semblable. « Y a-t-il quelque nation qui ait changé ses dieux, « qui certainement ne sont point des dieux? et ce« pendant mon peuple a changé sa gloire en de vaines « idoles[2]... » Dieu condamne avec autorité; il convainc, par la comparaison des uns avec les autres; il confond le pécheur, en lui montrant quel abus il a fait de ses grâces.

« Vous avez surpassé l'une et l'autre, Samarie et « Sodome, par vos abominations; et vos sœurs « pourraient paraître justes en comparaison de toutes « les abominations que vous avez faites : car elles « pourraient paraître justes en comparaison de vous. « Confondez-vous, et portez votre ignominie, vous

[1] *Esd.* IX, 13. — [2] *S. Greg. Mag. Past. part.* III, *cap.* XXXIII, *tom.* II, *col.* 92.

[1] *Rom.* VII, 19. — [2] *Jer.* II. 9.

« qui avez justifié vos deux sœurs[1]. » Il semble que les infidèles s'élèveront contre les chrétiens, qui ont méprisé tous les moyens de salut qui leur étaient offerts. Seigneur, diront-ils, voilà votre peuple : que lui a servi d'avoir été éclairé de vos lumières? quel usage a-t-il fait de tous vos dons? Pour nous, si nous ne vous avons pas adoré, c'est que nous ne vous avons pas connu. Ils sont justifiés par comparaison; mais Dieu ne laisse pas de les juger. Touché de leurs cris, il fait tomber sur les fidèles le surcroît de peine qui est diminué par leur ignorance. Ils semblent justifiés à proportion; dirai-je : Leur supplice semble n'être rien à comparaison! Dieu, dans l'étendue de sa puissance, sait bien trouver des règles dans la même peine.

Ego vado [2] : « Je m'en vais. » Ces paroles nous représentent Jésus-Christ se séparant, et disant à l'âme le dernier adieu, rompant ses liaisons avec elle, retirant ses grâces et lui reprochant son ingratitude. J'ai voulu t'attirer à moi pour te donner la vie, tu n'as pas voulu; adieu donc, adieu pour jamais, je me retire maintenant : *Ego vado :* c'est moi qui m'en vais; mais je te chasserai un jour : *Discedite a me*[3] : « Retirez-vous de moi. »

Trois choses à considérer : le pécheur quittant Dieu, Dieu abandonnant le pécheur, et enfin Dieu chassant le pécheur. *Discedite,* « Retirez-vous, » *maledicti,* « maudits, » *in ignem æternum,* « allez au « feu éternel. » C'est alors que le damné conjurera toutes les créatures, et leur dira comme Saül à l'Amalécite : *Sta super me, et interfice me; quoniam tenent me angustiæ, et adhuc tota anima mea in me est*[4] : « Appuyez-vous sur moi, et me tuez; par- « ce que je suis dans un accablement de douleur, et « que toute mon âme est encore en moi. » Tant de liaisons que le pécheur avait avec Dieu se trouveront rompues tout à coup. « Que je voie le visage du roi, « disait Absalon : » *Videam faciem regis; quod si memor est iniquitatis meæ, interficiat me* [5] : « S'il « se souvient encore de ma faute, qu'il me fasse mou- « rir. » Il n'y avait entre ce prince et David qu'une liaison; l'homme en a avec Dieu une infinité : un coup de foudre part, qui rompt tout : *discedite :* « Retirez-vous. » Adieu, mon père; adieu, mon frère; adieu, mon ami; adieu, mon Dieu; adieu, mon Seigneur; adieu, mon maître; adieu, mon roi; adieu, mon tout. Jésus-Christ ne le peut plus souffrir, il le hait infiniment, nécessairement, éternellement, substantiellement, comme il s'aime, parce qu'il est dans l'état de péché; non dans l'acte, ni dans l'habitude, mais dans l'état. Le péché est humanisé en lui; c'est un homme devenu péché : il perd tout bien : *omne bonum :* il ne reste pour tout bien en lui que la simplicité de son être, et c'est son malheur extrême; parce que Dieu le conserve pour être en butte éternellement à ses vengeances, et le sujet de toutes les misères possibles.

Maledicti, « maudits. » Cette parole exprime un jugement pratique en Dieu, qui livre le pécheur à toute l'exécration de sa justice; et elle contient une imprécation contre lui, qui déracine jusqu'aux moindres fibres de la capacité qui était en lui pour recevoir du bien, et pour en faire : ainsi « ces deux maux « viennent subitement fondre sur le pécheur, la « viduité et la stérilité : » *Duo mala venerunt super te, viduitas et sterilitas*[1]. Il se trouve moins capable de recevoir du bien que le néant; et l'inflexibilité de la volonté de Dieu dans son jugement, répond à l'invariabilité de celle du pécheur dans le mal. « Il « a rejeté la bénédiction, elle sera éloignée de lui. » *Noluit benedictionem, et elongabitur ab eo* [2].

In ignem æternum, « allez au feu éternel; » feu surnaturel dans sa production, instrument de la puissance divine dans son usage, immortel dans son opération : méditez. Cela est-il vrai? qui est-ce que cela regarde? pourquoi, mon Sauveur, faut-il vous quitter? *Discedite ;* « Retirez-vous. » Votre bénédiction, avant que de partir! *Maledicti;* « Vous « êtes maudits. » Ce ne sera peut-être pas pour toujours; je reviendrai faire pénitence : ah! mes yeux, que je vous ferai bien porter la peine de tous ces regards voluptueux qui me coûtent si cher! quel torrent de larmes ne vous forcerai-je pas alors de répandre! quelle violence ne ferai-je pas à tous mes sens pour en expier l'abus, et les soumettre à la loi divine! Non, vous vous flattez en vain; il n'y aura plus de temps; tout est désormais éternel, le supplice comme la récompense.

Pourquoi, nous dit-on, pour un péché qui passe si vite, est-on condamné à une peine éternelle? « O « homme! qui es-tu, pour répondre à Dieu[3]? » et néanmoins, afin de satisfaire en un mot à ta question : n'est-il pas vrai que, lorsque tu te livres aux objets de tes passions, tu veux pécher sans fin? Combien de fois as-tu protesté aux complices de tes désordres, que tu ne leur serais jamais infidèle! Toutes tes protestations s'en vont en fumée, le vent les emporte, parce que Dieu confond tes projets : mais c'est là l'intention de ton cœur; tu ne veux jamais voir finir la chose où tu mets ton bonheur : et la marque que tu désires pouvoir toujours pécher, c'est que tu ne mets point de fin à tes crimes tant que tu vis. Combien de pâques, de jubilés, de maladies, d'exhortations, de menaces, dont tu n'as tiré aucun profit! Tout passe pour toi comme l'eau : n'est-il pas juste ensuite « que celui qui n'a jamais « voulu cesser de pécher, ne cesse jamais aussi d'ê- « tre tourmenté? » *Ut nunquam careat supplicio, qui nunquam voluit carere peccato* [4].

Les hommes font leur plaisir de ce que Dieu envoie pour se venger; tant ils sont abandonnés au sens réprouvé de leur cœur : *Tradidit eos in reprobum sensum* [5]. Dieu fera à son tour leur supplice de ce qui a été leur plaisir; car les satisfactions que l'homme pécheur goûte dans les objets de ses passions, deviennent dans la main du Dieu vengeur

[1] *Ezech.* XVI, 51, 52. — [2] *Joan.* VIII, 21. — [3] *Matth.* XXV, 41. — [4] *II. Reg.* I, 9. — [5] *Ibid.* XIV, 32.

[1] *Is.* XLVII, 9. — [2] *Ps.* CVIII, 18. — [3] *Rom.* IX, 20. — [4] *S. Greg. Mag. Mor. l.* XXXIV, n° 36, *tom.* I, *col.* 1133. — [5] *Rom.* I, 28.

un aiguillon qui ne cessera de les tourmenter : *Quæ sunt delectamenta homini peccanti, fiunt irritamenta Domino punienti* [1].

L'impunité fait naître dans les hommes un certain sentiment que Dieu ne se soucie pas des péchés : ensuite, une autre réflexion; quand on en a commis un, qu'il vaut autant aller à tout. Ayant une fois tiré l'épée, on franchit toutes les bornes. Il n'y a que le premier obstacle qui coûte à vaincre, la pudeur; on avale après la honte.

X. Bonté et Justice de Dieu.

La bonté et la justice divine sont comme les deux bras de Dieu : mais la bonté est le bras droit; c'est elle qui commence, qui fait presque tout, qui veut paraître dans toutes les opérations. Que les hommes s'y laissent conduire, elle remplira tout de bienfaits et de munificence : mais au contraire, si l'insolence humaine s'élève contre elle, la justice, cet autre bras qui devait demeurer à jamais sans action, se meut contre la malice des hommes. Ce bras terrible, qui porte avec soi les foudres, la fureur, la désolation éternelle, s'élèvera aussi pour écraser les têtes de ses ennemis. Il y a une espèce de partage entre la bonté et la justice : la bonté a la prévention, tous les commencements lui appartiennent; toutes les choses aussi dans leur première institution sont très-bonnes. La justice ne s'étend qu'à ce qui est ajouté, qui est le péché. Mais il y a cette différence, que la justice ne prend jamais rien sur les droits de la bonté. La bonté, au contraire, anticipe quelquefois sur ceux de la justice; car par le pardon elle s'étend même sur les péchés, qui sont le propre fonds sur lequel la justice travaille.

XI. Combien Dieu aime à pardonner.

Dieu estime tellement de pardonner, que non-seulement il pardonne, mais oblige tout le monde à pardonner. Il sait que tous les hommes ont besoin qu'il leur pardonne; il se sert de cela pour les obliger à pardonner. Il met, pour ainsi dire, son pardon en vente : il veut être payé en même monnaie; il donne pardon pour pardon. Il ne veut pas que nous fassions de mal à nos frères, même quand ils nous en font; et, voyant bien que notre inclination y répugne, il épie l'occasion que nous avons besoin de lui, que nous venions nous-mêmes lui demander pardon, afin de faire avec nous une compensation du pardon qu'il nous fera, avec celui que nous accorderons à nos frères. Et comme il sait bien que nous ne sommes pas capables de lui donner quoi que ce soit, c'est pourquoi il a pris sur soi tout ce qui arriverait à nos frères de bien ou de mal : il se ressent et des bienfaits et des injures; et voilà comme il fait compensation de pardon à pardon.

Seigneur, afin que vous me pardonniez, je transige avec vous que je pardonnerai à tel qui m'a offensé : je vous donne sa dette en échange de celle dont je suis chargé envers vous; mais je vous la donne, afin que vous lui pardonniez aussi bien qu'à moi. Pour vous obliger à ne me rien demander, je vous cède une dette dont je vous prie aussi de ne rien demander. C'est ainsi que Dieu veut que nous traitions avec lui; tant il aime à pardonner et à faire pardonner aux autres.

XII. De la Charité fraternelle.

Le caractère du chrétien, c'est d'aimer tous les hommes, et de ne craindre pas d'en être haï : ainsi l'esprit de charité fraternelle forme le caractère particulier du chrétien. « Ce que je vous commande, dit Jésus-Christ à ses disciples, c'est de vous « aimer les uns les autres : » *Hæc mando vobis, ut diligatis invicem* [1]. Ce commandement est comme le précepte spécial de Jésus-Christ et de l'Évangile, puisqu'il ajoute : « C'est en cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous « avez de l'amour les uns pour les autres : » *In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem* [2].

L'esprit du monde, bien différent de celui du chrétien, renferme quatre sortes d'esprits diamétralement opposés à la charité : esprit de ressentiment, esprit d'aversion, esprit de jalousie, esprit d'indifférence. Et voici le progrès du mal : on vous a offensé; c'est une action particulière qui vous a indisposé contre celui qui l'a commise. L'esprit d'aversion va encore plus loin : ce n'est pas une action particulière; c'est toute la personne qui vous déplaît, son air, sa contenance, sa démarche : tout vous choque et vous révolte en lui. L'esprit de jalousie enchérit encore : ce n'est pas qu'il vous offense ni qu'il vous déplaise; s'il n'était pas heureux, vous l'aimeriez; si vous ne sentiez point en lui quelque excellence, par laquelle vous voulez croire que vous êtes déprimé, vous auriez pour lui des dispositions plus équitables. L'esprit d'indifférence : Que m'importe? dit-on, qu'il soit heureux ou malheureux, habile ou ignorant, estimé ou méprisé? que m'importe, qu'est-ce que cela me fait? C'est la disposition la plus opposée à la charité fraternelle. Plein et occupé de soi-même, on ne sent rien pour les autres, on ne leur témoigne que froideur et insensibilité. Mais voici le remède, en un mot, à chaque partie d'un si grand mal.

L'esprit de ressentiment et de vengeance est un attentat contre la souveraineté de Dieu : *Mihi vindicta* [3], nous dit-il : « C'est à moi que la vengeance « est réservée. » *Mihi flectetur omne genu* [4] : « Tout « genou fléchira devant moi. » Deux raisons nous font donc sentir l'injustice de nos ressentiments : premièrement, Dieu seul est juge souverain; à lui le jugement, à lui la vengeance : l'entreprendre, c'est attenter sur ses droits suprêmes : secondement, il est la règle; lui seul peut venger, parce qu'il ne peut jamais faillir, jamais faire trop ni trop peu.

L'esprit d'aversion se fonde sur l'humeur et sur les défauts naturels de ceux qui nous déplaisent. Rien de plus capable de le confondre, que ce que

[1] S. Aug. Enar. in Psal. VII, n° 16, tom. IV, col. 37.

[1] Joan. XV, 17. — [2] Ibid. XIII, 35. — [3] Rom. XII, 19. — [4] Ibid. XIV, 11.

dit Jésus-Christ sur la femme adultere : « Que celui « de vous qui est sans péché, que celui de vous « qui est parfait, lui jette la pierre [1]. » Vous donc qui ne pouvez souffrir vos frères, sans doute que vous êtes parfait et le seul parfait, car tous les autres vous déplaisent : ainsi, à vous entendre, vous devez être le modèle de notre âge, le seul estimable. Jetez donc la pierre au reste des hommes : si vous ne l'osez, parce que le témoignage de votre conscience vous retient, portez donc, comme vous le prescrit l'apôtre [2], les fardeaux des autres, et craignez que Jésus-Christ ne vous fasse le même reproche qu'aux pharisiens : « Hypocrite, qui coulez le mou« cheron et qui avalez le chameau [3]; qui ne pouvez « souffrir un fétu dans l'œil de votre frère, et ne « voyez pas la poutre qui crève le votre [4]. »

Le remède à l'esprit de jalousie, c'est la parole de Jésus-Christ : « Celui qui fait mal, hait la lu« mière [5]. » Nulle passion plus basse, ni qui veuille plus se cacher, que la jalousie. Elle a honte d'elle-même : si elle paraissait, elle porterait son opprobre et sa flétrissure sur le front. On ne veut pas se l'avouer à soi-même, tant elle est ignominieuse; mais dans ce caractère caché et honteux, dont on serait confus et déconcerté, s'il paraissait, on trouve la conviction de notre esprit bas et de notre courage ravili.

L'esprit d'indifférence est proprement l'esprit de Caïn, celui qu'il témoignait lorsqu'il disait à Dieu : *Num custos fratris mei sum ego* [6]? « Suis-je « le gardien de mon frère? » Et qui ne redoutera un esprit si funeste, en voyant à quelles horribles extrémités il conduisit ce malheureux fratricide? La vérité nous assure qu'on en usera à notre égard de la même manière que nous en aurons usé envers les autres [7]. Que peuvent donc se promettre ces hommes sans tendresse, sans sentiments pour leurs frères? Tu es insensible aux intérêts de ton frère, Dieu sera insensible pour toi. Ainsi le mauvais riche fut insensible aux maux de Lazare; et, à son tour, il n'éprouva qu'insensibilité dans l'excès des tourments qu'il endurait. Tous les imitateurs de son indifférence doivent s'attendre au même traitement : une goutte d'eau éternellement demandée et éternellement refusée, le ciel de fer sur ta tête, la terre d'airain sous tes pieds; voilà ce que mérite ton indifférence. « Jugement sans « miséricorde à celui qui ne fait point miséricorde [8]. »

Rien de plus fort que la doctrine de saint Jude contre les indifférents : « Nuées sans eau [9], » qui ne répandent jamais la moindre rosée sur la terre : ce sont des « arbres sans fruits; » ou, s'ils en donnent, ce sont des fruits qui ne mûrissent jamais : quelques désirs, des feuilles, des fleurs, jamais de fruit pour le prochain. Aussi quel terrible jugement ces pécheurs impitoyables ne subiront-ils pas, lorsque Dieu viendra convaincre tous les impies de la dureté de leur cœur et de l'injustice de leurs actions, et exercer ses vengeances contre tous ceux qui manquent de charité, « qui se séparent eux-mêmes [1]; « hommes sensuels, qui, n'ayant point l'Esprit « de Dieu, font schisme dans le corps même dont « ils sont membres [2] ! »

Dilatamini et vos : « Étendez donc votre cœur « pour vos frères. Pourquoi vos entrailles sont-« elles resserrées à leur égard? » *Angustiamini autem in visceribus vestris* [3]. Rien n'entre chez vous que votre intérêt, votre passion, votre plaisir. « Dilatez-vous donc, dilatez-vous : » *Dilatamini, dilatamini et vos.* Voilà donc ce cœur dilaté, qui enferme tous les hommes : son amour embrasse les amis et les ennemis; il ne fait plus de différence entre ceux qui plaisent et ceux qui déplaisent. Mais encore que cela soit ainsi, et qu'il les aime tous, il ne se soucie pas d'être aimé, il ne craint point d'être haï : c'est le comble, c'est la perfection de la générosité chrétienne. Il ne s'en soucie pas par rapport à soi; et s'il recherche leur amitié, c'est « afin « de vivre en paix, autant qu'il est en lui, avec « tout le monde, » *cum omnibus hominibus pacem habentes* [4].

Mais s'ils ne veulent pas répondre aux efforts de sa charité, il sera alors heureux de souffrir patiemment la haine injuste qu'ils lui porteront : *Beati eritis cum vos oderint homines,... et exprobraverint... propter Filium hominis* [5]. Et ce qui doit le consoler, c'est qu'il aura en cela un trait de ressemblance avec le Sauveur, que les hommes ont haï sans aucun sujet : *Ut adimpleatur sermo qui in lege eorum scriptus est, quia odio habuerunt me gratis* [6]. Toutes ses œuvres ne respiraient que tendresse pour les hommes; ses discours étaient animés d'un zèle tout divin pour leur salut; il était vivement sensible à toutes leurs infirmités; il prodiguait les miracles de sa puissance en leur faveur; il les instruisait avec une bonté ravissante; il les supportait avec une patience infatigable : mais parce qu'il leur disait la vérité, il leur devint odieux, et ils résolurent sa perte. Ainsi, par un mouvement de charité, vous avez repris votre frère, vous lui avez mis son péché devant les yeux; à cette femme, sa vie licencieuse; à ce mari faible, qui ne réprime pas les excès de son épouse, sa lâche condescendance; à ce père, à cette mère trop indulgents, leur mollesse. Vous êtes haï; on ne peut souffrir le zèle qui vous anime : réjouissez-vous, parce que vous êtes heureux. Vous vous êtes jeté entre deux frères, deux parents, deux amis, qui allaient se consumer par des procès, mettre le feu dans la maison l'un de l'autre; vous vous jetez au milieu du feu, entre les poignards aiguisés de ces hommes qui se perçaient mutuellement : ils vous haïssent, ils vous frappent, ils vous percent tous deux : vous êtes heureux. Le monde vous hait, parce que vous n'en voulez pas suivre les œuvres, ni marcher dans ses sentiers. Vous n'avez pas voulu prêter votre ministère au crime, à la passion d'autrui : on vous hait gratuitement : vous êtes heureux, vous portez le carac-

[1] *Joan.* VIII, 7. — [2] *Gal.* VI, 2. — [3] *Matth.* XXIII, 24. — [4] *Ibid.* VII, 3. — [5] *Joan.* III, 20. — [6] *Genes.* IV, 9. — [7] *Marc.* IV, 24. — [8] *Jac.* II, 13. — [9] *Jud.* 12.

[1] *Jud.* 19. — [2] *I. Cor.* XII, 15, 16. — [3] *II. Cor.* VI, 12, 13. — [4] *Rom.* XII, 18. — [5] *Luc.* VI, 22. — [6] *Joan.* XV, 25.

tère de Jésus-Christ. Venez, médisant; venez, envieux : vous imprimez sur moi ce beau caractère de Jésus-Christ : « Ils m'ont haï gratuitement. » Mais combien y a-t-il loin de lui à vous! il était innocent, parfait, bienfaisant envers tout le monde : mais vous, pourquoi le monde vous aimerait-il? On a donc raison de s'élever contre vous en général; mais on a tort de le faire dans ce point particulier, et c'est pourquoi on vous hait gratuitement. Vous avez mérité, il est vrai, la haine, tous les mépris; mais vous la souffrez injustement de celui-ci, pour ce sujet, à cet égard : c'est ce qui vous rend conforme à Jésus-Christ, qui a été haï le premier sans sujet :... *quia odio habuerunt me gratis;* et c'est aussi ce qui doit vous combler de joie et vous encourager.

XIII. Du Pardon des ennemis.

Pour pardonner à ses ennemis, il faut combattre premièrement la colère qui respire la vengeance; secondement, la politique qui dit : Si je souffre, on entreprendra contre moi; troisièmement, la justice que l'on fait intervenir pour autoriser son ressentiment. Il est juste, dit-on, que les méchants soient réprimés; oui, par les lois. Mais quand cela ne se peut, et que les lois n'y pourvoient pas, ou ne le peuvent, on doit alors souffrir l'offense comme une suite de la société. L'impuissance humaine ne peut pourvoir à tout; et l'on verrait un désordre extrême, si chacun se faisait justice.

XIV. Des Jugements humains.

Il faut une autorité qui arrête nos éternelles contradictions, qui détermine nos incertitudes, condamne nos erreurs et nos ignorances : autrement, la présomption, l'ignorance, l'esprit de contradiction, ne laissera rien d'entier parmi les hommes. Jésus-Christ s'est mis au-dessus des jugements humains, plus que jamais homme vivant n'avait fait, non-seulement par sa doctrine, mais encore par sa vie. La possession certaine de la vérité lui a fait mépriser les opinions : il n'a rien donné à l'opinion, rien à l'intérêt, rien au plaisir, rien à la gloire. De combien de degrés s'est-il élevé par-dessus les égards humains! on ne peut pas même inventer ni feindre une fin vraisemblable à ses desseins, autre que celle de faire triompher sur tous les esprits la vérité divine. Ceux qui se rendent captifs des opinions humaines ne peuvent pas en être les juges. A vous donc, ô divin Jésus, qui vous êtes élevé si haut par-dessus les pensées des hommes, à vous il appartient de les réformer avec une autorité suprême. Il s'est donné l'autorité tout entière sur les jugements humains en se mettant au-dessus : c'est à lui de confirmer ce qu'il y reste de droit, de fixer ce qu'il y a de douteux, et de rejeter pour jamais ce qu'ils ont de corrompu et de dépravé.

Réglons donc tous nos jugements sur celui de Jésus-Christ. Madame, voilà la règle que se propose sans doute une princesse si éclairée; c'est la seule qui est digne d'une âme si grande, et d'un esprit si bien fait et si pénétrant. Vos lumières seront toujours pures, quand elles seront dirigées par les lumières d'en haut. On louera plus que jamais ce juste discernement, ce jugement exquis, ce goût délicat, quand vous continuerez à goûter les célestes vérités, et à préférer les biens que l'Évangile nous présente à tous ceux que le monde nous donne; et à tous ceux qu'il promet, beaucoup plus grands que ceux qu'il nous donne. Tous les peuples déjà gagnés à Votre Altesse royale par une forte estime, et par une juste et très-respectueuse inclination, y joindront une vénération qui n'aura point de limites, et qui portera votre gloire à un si haut point, qu'il n'y aura rien au-dessus que la gloire même des saints et la félicité éternelle.

Nous péchons doublement dans l'estime que nous faisons de notre prochain : premièrement, en ce que nous présumons dans les autres les vices que nous sentons en nous-mêmes; secondement, en ce que nous les trouvons bien plus blâmables dans les autres que dans nous-mêmes. Saint Grégoire de Nazianze dit [1], si je ne me trompe, que nous sommes comme le miroir où nous voyons les autres; parce qu'en effet, ne connaissant pas leur intérieur, nous ne pouvons en juger que par quelque chose de semblable que nous connaissons, qui est nous-mêmes. Mais si nous sommes le miroir où nous voyons les affections des autres, les autres doivent être le miroir où nous voyons la difformité de nos propres vices, que nous ne remarquons pas assez quand nous les considérons en nous-mêmes.

On est habitué à juger des autres par soi-même : il semble que nous ne pouvons presque pas faire autrement; mais c'est conjecture. Là, nous faisons deux fautes : premièrement, d'attribuer aux autres nos vices; secondement, de les voir dans les autres bien plus grands qu'en nous-mêmes : et la troisième faute que nous commettons, c'est qu'en voyant les fautes des autres, nous devrions songer par la même raison que nous en sommes capables, et gémir pour eux en tremblant pour nous. Nous ne pardonnons rien aux autres; nous ne refusons rien à nous-mêmes.

Tout oblige l'homme de se tenir en posture d'un criminel, qui doit non juger, mais être jugé, « jusqu'à ce que le Seigneur vienne, qui produira à « la lumière ce qui est caché dans les ténèbres, » *quoadusque veniat qui illuminabit abscondita tenebrarum* [2]. Pour juger, il faut être innocent. Le coupable qui juge les autres, se condamne lui-même par même raison : *In quo enim judicas alium, teipsum condemnas* [3]. *Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat* [4]. « Que « celui d'entre vous qui est sans péché, lui jette « le premier la pierre. » *Hypocrita, ejice primum trabem de oculo tuo* [5] : « Hypocrite, ôtez première- « ment la poutre de votre œil. » Hypocrite, parce qu'il fait le vertueux en reprenant les autres. Il ne

[1] *Orat.* XXVIII, n° I, *t.* I, *pag.* 473. — [2] *I. Cor.* IV, 5. — [3] *Rom.* II, 1. — [4] *Joan.* VIII, 7. — [5] *Matth.* VII, 5

l'est pas, parce qu'il ne se corrige pas soi-même. Il reprend ce qu'il ne peut pas amender : il n'amende pas ce qui est en son pouvoir. Suivez les hommes, ils vous blâment; ne les suivez pas, ils vous critiquent de même, par un désir opiniâtre de contredire.

Il est nécessaire de se mettre en la place des autres, pour juger de la même mesure ce que l'on fait et ce que l'on souffre. Dieu, par l'injure que nous souffrons, extorque de nous la confession de la vérité : « car ceux qui font du mal aux autres reconnaissent « que cela est un mal, lorsqu'on leur fait souffrir le « même traitement : » *Nam qui mala faciunt, clamant mala esse quando patiuntur*[1].

XV. De la Médisance.

La médisance attaque comme il se pratique dans la guerre : premièrement, elle tire l'épée ouvertement contre ses ennemis : secondement, elle va par embûches : « La bouche de l'homme trompeur s'est ouverte pour me déchirer : » *Os dolosi super me apertum est*[2] : troisièmement, elle assiége, elle empêche toutes les ouvertures de la justification; elle fait venir la calomnie de tant de côtés, que l'innocence assiégée ne peut se défendre : « Ils m'ont « comme assiégé par leurs discours remplis de hai« ne : » *Sermonibus odii circumdederunt me*[3]. Alors il n'y a de recours qu'à Dieu : « Ne vous tai« sez pas, mon Dieu, sur le sujet de mon inno« cence : » *Deus, laudem meam ne tacueris*[4].

XVI. De la Vertu.

La vertu tient cela de l'éternité, qu'elle trouve tout son être en un point. Ainsi, un jour lui suffit; parce que son étendue est de s'élever tout entière à Dieu, et non de se dilater par parties. Celui-là donc est le vrai sage, qui trouve toute sa vie en un jour : de sorte qu'il ne faut pas se plaindre que la vie est courte, parce que c'est le propre d'un grand ouvrier de renfermer le tout dans un petit espace; et quiconque vit de la sorte, quoique son âge soit imparfait, sa vie ne laisse pas d'être parfaite.

Il y a une grande difficulté à savoir si l'on est vertueux. Il y a des vices si semblables aux vertus, des vertus auxquelles il faut si peu de détour pour les faire décliner au vice : il arrive des circonstances qui varient si fort la nature des objets et des actions; ces circonstances sont si peu prévues, si difficiles à connaître : ce point indivisible, dans lequel la vertu consiste, est si inconnu, si fort imperceptible! Aristote dit[5] que la vertu est le milieu défini par le jugement d'un homme sage. Et qui est cet homme sage? Chacun le pense être; et si voulez le définir, il le faudra faire par la vertu même : et ainsi vous définissez l'homme sage par la vertu, et la vertu par l'homme sage.

Au grand courage rien n'est grand : de là il dédaigne tout ce qu'il a. Mais il ne suffit pas de s'agrandir dans les choses qu'on dédaignera, aussi bien que les autres, quand on sera le maître : il faut chercher quelque chose qui soit digne de satisfaire un grand cœur, la vertu.

La foi est hardie : rien de plus hardi que de croire un Dieu-homme et mort. Toutes les vertus chrétiennes sont aussi hardies et entreprenantes; car elles surmontent tous les obstacles : elles doivent se faire en foi, et tenir de son caractère.

XVII. De la vraie Dévotion.

La vraie dévotion, loin d'être à craindre dans un État, y est au contraire d'un grand secours. « Elle dé« fend de vouloir du mal à personne, d'en faire à « autrui, d'en dire, d'en penser de qui que ce soit : « elle ne souffre pas qu'on entreprenne, même « contre un particulier, ce qui ne serait pas permis « contre un empereur; et combien plus interdit-elle « à son égard tout ce qu'elle ne permet pas contre « le dernier des sujets! » *Male velle, male facere, male dicere, male cogitare de quoquam ex æquo vetamur. Quodcumque non licet in imperatorem; id nec in quemquam, quod in neminem, eo forsitan magis nec in ipsum*[1].

XVIII. Opposition de la Nature et de la Grâce.

L'Évangile nous apprend qu'il n'y a rien de plus opposé que la nature et la grâce; et néanmoins la grâce agit selon la nature, et ne pervertit pas son ordre. Quant à l'objet auquel la grâce nous applique, il y a entre elle et la nature une étrange opposition; mais quant à la manière dont la grâce nous fait agir, elle a avec la nature une entière ressemblance et une parfaite conformité. *Sicut exhibuistis membra vestra servire iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem*[2] : « Comme vous avez fait servir les « membres de votre corps à l'injustice pour com« mettre l'iniquité, faites-les servir maintenant à la « justice pour votre sanctification. »

XIX. Des Biens et des Maux de la vie.

Il y a des biens qu'on désire pour eux-mêmes, sans avoir égard à ce qu'ils produisent, comme le plaisir qui n'a aucune mauvaise suite : d'autres que l'on désire, et pour eux-mêmes, et pour les autres biens qu'ils apportent, comme de se porter bien, d'être sage : d'autres que l'on ne désire que pour les suites, comme d'être traité quand on est malade, d'exercer quelque art pénible. Ainsi il y a des biens laborieux; et c'est une suite nécessaire de cette vie misérable, où les biens ne sont pas purs.

La vie présente est fâcheuse : on se plaint toujours de son siècle; on souhaite le siècle passé, qui se plaignait aussi du sien. La source du bien est corrompue et mêlée; aussi le mal prévaut : quand il est présent, on le croit toujours plus grand que jamais. Tous les ans on dit qu'on n'a jamais éprouvé des

[1] *S. Aug. in Ps.* LVIII, *Enar.* 1; *tom.* IV, *col.* 565. — [2] *Ps.* CVIII, 1. — [3] *Ibid.* 2. — [4] *Ibid.* 1. — [5] *De Morib. l.* II, *cap.* IX.

[1] *Tertul. Apol.* n° 36. — [2] *Rom.* VI, 19.

saisons si dures et si fâcheuses. Dans ce dégoût, « qui « nous fera voir les biens qu'on nous promet? » *Quis ostendet nobis bona*[1]? En attendant, « cherchons « la paix, et poursuivons-la avec persévérance; » car elle est encore éloignée : *Quære pacem, et persequere eam*[2]. Il faut d'abord la chercher dans sa conscience, et travailler à se l'y procurer.

XX. De l'Aumône.

Touchant l'aumône, il semble qu'il y a trois vices principaux : le premier, de ceux qui ne la font point; le second, de ceux qui ne la font point dans l'esprit de Jésus-Christ et par le principe de la foi, mais par quelque pitié naturelle; le troisième, de ceux qui, la faisant, croient en quelque sorte s'exempter par là de la peine qui est due à leur mauvaise vie, et ne songent pas à se convertir; contre lesquels saint Augustin a dit ces beaux mots[3] : « Certes, « que nul ne pense pouvoir commettre tous les jours « et racheter autant de fois par des aumônes ces « crimes horribles, qui excluent du royaume des « cieux ceux qui s'y abandonnent. Il faut travailler « à changer de vie, apaiser Dieu par des aumônes « pour les péchés passés, et ne pas prétendre qu'on « puisse, en quelque sorte, lui lier les mains, et « acheter le droit de commettre toujours impuné- « ment le péché : » *Sane cavendum est ne quisquam existimet infanda illa crimina, qualia qui agunt regnum Dei non possidebunt, quotidie perpetranda, et eleemosynis quotidie redimenda. In melius quippe est vita mutanda, et per eleemosynas de peccatis præteritis est propitiandus Deus; non ad hoc emendus quodam modo, ut ea semper liceat impune committere.*

On se flatte, en ce qu'on espère de soi-même faire des aumônes quand on sera riche. Les prétextes ne manqueront pas alors pour s'en dispenser : on ne trouve pas à qui la faire; on commence à entrer en défiance de ceux qui se mêlent des affaires de charité : on retarde; on veut encore, mais on remet à un autre temps : peu à peu on n'y pense plus; après, la volonté se change : on ne le veut plus.

Respecter la main de Dieu sur notre frère, les traits de sa ressemblance et de sa face, le sang de Jésus-Christ dont il est lavé.

Si negavi quod volebant pauperibus, et oculos viduæ expectare feci, ... humerus meus a junctura sua cadat, et brachium meum cum suis ossibus confringatur[4] : « Si j'ai différé de donner « aux pauvres ce qu'ils désiraient; si j'ai fait atten- « dre la veuve et lassé ses yeux, que mon bras soit « arraché de mon épaule, et que la partie supé- « rieure de mon bras se sépare de la partie inférieure, « par le brisement du coude. » Qui viole par sa dureté la société du genre humain, celui-là est justement puni par la dislocation et la fracture de ses os et de ses membres. *Membra de membro*[5] : « Vous êtes « les membres les uns des autres. » *Oculos viduæ* : « les yeux de la veuve, » non ses plaintes. *Expectare :* « Non-seulement donner, mais promptement et sans « faire attendre. »

[1] *Ps.* IV, 6. — [2] *Ps.* XXXIII, 14. — [3] *Enchir. cap.* LXX, n° 19, *tom.* VI, *col.* 223. — [4] *Job.* XXXI, 16, 22. — [5] *I. Cor.* XII, 27.

XXI. De la Cupidité.

Pourquoi l'avarice est-elle une idolâtrie? C'est que les richesses sont une espèce d'idole; on y met sa confiance. *Non sperare in incerto divitiarum; sed in Deo vivo*[1] : « Ne point mettre sa con- « fiance dans les richesses incertaines et périssa- « bles; mais dans le Dieu vivant, » non dans cette idole muette et inanimée.

Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem[2] : « Ceux qui veulent devenir riches, tom- « bent dans la tentation. » Ceux qui veulent devenir riches : il n'a pas dit les riches; mais ceux qui veulent s'enrichir, tombent dans la tentation de le faire par de mauvais moyens. On commence par les bons : il ne manque plus qu'une injustice, une fausseté, un faux serment. *Et in laqueum diaboli*[3] : « Et dans le piége du diable. » De soin en soin, piége, lacet : on ne peut plus sortir de ce labyrinthe de mauvaises affaires. *Et desideria inutilia et nociva, quæ mergunt homines in interitum et perditionem*[4] : « Et en des désirs « inutiles et pernicieux, qui précipitent les hom- « mes dans l'abîme de la perdition. » *Primo, inutilia :* « Premièrement, inutiles; » *secundo, nociva :* « secondement, pernicieux; » car plusieurs de ceux qui étaient possédés du désir des richesses, « se sont écartés de la foi : » *erraverunt a fide*[5]. *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*[6] : « La foi est le « fondement des choses que l'on doit espérer, et « une pleine conviction de celles qu'on ne voit point. » L'avarice veut voir et compter. *Et inseruerunt se doloribus multis*[7] : « Et ils se sont embarras- « sés en une infinité d'afflictions et de peines. » Les grands pleurs dans les grandes maisons.

Non sublime sapere[8] : « N'avoir pas une haute « idée de soi-même : » c'est-à-dire, premièrement, ne pas s'estimer beaucoup; secondement, ne point mépriser les autres; troisièmement, ne leur pas faire injustice, comme si les lois n'étaient pas communes : ne les tenir bas qu'autant que cette sujétion leur est utile; non pour contenter notre humeur ou notre fierté naturelle. La puissance est de l'ordre de Dieu, non l'insulte, ni le mépris, ni l'injure, ni les avantages injustes.

Divitibus hujus sæculi[9] : « Aux riches de ce « siècle. » Les véritables riches sont ceux qui ont faim des biens de l'autre. A ceux que le siècle appelle riches, *Præcipe :* « Commandez : » ce sont des commandements. L'apôtre prescrit des remèdes spécifiques aux différentes maladies : premièrement, contre l'orgueil : *Non sublime sapere :* secondement, contre la confiance aux richesses; il montre que c'est une idolâtrie : troi-

[1] *I. Tim.* VI, 17. — [2] *I. Ibid.* 9. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* 10. — [6] *Hebr.* XI, 1 — [7] *. Tim.* VI, 10. — [8] *Ibid.* 17. — [9] *Ibid.* 9.

sièmement, *Bene agere*[1] : « Faire du bien ; » contre la paresse : Ils croient n'avoir rien à faire qu'à se divertir. Cela, c'est pour eux-mêmes ; ensuite pour le prochain : *Facile tribuere :* « Donner l'aumône de bon cœur ; » *communicare :* « participer » à leurs maux, pour participer à leur bénédiction et à leur grâce ; car celle de la nouvelle alliance est pour les pauvres.

On ne peut se rendre maître des choses en les possédant toutes ; il faut s'en rendre le maître en les méprisant toutes.

Plus on a, plus on veut avoir : on agit par humeur ; l'humeur subsiste toujours : de là vient qu'on ne se contente jamais. La perte est plus sensible aux riches qu'aux pauvres ; et le désir d'avoir est aussi plus ardent dans les premiers : il faut en effet qu'il soit plus ardent, parce que la facilité est plus grande. Si l'on a tant d'ardeur, lorsque le chemin était difficile ; à plus forte raison quand on le trouve aplani. Ainsi la possession des richesses augmente le désir d'en amasser.

XXII. De l'Orgueil.

C'est un orgueil indiscipliné qui se vante, qui va à la gloire avec un empressement trop visible ; il se fait moquer de lui : c'est au contraire un orgueil habile, que celui qui va à la gloire par l'apparence de la modestie.

Quelques-uns semblent mépriser l'opinion des autres : Ce sont des hommes, disent-ils : mais ils s'admirent eux-mêmes, ils mettent leur souverain bien à se plaire à eux-mêmes ; comme si eux-mêmes n'étaient pas des hommes.

Quiconque a cette pensée, veut plaire aux autres ; mais il feint de se contenter de soi-même, pour l'une de ces deux raisons : premièrement, ou parce qu'il ne peut acquérir l'estime des autres ; et il s'en console en se prisant soi-même : secondement, par une certaine fierté qui fait que, désirant l'estime des autres, il ne veut pas la demander, et veut l'obtenir comme une chose due ; en quoi il est d'autant plus possédé de cette passion, qu'il la couvre davantage. Mais il croit toujours y arriver par cette voie ; et la gloire le charmera d'autant plus, qu'il l'aura acquise en la méprisant : c'est comme un tribut qu'il exige, pour marque d'une plus grande souveraineté et indépendance ; comme s'il était au-dessus même de l'honneur.

La modestie et la modération dans les honneurs peut venir de ces principes mauvais : premièrement, l'âme est contente et hume tout l'encens en elle-même ; ce qui devrait être au dehors est au dedans, et y rentre bien avant : secondement, l'extérieur paraît affable ; ce qui fait quelque montre de modestie : et souvent cela vient de ce que l'âme, contente en elle-même et pleine de joie, la répand sur ceux qui approchent, et les traite bien ; comme au contraire une humeur chagrine décharge sa bile sur eux par un superbe dégoût.

[1] *I. Tim.* VI, 18.

XXIII. De l'Ambition.

Si l'on désire les fortunes extraordinaires pour satisfaire l'ambition, la foi se ruine. On veut toujours s'élever au-dessus de sa condition, jusqu'à être Dieu. *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum, et in cathedra Dei sedi, et dedisti cor tuum quasi cor Dei*[1] : « Votre cœur s'est élevé, « et vous avez dit en vous-même : Je suis un Dieu, « et je suis assis sur la chaire de Dieu ; et votre « cœur s'est élevé comme si c'était le cœur d'un « Dieu. » *Ecce ego ad te, Pharao, qui dicis : Meus est fluvius, et ego feci memetipsum*[2] : « Je viens « à toi, Pharaon, qui dis : Le fleuve est à moi, et « c'est moi qui me suis fait moi-même. » Si l'on cherche à élever sa maison et à l'agrandir, qu'on pense que les chrétiens ont une postérité qui ne dépend pas des grandeurs de ce monde. Si l'on aspire à une autre éternité que celle que Dieu promet, qu'on se souvienne que Dieu renverse tous ces projets ambitieux. C'est ainsi qu'il ruina la maison d'Achab, la maison de Jéhu ; et que tous les jours il en fait disparaître tant d'autres, appuyées sur les mêmes fondements.

Quand quelqu'un est arrivé au haut degré des honneurs auxquels l'ambition aspire, on dit : Il ne doit plus avoir de regret à mourir ; et c'est précisément le contraire, parce que rien ne coûte plus que de quitter ce qu'on a aimé si passionnément.

XXIV. De l'Intérêt.

Nous sommes fortement attachés à nous-mêmes ; c'est pourquoi ceux qui conduisent prennent les hommes par leurs intérêts, sachant que la probité et la vertu sont fort faibles, et ont peu d'effet dans le monde. On oublie aisément les bienfaits ; ce qu'on n'oublie jamais, c'est son avantage : on engage par là les hommes ; et comme il est malaisé de faire beaucoup de bien, que la source du bien est peu féconde et tarit bientôt, on est contraint de donner des espérances, même fausses. Il n'y a point d'homme plus aisé à mener qu'un homme qui espère ; il aide à la tromperie.

XXV. De la Préoccupation.

Les ennemis de la justice sont l'intérêt, la sollicitation violente, la corruption. On se corrompt soi-même par l'attache à son sens et à ses impressions. Il y a un intérêt délicat, jaloux de ses pensées, qui nous préoccupe en leur faveur. Mais rien de plus dangereux que cette préoccupation : elle nous empêche de voir tout ce qui pourrait nous éclairer sur le bon parti. Elle ne se peut remarquer, parce qu'elle ne cause aucun mouvement insolite. Ainsi la première chose qu'elle cache, c'est elle-même. Elle sent que ce n'est point un intérêt étranger qui la nourrit ; mais cet intérêt caché, l'amour de nos opinions : nous ne le sentons pas ; car c'est nous-mêmes qu'elle trompe. C'est pourquoi Salomon demandait à Dieu « un cœur docile à toutes les

[1] *Ezech.* XXVIII, 2. — [2] *Ibid.* XXIX, 3.

« impressions de la vérité, et étendu comme les « bords de la mer, » c'est-à-dire, dégagé de toutes les préoccupations qui nous resserrent l'esprit, et ne nous permettent pas de comparer les différentes raisons qui doivent déterminer notre jugement : *cor docile, et latitudinem cordis quasi arenam quæ est in littore maris* [1]. Le remède à la prévention, c'est de se défier. De qui? de soi-même. Mais voilà une autre perplexité : il faut donc s'abandonner aux autres. O Dieu, trouvez le milieu! le voici : la prière, la confiance en Dieu. Appliquons-nous à écouter Jésus-Christ en toutes choses : *Ipsum audite* [2] : mais écoutons-le de manière que nous réglions sur son jugement tout ce qui nous regarde, nos plaisirs, nos douleurs, nos craintes, nos discours; en un mot, toute notre conduite.

XXVI. De l'Amitié.

L'amitié entre les inégaux est soutenue, d'une part par l'humilité, de l'autre par la libéralité.

Est amicus solo nomine amicus. Nonne tristitia inest usque ad mortem [3]? « Il y a un ami qui n'est « ami que de nom. N'est-ce pas une douleur qui « dure jusqu'à la mort? » Les faux amis laissent tomber dans le piége, faute d'avertir. On souffre tout, on reprend avec envie; on s'en vante après, comme pour se disculper : on affecte un certain extérieur dans la mauvaise fortune, pour soutenir le simulacre d'amitié, et quelque dignité d'un nom si saint.

On peut concevoir de l'inimitié contre son prochain, à cause de quelque action qu'il a faite qui nous déplaît. Cette disposition est très-dangereuse : mais l'inimitié contre l'état de la personne est encore plus à craindre. Souvent on conçoit de l'envie et de l'inimitié par fantaisie, par antipathie. On ne sait pourquoi : on le sait; on ne le dit pas : on le sait et on le dit; c'est la disposition de Saül contre David.

XXVII. De la Justice.

Si les juges, qui ne sont équitables qu'aux puissants, regardaient la justice comme une reine à laquelle seule il faut complaire, ils s'empresseraient, pour mériter son approbation, de faire droit à tous sans acception de personnes.

Le zèle de la justice fait faire des injustices énormes. On voit un grand crime fait; une grande tromperie, une machination pleine d'artifices : on ne veut pas que ce meurtre, que ce vol soit impuni; à quelque prix que ce soit, on en veut connaître l'auteur : et on aime mieux deviner, au hasard de punir un innocent, que ne sembler pas avoir déterré le coupable. *Justa, juste : bona, bene.*

Pour voir quel est dans le monde l'avantage de l'injuste sur le juste, il faut supposer l'un et l'autre parfait en son art. L'injuste faisant injure, sera caché; le souverain degré d'injustice est d'être injuste et de paraître juste : au contraire, le plus haut degré de justice, c'est de ne s'émouvoir de rien, et d'être souverainement juste sans vouloir le paraître, et ne le paraissant pas en effet. Le plus heureux, au jugement de presque tous les hommes, sera l'injuste.

XXVIII. Des Rois et des Grands.

Un roi doit agir comme si Dieu était présent : il ne le voit pas en lui-même; mais il lui est présent par ses œuvres, comme le prince l'est dans l'étendue de ses États par ses différentes opérations. La majesté de Dieu lui doit être d'autant plus présente, qu'il en porte en lui-même une image plus vive et plus auguste.

Un roi a deux devoirs à remplir : pour le dedans, rendre la justice par lui-même, la faire rendre par ses officiers; et pour le dehors, garder la foi dans les paroles qu'il donne : mais bien prendre garde à ce qu'il promet. Car « tel promet, qui est percé « ensuite comme d'une épée par sa conscience : » *Est qui promittit, et quasi gladio pungitur conscientiæ* [1].

Le prince, pour gouverner avec sagesse, doit juger de la disposition de ses sujets par la sienne : *Intellige quæ sunt proximi ex teipso* [2]. Il faut qu'il se montre tel aux particuliers qu'il voudrait qu'ils fussent à son égard, si eux étaient princes et lui particulier. Mais les princes ont bien de la peine à se mettre en comparaison : ils croient que tout leur est dû, et cependant ils doivent plus qu'on ne leur doit. Je suis, disent-ils souvent, et en eux-mêmes et par leur conduite; et il n'y a que moi sur la terre [3]. Dieu châtie les injustices des rois après leur mort.

La justice dans un souverain demande de la fermeté et de l'égalité. Trois vertus sont comme les sœurs de la justice qui doit le caractériser; la constance, la prudence, la clémence : la première, pour l'affermir dans la volonté de suivre la loi; la seconde, pour le discernement des faits; la troisième, pour supporter les faiblesses, et lui apprendre à tempérer en certaines choses la rigueur de la loi.

Il est plus beau d'être vaincu par la justice que de triompher par les armes : car, lorsque nous sommes vaincus par la justice, la raison triomphe en nous, qui est la principale partie de nous-mêmes; et c'est alors que les rois sont rois, quand ils font régner la justice sur eux-mêmes : parce que, comme dit Platon, « la gloire d'un règne consiste dans l'a- « mour de l'équité, » *quia regni decus est æquitatis affectus.*

Un prince doit faire des conquêtes dans son propre État, en gagnant ses peuples à soi, en les gagnant à Dieu et à la justice, en déracinant les vices.

Un État est bien disposé par l'exemple, qui change les personnes et les forme à la vertu; au lieu que les lois sont souvent des remèdes qui surchargent, loin de soulager.

Les princes ont des ennemis contre lesquels ils

[1] *III. Reg.* III, 9. IV, 29. — [2] *Matth.* XVII, 5. — [3] *Eccli.* XXXVII, 1.

[1] *Prov.* XII, 18. — [2] *Eccli.* XXXI, 18. — [3] *Is.* XLVII, 10.

n'ont jamais l'épée tirée : ce sont les flatteurs. Contre ceux-là le prince n'est pas sur ses gardes : ce sont cependant les plus proches ; et c'est l'une des épreuves de la vertu. Il faut qu'un roi soit au-dessus des louanges ; et il ne doit en être touché, qu'autant qu'il a sujet de craindre d'être blâmé. On traite délicatement les princes, pour leur inspirer de loin *causas odii*.

Si les grands ont peu de justice, c'est qu'ils ne peuvent s'appliquer cette première loi de l'équité naturelle : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même : » *Alii ne feceris quod tibi fieri non vis ;* à cause qu'ils s'imaginent que tout leur est dû, et que leur orgueil ne peut consentir à se mettre en égalité avec les autres. Pour cela, il faut qu'ils descendent et qu'ils se mettent en la place du faible ; qu'ils voient en cet état ce qu'ils voudraient leur être fait : mais ils ne peuvent se résoudre à s'imaginer qu'ils sont peu de chose, ni à se mettre en la place du petit ; c'est néanmoins en quoi consiste la véritable grandeur. Ils sont élevés au-dessus des autres pour soutenir leurs besoins, et entrer dans leurs justes sentiments contre ceux qui les oppriment.

XXIX. Des Gens de bien.

La justice est une espèce de martyre. L'homme de bien, dans les fonctions publiques, ne peut gratifier ses amis ; l'injuste le peut. L'homme de bien se donne des bornes à lui-même ; l'injuste n'en connaît aucunes. Celui à qui il fait du bien croit qu'il lui est dû ; il n'oblige proprement que la société, et qui est encore une multitude toujours ingrate. Il souffre les injures et s'expose à toutes sortes d'outrages, croyant qu'il n'est non plus permis à un homme de bien de faire du mal qu'à un médecin de tuer.

Il est peu considéré, parce qu'il ne peut se faire d'amis que par la vertu, qui est une faible ressource ; parce que les hommes ordinairement sont injustes, car ils ne blâment que ceux qui sont injustes à demi. Ceux qui arrivent par leur injustice jusqu'à opprimer l'autorité des lois, sont loués, non-seulement par les flatteurs, mais parce qu'en effet le genre humain ne juge que par les événements ; que l'injustice impunie passe aisément pour justice, si peu qu'elle ait d'adresse pour se couvrir de prétextes, et que les hommes estiment heureux ceux qui sont venus à ce point. Car il est vrai que les hommes ne blâment l'injustice que parce qu'ils ne peuvent la faire, et qu'ils craignent de la souffrir.

De tout cela il résulte, que c'est principalement aux grands de pratiquer la justice : premièrement, parce qu'ils sont personnes publiques, dont le bien, comme tels, est le bien public ; secondement, parce qu'ils ne craignent rien à cause de leur puissance ; troisièmement, parce que leur appui doit être l'amour, la reconnaissance, le respect de la multitude qui aime la justice, dont l'amour ne se corrompt en nous qu'à cause des intérêts particuliers.

Les hommes se réjouissent quand ils voient tomber ceux qui sont gens de bien : ils prennent plaisir de le publier. Premièrement, vous les blâmez ; ils font plus, ils se condamnent, ils se châtient : secondement, quand vous péchez par leurs exemples, vous faites pis qu'eux ; car ils ne cherchent pas à s'excuser. « Ainsi celui-là est plus criminel que David, qui ose se permettre les crimes de ce roi, parce que c'est lui qui les a commis : » *Inde anima iniquior, quæ cum propterea fecerit quia fecit David, pejus fecit quam David* [1].

Quand vous croyez qu'on ne peut pas être homme de bien à la cour, vous rendez témoignage contre vous-même, vous vous condamnez vous-même.

Tant qu'on est attaché au monde, on ne soupçonne pas qu'on puisse seulement aimer Dieu : on prend tout à mal.

Les méchants ne veulent point trouver de bons, de peur de conviction, et pour ne point se joindre aux bonnes œuvres. De tout temps, la profession de vouloir bien faire a été odieuse au monde.

On hait les gens de bien ; « parce qu'ils rendent « témoignage contre le monde, que ses œuvres « sont mauvaises : » *quia testimonium perhibeo de illo quod opera ejus mala sunt* [2]. On en médit ; on donne de mauvaises couleurs à leurs actions : on veut se persuader, et dire qu'il n'y en a point.

On ne saurait s'élever trop fortement contre ceux qui s'imaginent qu'il n'y a point de vrais pieux : d'où résulte, premièrement, qu'ils désespèrent de le pouvoir devenir ; secondement, qu'ils ne se joignent à aucune œuvre de piété, parce qu'ils soupçonnent toujours du mal caché.

[Pour prémunir les esprits] contre la tentation qu'il n'y a point de gens de bien, disons-leur : *Estote tales, et invenietis tales :* « Soyez tels que vous désirez de voir les autres, et vous en trouverez qui « vous ressemblent. » Dans la grange, tout semble paille : le bon grain est mêlé et caché dedans ; il faut profiter de ce mélange. L'Église est ici-bas comme dans un pèlerinage ; elle est étrangère : faut-il s'étonner si elle est mêlée de tant d'étrangers ?

XXX. Du monde.

Le monde est une comédie qui se joue en différentes scènes. Ceux qui sont dans le monde comme spectateurs, souvent le connaissent mieux que ceux qui y sont comme acteurs.

Dieu envoie annoncer avec diligence, à ceux qui espèrent toujours dans le monde ; aux gens de la cour, que leur espérance engage : *Væ terræ!* Malheur « à la terre ! » Mais à qui ce malheur ? *Ite, angeli veloces, ad gentem convulsam et dilaceratam, ad gentem expectantem et conculcatam :* « Allez en « diligence, ambassadeurs, vers une nation divisée et « déchirée, vers une nation qui espère et qui attend, « et qui est foulée aux pieds. » Et combien n'est-elle pas foulée aux pieds : *cujus diripuerunt flumina terram ejus* [3] : « dont la terre est ravagée par

[1] S. Aug. Enar. in Ps. L ; tom. IV, col. 463. — [2] Joan. VII, 7. — [3] Is. XVIII, 1, 2.

« l'inondation des fleuves : » à qui tout ce qui coule et s'échappe a ôté tout le solide!

Les vanités, les vices nous trompent dès le commencement du monde, et nous ne sommes pas encore désabusés de leur tromperie.

XXXI. Du Temps.

Notre vie est toujours emportée par le temps qui nous échappe; tâchons d'y attacher quelque chose de plus ferme que lui.

Il est tard de ménager quand on est au fond : rien de plus essentiel que de travailler de bonne heure. Il faut épargner le temps de la jeunesse : celui qui reste au fond n'est pas seulement le plus court, mais le plus mauvais, et comme la lie de tout l'âge.

XXXII. Il faut régler sa vie.

C'est un grand défaut dans les hommes de vouloir tout régler, excepté eux-mêmes.

Il y a des gens qui commencent à vivre lorsqu'il faut cesser de vivre; ou plutôt qui ont cessé de vivre avant de commencer. Ceux-là commenceront, à la mort, une malheureuse stabilité. La providence de Dieu a ses fins déterminées, auxquelles arriveront enfin, sans y penser, ceux qui ne se déterminent jamais. Ce sera la fin de leur inconstance. Il faut donc se déterminer; « il faut donc régler sa vie, et l'accomplir de manière que chaque jour nous tienne « lieu de toute la vie : » *Id ago ut mihi instar totius vitæ sit dies*[1].

Je converse avec moi-même comme avec le plus légitime censeur de ma vie.

XXXIII. De l'Homme.

Rien de moins important que ce que fait l'homme, parce qu'il est mortel : rien de plus important, par rapport à l'éternité.

Il semble que la perfection de chaque chose consiste en son action; car chaque chose a son action. La perfection et le bien d'un architecte, c'est de bâtir; et du peintre, comme tel, de faire un tableau; et ainsi des autres. Quoi donc! les artisans, ceux même qui font profession des arts les plus mécaniques, ont leurs actions; les cordonniers, les maçons, les charpentiers : l'homme seul se trouverait-il être sans action? La nature l'aura-t-elle destiné à une oisiveté éternelle? l'aura-t-elle formé si beau, si adroit, si désireux de savoir, pour le laisser toujours inutile? ou bien ne faut-il pas dire plutôt, que, si les yeux, les oreilles, le cœur, le cerveau, et généralement toutes les parties qui composent l'homme, ont leur action, l'homme aura outre celles-là quelque action, quelque ouvrage, quelque fonction principale? Quelle donc pourra être sa fonction? car certes la faculté de croître lui est commune avec les plantes. Or il est ici besoin de quelque chose qui lui soit propre; parce que nous trouvons que la perfection de chaque chose est d'exercer l'action que Dieu et la nature lui ont donnée, pour la distinguer des autres. Par exemple, la perfection du joueur de luth, en tant qu'il est tel, ne consiste pas en ce qu'il peut avoir de commun avec l'arithméticien et le peintre, comme peuvent être la subtilité de la main et la science des nombres; mais en ce qui lui est propre. Par cette même raison, il est clair que l'homme ne peut pas trouver sa perfection dans les fonctions animales; car les bêtes brutes l'égalent, et le surpassent même quelquefois, en cette partie. Que si nous trouvons, après une exacte recherche de tout ce qui est dans l'homme, que la raison est tout ensemble ce qu'il a de plus propre et de plus divin, ne faudra-t-il pas décider que la perfection de l'homme est de vivre selon la raison? Et de là il résulte que c'est dans cet exercice que consiste sa félicité. Car il est certain que chaque chose est heureuse, quand elle est parvenue à la perfection pour laquelle elle est née; et le bonheur du joueur de luth, comme tel, est de toucher délicatement cet instrument si harmonieux. Car comme le propre du joueur de luth c'est de jouer du luth, aussi est-ce du bon joueur de luth d'en jouer selon les règles de l'art. Que si l'homme n'avait autre qualité que celle de jouer du luth, il serait parfaitement heureux quand il aurait atteint la perfection de cette science. Il en est de même de la raison; et encore qu'il y ait en l'homme autre chose que la raison, si est-ce néanmoins qu'elle est la partie dominante, et l'autre est née pour lui obéir : par où il paraît que la félicité de l'homme consiste à vivre selon la raison. En quoi il ne faut pas prendre garde aux sentiments des particuliers : car l'esprit de l'homme est capable d'errer, non moins dans le choix des choses qu'il faut faire pour être heureux, que dans la connaissance de toutes les autres vérités. De sorte qu'il ne faut pas avoir égard à ceux qui se sont figuré une fausse idée de bonheur; et ainsi leur imagination étant abusée, ils semblent jouir de quelque ombre de félicité : semblables aux hypocondriaques, dont la fantaisie blessée se repaît du simulacre et du songe d'un plaisir vain et chimérique, et d'un fantôme léger, d'un spectacle sans corps.

Dieu a attaché des armes naturelles aux animaux, des ongles aux lions, des cornes aux taureaux, des dents aux sangliers : il les a au contraire séparées et détachées de l'homme, pour modérer en lui l'appétit de la vengeance; [afin de le porter à ne les prendre] que par raison, [et l'engager à] y penser [avant de s'en servir.]

Les hommes affectent une liberté farouche qui ne connaît aucune règle, et ne veut dépendre que de son inclination. Les bêtes ne nuisent que par nécessité ou colère; l'homme, par plaisir. Quoique la nature semble armée de toutes parts contre nous, pour nous contenir dans les justes bornes, rien n'est capable de modérer la violence de nos passions, tant elles sont indomptables.

Un défaut qui empêche les hommes d'agir, c'est de ne sentir pas de quoi ils sont capables. Trois choses

[1] *Senec. Ep.* LXI.

les en empêchent : la crainte, pour ne s'être pas éprouvés ; la paresse, pour ne vouloir pas travailler ; l'application ailleurs, pour satisfaire sa légèreté. La crainte présuppose un bon principe, le désir de bien faire ; il le faut aimer : la paresse vient de lâcheté ; il faut la combattre : l'application ailleurs vient de différentes causes ; il faut se captiver. Il est à regretter qu'un bon naturel ne se mette pas à son meilleur usage.

XXXIV. De la Société.

La société consiste dans les services mutuels que se rendent les particuliers ; c'est pourquoi elle se lie par la communication et permutation : et tout cela est né du besoin, parce qu'il n'est pas possible qu'un seul homme puisse suffire à tout. Ainsi la société demande la diversité des ouvrages ; car s'il n'y en avait que d'une sorte, chacun serait suffisant à soi-même. De là vient que deux médecins ne composeront jamais une société ; mais le médecin, par exemple, et le laboureur. Ils se donnent donc l'un à l'autre les choses dont ils ont besoin. Mais d'autant qu'il y en a dont l'ouvrage vaut mieux que celui des autres, afin d'obliger le meilleur à donner au moindre, il a fallu faire une mesure commune ; et cela, les hommes l'ont fait par l'estimation. Or, afin que cela fût plus commode ; d'autant qu'il semblait extrêmement difficile d'égaler des choses de si différente nature, comme une maison et du blé, on a introduit l'usage de l'argent. Je vous donne mon blé, par exemple ; mais j'aurai besoin d'un logement dans quelque temps. Je fais un échange avec Paul, afin de me loger : mais Paul n'a pas de quoi m'accommoder, il substitue de l'argent en la place du logement que je lui demande ; et ainsi l'argent m'est comme caution que je pourrai avoir une maison quand la nécessité me pressera, sans quoi il est évident que je ne délivrerais pas mon blé que je ne visse la maison en mes mains. C'est pourquoi Aristote appelle l'argent, *fidejussor nummus, sponsor*[1].

L'argent n'est pas une chose que la nature désire pour lui-même : car les métaux par eux-mêmes n'ont aucun usage utile au service de l'homme. Aussi, dans l'origine des choses, les richesses consistaient dans la possession des biens dont la nature avait besoin, et dont le désir nous est naturel, tel qu'est le froment, le vin et les troupeaux : nous le voyons dans les patriarches. Que si l'argent ne nous est nécessaire que comme substitué en la place de ces choses, le désir n'en doit pas être plus grand qu'il serait de ces choses-là mêmes. Le désir maintenant va à proportion du besoin : or les bornes du besoin sont étroites. La nature est sobre, et se contente de peu : mais la cupidité est venue, qui ne s'est plus voulu contenter du nécessaire ; par les degrés du commode, du plaisant, du bienséant, elle est montée au délicieux, au mou, au superflu, au somptueux. Nous nous sommes fait certaines règles d'une bienséance incommode ; d'où il est arrivé qu'un homme peut être pauvre, et néanmoins ne manquer de rien de ce que la nature désire : et cela, c'est absolument ne manquer de rien ; parce qu'il faut contenter la nature, non l'opinion. La pauvreté n'est plus opposée à la nécessité, mais au luxe ; et ainsi ce que dit Aristote se vérifie en cette rencontre, que « les hommes ne « travaillent qu'à irriter la soif de leurs cupidités[1]. »

XXXV. Des Arts.

Les arts ne se profitent pas à eux-mêmes, mais à ceux auxquels ils président. La médecine a pour objet la conservation ou le rétablissement de la santé de ceux qu'elle traite : l'art pastoral ne tend à autre chose, sinon que les troupeaux soient en bon état ; et comme l'art pastoral et les autres arts ne profitent rien d'eux-mêmes à qui s'en sert, il a été besoin d'y établir quelque récompense pour ceux qui les exercent. L'art de gouverner est de même ; et il faudrait que les hommes fussent *obligés*, par quelques gages, d'accepter le gouvernement, *ou* sous quelques peines. La peine est d'être soumis aux méchants, qui contraint les bons d'accepter la conduite : de sorte que s'il y avait une ville où tous les hommes fussent bons, on se battrait pour ne pas conduire, avec le même empressement que l'on fait maintenant pour gouverner. Car il n'y a point d'homme assez insensé, qui n'aime mieux qu'on pourvoie justement à tous ses besoins, que de se faire des affaires en se chargeant de subvenir à ceux des autres.

XXXVI. De la Guerre.

La guerre est une chose si horrible, que je m'étonne comment le seul nom n'en donne pas de l'horreur : en quoi je ne puis souffrir l'extrême brutalité des anciens, qui avaient fait une divinité pour la guerre ; au lieu qu'un esprit qui ne s'occupe qu'aux armes est non un dieu, mais une furie. S'il venait un homme ou du ciel ou de quelque terre inconnue et inaccessible, où la malice des hommes n'eût pas encore pénétré, à qui on fît voir tout l'appareil d'une bataille et d'une guerre, sans lui *dire à quoi* tant de machines épouvantables, tant d'hommes armés seraient destinés ; il ne pourrait croire autre chose, sinon que l'on se prépare contre quelque bête farouche ou quelque monstre étrange, ennemi du genre humain : que si on venait à lui dire que cela se prépare contre des hommes, il ne faut point douter que ce récit ne lui fît dresser les cheveux, qu'il n'eût en abomination une si cruelle entreprise, et qu'il ne maudît mille et mille fois ceux qui l'auraient conduit en une terre si inhumaine. Mais encore, *souffrons* que les nations se battent les unes *contre les* autres ; puisque telle est et notre inhumanité et notre fureur, que lorsque nous nous trouvons séparés de quelques fleuves ou quelques montagnes, ou par quelques légères différences de langage ou de mœurs, nous semblons oublier que nous avons une nature commune : mais que des peuples qui se sont associés ensemble sous les mêmes lois et le même gouvernement, afin de se prêter un secours mutuel ; que ces

[1] *De Morib. lib.* v, *cap.* viii.

[1] *De Morib. lib.* vii, *cap.* xv.

peuples, dis-je, se détruisent eux-mêmes par des guerres sanglantes, cela passe à la dernière extrémité de la fureur.

XXXVII. Du Corps.

[Penser que] le corps n'est qu'une victime que la charité consacre : en l'immolant, elle le conserve, afin de le pouvoir toujours immoler : une masse de boue qu'on pare d'un léger ornement, à cause de l'âme qui y demeure. Si un roi était obligé de demeurer dans quelque pauvre maison, [il lui procurerait un] ornement passager, [et y ferait briller] quelque rayon de la magnificence royale. Ainsi cette terre et cette poussière, qui forme notre corps, est revêtue de quelque éclat en faveur de l'âme qui doit y habiter quelque temps. Toutefois c'est toujours de la poussière, qui, au bout d'un terme bien court, retombera dans la première bassesse de sa naturelle corruption.

Plût à Dieu que je m'ensevelisse avec Jésus-Christ pour être son cohéritier! car que faisons-nous, chrétiens, que faisons-nous autre chose, lorsque nous flattons ce corps, que d'accroître la proie de la mort, lui enrichir son butin, lui engraisser sa victime? Pourquoi m'es-tu donné, ô corps mortel, fardeau accablant, soutien nécessaire, ennemi flatteur, ami dangereux, avec lequel je ne puis avoir ni guerre ni paix, parce qu'à chaque moment il faut s'accorder, et à chaque moment il faut rompre? O inconcevable union, et aliénation non moins surprenante! malheureux homme que je suis! Et vous vous attachez à ce corps mortel, et vous bâtissez sur ces ruines, et vous contractez avec ce mortel une amitié immortelle!

Je ne sais pourquoi je suis uni à ce corps mortel; ni pourquoi, étant l'image de Dieu, il faut que je sois plongé dans cette boue. Je le hais comme mon ennemi capital, je l'aime comme le compagnon de mes travaux : je le fuis comme ma prison, je l'honore comme mon cohéritier.

Regarder la vie comme un faux ami; fermer les sens, vivre hors de la chair et du monde, recueilli en soi, conversant avec soi et avec Dieu. Mener une vie au-dessus de tout ce qui est visible, et recevoir les idées divines toujours nettes et immuables, nullement mélangées des formes terrestres, errantes et vagues, que le mouvement des choses humaines nous imprime. Être par ce moyen et devenir de plus en plus un miroir très-net de Dieu et des choses divines: s'élever à la lumière par la lumière, c'est-à-dire, à la plus claire par la plus obscure: goûter par avance la vie céleste.

XXXVIII. De la Mort.

Voyez cette bouche ouverte, ce visage allongé, cette respiration entrecoupée, ce jugement offusqué qui revient par certains moments comme de fort loin; autant de signes prochains de la mort. Les amis du moribond, vivement affligés, se livrent à une sorte de désespoir, qui leur fait tout tenter pour rappeler le mourant à la vie : chacun s'empresse à le secourir quand on ne peut plus rien; et dans les vicissitudes de la maladie on passe successivement de la tristesse à la joie, et de l'une à l'autre. S'il paraît quelque mieux dans l'état du malade, on aperçoit, sur ceux qui l'environnent, un rayon d'espérance qui illumine tout à coup le visage comme à travers d'un nuage; et enfin, lorsque le malade est aux prises avec la mort, tout le monde court sans savoir où : dès qu'il est expiré, la douleur éclate par les cris et les sanglots. Le temps semble adoucir le chagrin que cause cette mort : sa femme ne pleure plus, et croit être tranquille; cependant elle demeure étourdie, comme si elle était tombée du haut d'un clocher. On ne peut imaginer la mort: on croit à toute heure voir entrer le défunt : l'âme, afin de suppléer la présence de l'objet qu'elle aime, fait effort pour rendre sa douleur immortelle: son affection envers la mémoire de son ami, et le désir de le faire revivre, lui fait prendre tous les moyens qui peuvent réparer sa perte. On voit par là combien on a raison de dire que cela est un des principes de l'idolâtrie : un reste de l'immortalité perdue nous fait ainsi combattre contre la mort. Mais il est fort nécessaire de se préparer de bonne heure à perdre ce qui nous est cher; car dans le coup on écoute peu les consolations.

La mort nous doit rendre plus forts contre la douleur, et la douleur contre la mort. Dans l'heure de la mort, deux sentiments à corriger : premièrement la crainte, celle qui trouble; secondement, quand tout est désespéré, par dépit on voudrait bientôt finir, et par impatience à cause de la douleur.

XXXIX. Funestes effets des Plaisirs.

L'intempérance a attiré les plus terribles châtiments. Il ne faut pas jeter les yeux sur l'objet, ni se permettre le moindre retour: se rappeler la femme de Lot. L'adultère de David a été plus puni que son meurtre. La volupté affaiblit le cœur, et énerve le principe de droiture, comme on le voit dans Samson et dans Salomon. La volupté commence ses attaques par les yeux; ce sont les premiers qui se corrompent. L'impudicité est nommée la première, et avec l'idolâtrie : elle s'excuse toujours sur sa faiblesse. La luxure et la dépense se tournent en cruauté.

XL. Des Passions.

Le plaisir d'être maître de soi-même et de ses passions doit être balancé avec celui de les contenter; et il emportera le dessus, si nous savons comprendre ce que c'est que la liberté.

Inconstantia concupiscentiæ transvertit sensum sine malitia[1] : « Les passions volages de la « concupiscence renversent l'esprit, même éloigné « du mal. » Pourquoi? Parce que, errants d'un désir à un autre, à la fin il s'en trouve quelqu'un qui nous surprend; comme un malade chagrin qu'on tâche de divertir, tantôt par un objet, tantôt par

[1] *Sap.* IV, 12.

un autre : on lui propose des jeux de toutes façons, enfin insensiblement on l'amuse.

XLI. Comment on s'engage dans les emplois.

Nous nous plaignons de notre ignorance; mais c'est elle qui fait presque tout le bien du monde : ne prévoir pas, fait que nous nous engageons. C'est ainsi qu'on entre dans le mariage et dans les emplois, qu'on se détermine à aller à la guerre : on n'a qu'une vue générale des incommodités qui s'y trouvent. On s'engage, on trouve mille accidents imprévus : on voudrait retourner en arrière; il est trop tard, on est engagé.

XLII. Les parents ne doivent pas s'opposer à la vocation de leurs enfants. Vertus de sainte Fare.

Que n'a pas gâté la concupiscence? elle a vicié même l'amour paternel. Les parents jettent leurs enfants dans les religions sans vocation, et les empêchent d'y entrer contre leur vocation.

Les parents de sainte Fare veulent la forcer d'entrer dans le mariage : mais on la veut ôter à Jésus-Christ ; on lui veut ravir l'Époux céleste. Sainte Fare s'en prend à ses yeux innocents, qu'elle éteint, qu'elle noie dans un déluge de larmes. Cette sainte, qui se renferme, a voulu n'être jamais vue et ne jamais voir.

Mais quelle fut la fécondité de sainte Fare, par l'union qu'elle contracta avec l'Époux céleste ! le voisinage, tout le royaume, l'Angleterre même, recueillirent les précieux fruits de ce mariage tout divin. Elle enfanta à Jésus-Christ saint Faron son frère, que je ne puis nommer sans confusion et sans consolation : sans consolation, parce qu'il m'apprend mes devoirs : sans confusion, parce qu'il accable mon infirmité par l'exemple de ses vertus. Diocèse de Meaux, ce que tu dois à Fare est inestimable ; tu lui dois saint Faron. Et vous, mes Filles, qui avez pour mère et pour modèle sainte Fare, donnez, par vos prières, un imitateur de saint Faron à ce diocèse.

XLIII. Vertus de sainte Gorgonie.

Elle ne s'est point souciée de se charger d'or, ni de pierreries, ni de cette beauté étrangère qu'on achète ou qu'on s'attache par artifice, faisant une idole de l'image de Dieu. [Point d'autre] rouge [sur son visage] que celui que causait la pudeur, ni de blanc que celui que donne l'abstinence : elle laissait les autres ornements à celles à qui la pudeur est une honte; qui désirent la santé pour la beauté; l'embonpoint, la vivacité pour le teint; laides par leur beauté empruntée, déshonorées par leurs ornements artificiels, défigurées par leur air, choquantes et importunes par leur agrément affecté.

Qui a plus su? qui a moins parlé? O corps exténué! ô âme, qui soutenait le corps presque sans aucune nourriture! ou plutôt, ô corps contraint de mourir avant la mort même ; afin que l'âme fût en liberté! O membres tendres et délicats, couchés sur la dure ! O gémissements, ô cris de la nuit pénétrant les nues, perçant jusqu'à Dieu ! O fontaines de larmes, sources de joie ! O Ève ! ô appât du plaisir sensible et goût du fruit défendu, surmontés par la continence! O Jésus-Christ, ô sa mort, ô son anéantissement et sa croix, honorés par la pratique de la pénitence ! O femme, qui a fait voir que la différence du sexe n'est pas dans l'esprit ni dans le cœur!

XLIV. Honneur dû aux Saints.

Le vrai honneur que nous devons rendre aux saints, c'est de les imiter. Leurs reliques nous prêchent, en nous invitant à suivre leurs exemples; elles nous demandent un reliquaire vivant, les vertus, le cœur.

XLV. Des Prédicateurs.

Condition périlleuse des prédicateurs, à qui il n'y a rien, ni tant à désirer, ni tant à craindre, que la satisfaction et même le profit de leurs auditeurs.

Nous parlons contre le luxe, et on nous l'amène devant nos yeux : nous élevons nos voix contre les irrévérences scandaleuses, et nous n'entendons autre chose. Il y a quelques gens de bien qui gémissent en leur conscience, qui disent en eux-mêmes : Ils ont raison. Mais nous ne les connaissons pas : ils se cachent parmi la presse, et ils nous échappent.

PENSÉES DÉTACHÉES.

I. Il y en a qui ne trouvent leur repos que dans une incurie de toutes choses, qui ne prennent rien à cœur, qui se donnent à qui est présent, et n'ont du futur aucune inquiétude; non point parce qu'ils ne croient pas, mais parce qu'ils n'y songent pas. Ils ne nient pas, mais ils ne sont pas persuadés du siècle futur.

II. Les hommes estiment faiblesse de ne s'attendre qu'à Dieu. Il y a un athéisme caché dans tous les cœurs, qui se répand dans toutes les actions. On compte Dieu pour rien : on croit que quand on a recours à Dieu, c'est que les choses sont désespérées, et qu'il n'y a plus rien à faire.

III. La curiosité nous porte à disputer des choses divines, et produit en nous l'empressement d'en parler; de là naît ensuite le mépris et l'indifférence : il semble qu'on s'intéresse pour la piété; et, dans le fait, on en détruit tout l'esprit. La curiosité veut aller toute seule; la foi accorde et tempère toutes choses.

IV. Il y a des hypocrites qui ont dessein de tromper; il y a des hypocrites qui trompent, et n'en ont pas précisément le dessein; mais qui agissent par bienséance, et ne veulent point donner de scandale : les premiers sont plus dangereux pour les autres, et les seconds pour eux-mêmes.

V. Il semble qu'il y ait des personnes que Dieu n'ait destinées que pour les autres, pour instruire, pour donner exemple. Ils ont une demi-piété, des sentiments imparfaits de dévotion; parce que cela règle du moins l'extérieur, et est nécessaire pour cet

effet : mais le sceau de la piété, c'est-à-dire les bonnes œuvres et la conversion du cœur, ne s'y trouvent pas ; ils ne s'abstiennent pas des péchés damnables.

VI. Combien en voit-on qui se servent de la philosophie, non pour se détacher des biens de la fortune ; mais pour plâtrer la douleur qu'ils ont de les perdre, et faire les dédaigneux de ce qu'ils ne peuvent avoir !

VII. *Nisi venerit discessio primum* [1] ? « Il ne viendra point que la révolte et l'apostasie ne soit arrivée auparavant. » Quel est ce mystère d'iniquité, cette apostasie des hommes quittant Jésus-Christ ; en sorte qu'il ne trouve plus de vraie foi parmi eux, *non inveniet fidem* [2] ? Ce mystère d'iniquité est fait pour éprouver ses élus et ses fidèles serviteurs, et il consiste dans la corruption des maximes de l'Évangile et l'établissement de l'antichristianisme.

VIII. *Nonne et ethnici hoc faciunt* [3]. « Les païens ne le font-ils pas aussi ? » Il faut que notre justice passe celle des Gentils, qu'elle passe même celle des pharisiens. Quand serons-nous chrétiens, nous qui ne sommes pas encore arrivés au premier degré, qui est celui de la philosophie et sagesse purement humaine ?

IX. Les chrétiens doivent apprendre à profiter de tout, des biens et des maux de la vie, des vices et des vertus des autres, de leur persévérance et de leur chute, de leurs tentations, de leurs propres fautes et de leurs bonnes actions.

X. *Utamur nostro in nostram utilitatem* [4] : faire usage de Dieu pour aller à Dieu, c'est la vie chrétienne.

XI. *Fili, in vita tua tenta animam tuam ; et si fuerit nequam, non des illi potestatem* [5] : « Mon fils, éprouvez votre âme pendant votre vie ; et si vous trouvez que quelque chose lui soit dangereux, ne le lui accordez pas. » La tentation dans les grandes charges, dans les grandes affaires, c'est qu'on les trouve si importantes, qu'on y donne tout, et que l'affaire du salut s'oublie.

XII. Que vous vous faites de belles maisons ! que vous acquérez de belles terres ! Pourquoi vous faites-vous de nouveaux liens ? pourquoi aggravez-vous votre fardeau ? Votre maison est bâtie, votre héritage est assuré, toutes vos acquisitions sont faites ; il n'y a plus qu'à se mettre en possession.

XIII. En l'autre vie tout est infiniment plus vif qu'en celle-ci. Nous n'avons ici qu'une ombre de plaisir et qu'une ombre de douleur. Nous ne saurions concevoir toutes les puissances du siècle futur, *virtutes sæculi venturi* [6]. La vertu, la force, la puissance, se montrent là : tout ce qui est en cette vie n'est rien.

XIV. On voit dans les hommes le désir de plaire ; c'est le premier péché par complaisance : on y voit aussi le désir de contredire. Comment accorder de si grandes contradictions ? C'est que nous voulons tout rapporter à nous, et ne pouvons souffrir ce qui s'oppose à nos désirs. De la première source vient la flatterie ; de l'autre, la plupart des désordres de la vie.

XV. Le précepte n'empêche pas le péché ; parce qu'il faut boucher la source, qui est la convoitise : au contraire, le précepte irrite le désir ; car l'âme fait effort quand on veut lui ôter ce qu'elle regarde comme son bien. Or, quand on lui défend, on lui arrache déjà, en quelque sorte, ce qu'elle possède par l'amour, et elle accroît son effort pour le retenir.

XVI. On pèche principalement en deux manières à l'égard de soi-même : par les paroles, par des discours de vanité, en publiant ce qu'il faut taire ; par des discours de curiosité, en s'enquérant de ce qu'il ne faut pas savoir.

XVII. [Par un raffinement de] délicatesse, on hait la médisance, la galanterie grossière : pourvu qu'on la tourne agréablement, [on n'en a plus d'horreur.] La haine du vice a fait qu'on en parle avec circonspection ; la haine n'est plus que pour les paroles et les apparences.

XVIII. Peut-on mettre en comparaison ce que vous faites de bien avec ce que vous faites de mal ! Pourquoi péchez-vous ? parce que vous aimez le péché ; pourquoi priez-vous ? parce que vous craignez : l'un donc par l'inclination, l'autre par une espèce de force.

XIX. Il est important que l'esprit soit dompté : nous n'avons pas le courage de retrancher nous-mêmes notre volonté ; Dieu, comme souverain médecin, le fait en plusieurs manières, et surtout par les contradictions qu'il nous envoie. Les véritables vertus se font remarquer durant les persécutions.

XX. *De peccato triumphum agere* [1] : « Triompher du péché comme un conquérant, qui, non content d'avoir vaincu, choisit un jour pour triompher : » mener ainsi ce péché, ce roi captif en triomphe par une pénitence publique et édifiante. Deux sortes de personnes ont besoin de conversion : les honnêtes païens, qui n'ont que des vertus morales, et ceux qui ont commis de grands crimes.

XXI. Les criminels doivent agir différemment envers un juge, qu'ils ne feraient envers un père : envers un juge, on nie, on se défend, on s'excuse ; envers un père, on confesse, on promet, on demande grâce : on ne défend pas le passé, on donne des assurances pour l'avenir. Un juge veut la punition, et un père l'amendement du criminel ; c'est pourquoi il oublie le passé, pourvu qu'on stipule pour l'avenir.

XXII. Dieu veut que nous le servions avec ferveur ; c'est pourquoi il fait naître en nous les passions qui font agir ardemment, comme l'émulation.

XXIII. Il faut mener les hommes passionnés comme des enfants et des malades, par des espérances vaines.

XXIV. Pour pratiquer la patience chrétienne, il faut souffrir les maux, souffrir le dégoût, souffrir le délai.

XXV. *Orantes nolite multum loqui* [2] : « N'af-

[1] II, *Thess.* II, 3. — [2] *Luc.* XVIII, 8. — [3] *Matth.* V, 47. — [4] *S. Bern. Hom.* III *sup.* Missus, n° 14, *t.* I, *col.* 748. — [5] *Eccli.* XXXVII, 30. — [6] *Hebr.* VI, 5.

[1] *S. Greg. Nazian. Orat.* XL, n° 26, *tom.* I, *pag.* 657. — [2] *Matth.* VI, 7.

« fectez point de parler beaucoup dans vos priè« res. » Jésus-Christ nous avertit ici d'éviter les prières où l'on ne fait que parler sans sentiment, où le cœur ne dit rien de lui-même, mais va tout emprunter de l'esprit.

XXVI. La retraite et l'oraison nous apprennent à mourir : parce que celle-là détache les sens des objets extérieurs ; et celle-ci, l'esprit des sens.

XXVII. Dieu enseigne quelquefois aux hommes des choses qu'ils ne pensent pas savoir : « J'ai ins« truit une veuve, dit-il à Élie, pour te nourrir [1]. » Elle n'en savait rien ; [mais elle y était toute préparée par] la disposition secrète du cœur.

XXVIII. L'Écriture donne de l'âme à ce qui n'en a pas, pour bénir Dieu ; du corps à ce qui n'en a pas, pour rendre plus sensibles les opérations divines et s'accommoder à notre faiblesse. *Misericordia et veritas obviaverunt sibi ; justitia et pax osculatæ sunt* [2] : « La miséricorde et la vérité se sont rencon« trées ; la justice et la paix se sont donné le bai« ser. »

XXIX. Combien l'esprit de raillerie est-il opposé au salut et au sérieux de l'Évangile ! *Væ vobis, qui ridetis* [3] ! « Malheur à vous, qui riez ! » Les gens du monde ne savent eux-mêmes pourquoi ils y sont attachés.

[1] *III. Reg.* XVII, 9. — [2] *Ps.* LXXXIV, 11. — [3] *Luc.* VI, 25.

XXX. Nous agissons par humeur et non par raison ; c'est pourquoi l'ambition ni l'avarice ne se changent pas pour avoir ce qu'elles demandent, parce que l'humeur demeure toujours. Les appétits qui consistent à remplir les organes corporels, se finissent, à cause que les organes sont bornés : mais dans les appétits où l'imagination doit être remplie, il n'y a nulle fin ; c'est ce qui s'appelle agir par humeur.

XXXI. Rien de plus commun dans la bouche des hommes que le mensonge, et que de prendre à témoin la première vérité. Quiconque ment, ne garde pas la foi qu'il exige ; car il veut que celui à qui il ment, lui soit fidèle dans la chose même sur laquelle il le trompe. Or celui qui viole la foi donnée est coupable d'une grande injustice.

XXXII. On dit : Cet homme m'a ôté mon honneur. Comment ? En me faisant un affront. Ce n'est pas lui qui vous l'ôte : car l'injuste injure étant mal fondée, n'ôte rien ; c'est l'opinion de ceux qui jugent mal des choses.

XXXIII. La renommée nous en impose, quoique cent fois on ait été trompé par ses faux bruits. Cette séduction a pour principe, ou la malignité de notre cœur, toujours prêt à s'ouvrir à la médisance, ou notre amour-propre, aussi empressé à se persuader tout ce qui peut flatter l'intérêt de ses désirs.

FIN DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

ÉLÉVATIONS A DIEU

SUR TOUS LES MYSTÈRES DE LA RELIGION CHRÉTIENNE.

FIN DE LA TABLE.



